

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía

Sección de Filosofía Moral, Política y Social



Doctorado

ÉTICA Y DEMOCRACIA

TESIS DOCTORAL

EMOCIONES Y SENTIMIENTOS EN LA RACIONALIDAD PRÁCTICA  
HACIA UNA CIUDADANÍA EXPERIENCIAL

Presentado por:

Cristhian Almonacid Díaz

Directora:

Adela Cortina Orts

Valencia, Abril 2019

*“El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se ha dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y, a caso, lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado”*

*“Y el más trágico problema de la filosofía es el conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que aquí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia.”*

Miguel de Unamuno

# Agradecimientos

Lejos estaría de la felicidad en este momento si pensara que este trabajo, como resultado del proyecto doctoral que he llevado a cabo durante estos años, es un fruto autárquico. Existen instituciones y muchas personas que han colaborado conmigo para poder conseguir que esta investigación llegue a buen puerto.

En primer lugar agradezco al Estado de Chile, que, a través del programa de Formación de Capital Humano Avanzado de Conicyt, me otorgó el honor de ser becario de Becas Chile para doctorado en el extranjero. Regreso a mi país con la responsabilidad gustosa de retribuir todo el bien que he recibido.

Deseo agradecer a la Universidad Católica del Maule, una institución chilena regional, que me brindó el soporte imprescindible para concretar este perfeccionamiento académico.

Agradezco a la Universidad de Valencia, España, que se ha convertido también en mi casa, en mi *alma mater*, gracias al invariable apoyo que esta institución me brindó a través de su excelente servicio administrativo, académico e investigativo. Especial mención de agradecimiento para mi directora de Tesis, Adela Cortina Orts, una extraordinaria mujer, una excelente persona, una gran filósofa. Gracias Adela por tu ejemplo, tu orientación y tu colaboración permanente, nunca imaginé que te conocería y menos que podría trabajar a tu lado. También agradezco las enseñanzas de Jesús Conill, un maestro, en todo el sentido de la palabra. En ellos mi agradecimiento es extensivo a todos los profesores de la sección de Filosofía Moral, Política y Social de la Universidad de Valencia. Gracias también a los compañeros y a los nuevos amigos que nacieron en el programa de máster y doctorado en Ética y Democracia.

Agradezco a la *University of Lincoln, United Kingdom*, específicamente a la *Lincoln International Business School*, que me acogió durante la estancia de investigación dentro de mi proyecto doctoral. Tengo un infinito agradecimiento hacia la profesora Zoraida Mendiwelo Bendek, quien me orientó con su investigación y resolvió amablemente todos los requerimientos relacionados con mi estancia. Junto a ella, también mi agradecimiento al profesor Raúl Espejo, un testimonio para mí.

Por último, un gracias inmenso a mi familia, quienes compartieron y sufrieron “las penas” de esta tesis. Ahora, junto a ellos, esta tesis doctoral se convierte en una alegría y un logro compartido.

# Index

## Introduction

## Part I: State of the art about feelings and emotions. Scientific and philosophical perspectives

### Chapter 1: The topic of feelings and emotions in science

- 1.1.- Physiological or reductionist approaches to emotions
- 2.2.- Fully cognitive approaches to emotions
- 2.3.- Cognitive-physiological approaches to emotions

### Chapter 2: Feelings and emotions, distinguishing without separating

- 2.1.- Feelings and emotions within a continuum
- 2.2.- Emotions
  - 2.2.1.- Primary emotions
  - 2.2.2.- Secondary emotions
  - 2.2.3.- Our definition of emotion
- 2.3.- Feelings
  - 2.3.1.- Feelings and self-awareness
  - 2.3.2.- Feelings and body background
  - 2.3.3.- Feelings of emotions
  - 2.3.4.- Our definition of feeling
- 2.4.- Reflecting on an extended concept of reason on ethics
  - 2.4.1.- Possibilities of reason that is not only logical, but also sentient
  - 2.4.2.- The ethical implications of feelings and emotions.

### Chapter 3: Feelings and emotions under an intersubjective habermasian perspective

- 3.1.- Feelings and life-world
- 3.2.- What do we mean when talking about moral feelings?
- 3.3.- Feelings and the discourse ethics
- 3.4.- Do feelings get left out of ground discourse ethics?

### Chapter 4: Feelings, emotions and beliefs

- 4.1.- Thought is also symbolic and metaphorical
- 4.2.- Beliefs and their relationship with feelings and emotions
- 4.3.- The ideas we have, the beliefs we actually are

## **Part II: Philosophy of the Will, affective life and the embodied subject**

### **Chapter 5: The cause-effect ambiguity in Ricoeur's phenomenology of the will**

- 5.1.- The problem: the complex brain-mind relationship
- 5.2.- The scientific reasoning of cause and effect
- 5.3.- The reasoning of Ricoeur's phenomenology of the will:  
    motives and choice
- 5.4.- The enactment of the neurophenomenology of Francisco Varela, an attempt  
    to find a solution
- 5.5.- The phenomenological approach of the will

### **Chapter 6: Affectivity in the voluntary and the involuntary**

- 6.1.- Phenomenological description of the voluntary and the involuntary
- 6.2.- The eidetic perspective of Paul Ricoeur: the relationship of the project,  
    the motives and the corporeal existence
  - 6.2.1.- The Intentionality and the project, as an access into reality through  
        the body.
  - 6.2.2.- Motivation as reasons for the willing: I decide embodied
  - 6.2.3.- Bodily Spontaneity: performed skills, emotions, habit
- 6.3.- Affectivity as involuntary: the bodily mixed with motives
  - 6.3.1.- Affectivity as a revelation of the deprivation and basic need within  
        the motivation.
  - 6.3.2.- There is no voluntary action without the voluntary dimension: the  
        effort of the will over the corporeal existence
- 6.4.- Affectivity as a revelation of the willing, and affectivity as the feel of life
- 6.5.- Embodied subject, experiential subject

## **Part III: Notes for an experiential citizenry**

### **Chapter 7: Sympathy, a moral sentiment to motivate new forms of political and social structure**

- 7.1.- The role of feelings in practical philosophy
- 7.2.- Brief description of the sympathy as motivator of civil duties  
    beyond the obligations
- 7.3.- The ethical value of sympathy in the construction of new forms of political  
    and social structure

## **Chapter 8: The power of imagination, from fiction to political action. Ideology and utopia based on the Ricoeur perspective**

- 8.1.- The power of the imagination
- 8.2.- Political action beyond administrative action, an ethical duty to be carried out
- 8.3.- Fictional capacity and the moral dimension
- 8.4.- Imagination, semantics and action
- 8.5.- The imagination within the social imaginary: ideology and utopia in the political action
  - 8.5.1.- Ideology
  - 8.5.2.- Utopia
- 8.6.- Imagination and political action

## **Chapter 9: Scope of cordial reason, between the norm and feeling, situational ethics**

- 9.1.- Reason for the ethics, critical reflection for a constitutive moral
- 9.2.- A new practical rationality: cordial reason
  - 9.2.1.- Alterity as religation and recognition
  - 9.2.2.- The affective dimension of cordial rationality: social feelings
  - 9.2.3.- Taste values through cordial reason
- 9.3.- A cordial reasoning in situation: *Aporofobia*
- 9.4.- A cordial reason and ethics that become experience

## **Chapter 10: Traits of an experiential citizenry, power based on the communities and real participation**

- 10.1.- The course of experiential rationality
- 10.2.- The common experience for the citizenry space
- 10.3.- The structure of the political power and citizenry participation
- 10.4.- Knowledge as power: the self organised

## **Conclusion**

## **Bibliography**



3.3.- Sentimientos y ética del discurso .....	98
3.4.- Los sentimientos ¿Quedan fuera de la fundamentación de la ética discursiva? .....	104
<b>Capítulo 4: Emociones, sentimientos y creencias.....</b>	<b>108</b>
4.1.- El pensamiento también es simbólico y metafórico.....	109
4.2.- Las creencias y su relación con las emociones y los sentimientos .....	111
4.3.- Ideas que tenemos, creencias en las que somos.....	114
<b>Parte II: Filosofía de la voluntad, vida afectiva y sujeto encarnado. .</b>	<b>122</b>
<b>Capítulo 5: La ambigüedad motivo-causa en la fenomenología del “yo quiero” ricoeuriano .....</b>	<b>123</b>
5.1.- El Problema: la compleja relación cerebro-mente .....	125
5.2.- El razonamiento científico de la causa-efecto .....	127
5.3.- El razonamiento de la fenomenología del “yo quiero” ricoeuriano: motivo y elección.....	131
5.4.- La enacción de la neurofenomenología de Francisco Varela, un intento de resolución.....	138
5.5.- El enfoque fenomenológico para el estudio de la voluntad.....	144
<b>Capítulo 6: La afectividad en lo voluntario y lo involuntario .....</b>	<b>148</b>
6.1.- Descripción fenomenológica de lo voluntario y lo involuntario .....	148
6.2.- La perspectiva eidética de la voluntad: relación del proyecto, los motivos y la espontaneidad corporal.....	150
6.2.1.- Intencionalidad y proyecto como inserción en lo real por medio del cuerpo .....	150
6.2.2.- Motivación como razones del querer y la moción voluntaria: yo decido corporalmente.....	153
6.2.3.- La espontaneidad corporal: los saber-hacer preformados, las emociones y el hábito. ....	154
6.3.- La afectividad como involuntario: el cuerpo propio entrecruzado con la motivación voluntaria.....	162
6.3.1.- La afectividad como revelación de la falta (indigencia) y necesidad básica involuntaria dentro de la motivación .....	165



6.3.2.- No hay acto voluntario sin una dimensión involuntaria: el esfuerzo de la voluntad sobre el cuerpo.....	168
6.4.- Lo voluntario en tanto acción del querer y la afectividad como el sentir la vida.....	171
6.5.- Sujeto encarnado, sujeto experiencial .....	175
<b>Parte III: Notas para una ciudadanía experiencial.....</b>	<b>180</b>
<b>Capítulo 7: La simpatía, un sentimiento moral para motivar nuevas formas de estructura política y social. ....</b>	<b>181</b>
7.1.- El papel de los sentimientos morales en la filosofía práctica, en especial el sentimiento de la simpatía. ....	181
7.2.- Breve descripción de la simpatía. El sentimiento de la simpatía como motivador de deberes civiles más allá de la obligación .....	184
7.3.- El valor ético de la simpatía en la construcción de nuevas formas de estructura política y social .....	188
<b>Capítulo 8: El poder de la imaginación, de la ficción a la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur. ....</b>	<b>191</b>
8.1.- El poder de la imaginación .....	191
8.2.- La acción la política más allá de la acción administrativa, un deber ético a realizar .....	194
8.3.- Capacidad ficcionaria y la dimensión moral .....	196
8.4.- Imaginación, semántica y acción .....	200
8.5.- La imaginación dentro del imaginario social: la ideología y la utopía en la acción política .....	206
8.5.1.- Ideología .....	208
8.5.2.- Utopía .....	212
8.6.- Imaginación y acción política.....	214
<b>Capítulo 9: Alcances de la razón cordial, entre la norma y el sentir, una ética en situación.....</b>	<b>218</b>
9.1.- Razón para la ética, reflexión crítica para una moral constitutiva.....	219
9.2.- Una nueva racionalidad práctica: la razón cordial.....	225

9.2.1.- Alteridad, como religación y reconocimiento.....	227
9.2.2.- La dimensión afectiva de la racionalidad cordial: sentimientos sociales .....	228
9.2.3.- Degustar valores por medio de una razón cordial.....	230
9.3.- Un razonamiento cordial en situación: <i>Aporofobia</i> .....	231
9.4.- Una razón cordial y una ética que se hace experiencia.....	234
<b>Capítulo 10: Rasgos de una ciudadanía experiencial, el poder desde las comunidades y participación real.....</b>	<b>236</b>
10.1.- Caminos de la razón experiencial .....	238
10.2.- La experiencia común para la conformación del espacio ciudadano.....	245
10.3.- La estructura del poder político y la participación ciudadana .....	252
10.4.- Conocimiento como poder: la auto-organización.....	260
<b>Conclusiones.....</b>	<b>265</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>272</b>

# Introduction

To speak of feelings and emotions nowadays means dealing with a topic that has strong current relevance, and which is mainly motivated by the studies neuroscientists have been carrying out in this field. Why has the topic of feelings and emotions been rekindled? Maybe it is because it is finally responding to the diagnosis made by Ortega and Gasset back in 1927 in his essay *Estudios sobre el corazón*. According to Ortega, for much too long, the great amount of facts, the accumulation of the sciences, news and world knowledge, by which the technique has been polished, have been favored over the nurturing of other areas of the human being that have been completely neglected, but not by reason. As a result, scientific development has not been able to incorporate the affective phenomenon into its investigation.

The interest on the topic of feelings and emotions, on our part, emerged from an investigation that we carried out to qualify for a Master's Degree in Philosophy at the Católica de Valparaíso University (Chile) in 2012, titled: *The place for aesthetics prenotions in Kantian ethics*. It was there that we discovered that Kant —unjustly read and interpreted as a strict formalist who has impoverished moral life—, faithful to facts as they are manifested, did not leave out the role of affective dispositions in his critical practical philosophy project. Of course, he did not include the affective dispositions within his work on moral grounds, but he did include them in *The Metaphysics of Morals*, at a time when he was concerned about applying the principles of the Moral Law to man's empirical life. That is to say, the relevance of feelings and emotions emerged in Kant's work, not when he had to critically postulate the universality and necessity of the Moral Law, however, when he began to be concerned about considering the man who had to take charge of his own life and had to decide how to apply the categorical imperative concretely. In this empirical environment, feelings and emotions in the form of aesthetics prenotions under the Kantian practical philosophy, acquire a sense of sentimental qualities which predispose the mind to the subjective receptivity of the prescriptions of the Moral Law.

Thanks to this preliminary study, a conviction within us arose: Any research carried out in practical philosophy has to take into consideration the affective dimension of the human being. In entering into this field of research, we discovered, thanks to the guidance of our teacher, Adela Cortina, that it is fundamental to start off by identifying the main

topics and currents being discussed today about feelings and emotions, especially within the scope of neuroscience. Therefore, a fundamental element was established, which must be kept in mind in order to understand this PhD thesis. If we want to understand feelings and emotions, we need to take into consideration all the different perspectives. In our opinion, this need is the only possibility of understanding feelings and emotions in their full complexity.

Therefore, this research work is not about a particular author but about a topic: feelings and emotions and their relationship with practical reason and human will. Within this core topic, we strived to study different authors that belong to different areas of knowledge, currents and points of view. We will come to realize that thanks to these rich and varied standpoints we acquired some certainties; however, new quite current issues in the investigation of emotions and feelings arose. Based on this bibliographical review, we intend to establish our own standpoint on the topic which will allow us to find the ethical implications to which the recognition of feelings and emotions, within practical rationality, can lead us to.

Thus, we prefer to say that this work has been developed under an interdisciplinary standpoint because we are sure that the complexity of the affective phenomenon demands the convergence of different perspectives, whether scientific or philosophical and which can mutually contribute to one another. The topic of feelings and emotions does not need a "trench war", but rather a systematic and collaborative approach base from different perspectives.

Consequently, the general objective of this research work is: to identify the current state of the art on the topic of feelings and emotions in the science field and to contribute to it based on different philosophical perspectives, so as to achieve a fuller understanding of the affective phenomenon within rationality and human existence, in order to apply that understanding to what we call an outline of experiential citizenry.

From the standpoint of the methodology, this research follows a reading process and a text analysis, along with an intertextuality work that allows us to construct the scientific and philosophical perspectives that were consulted on the topic, as well as our own reflection process in order to achieve the aim set.

We will try to achieve the research objective by dividing the thesis into three fundamental parts. In the first part we will analyze the different approaches that are used within the sciences to investigate feelings and emotions. We will try to find some distinctive notes that can allow us to propose our own way of understanding feelings and

emotions within an understanding of sentimental rationality, and not just logic. Furthermore, we hope to complement the scientific theories about feelings and emotions by contributing, from a philosophical perspective, an intersubjective ethical view of the affective phenomenon. Finally, in this first section we suggest that feelings and emotions are phenomena that are originally linked to belief, which, as a vital and significant substrate, requires a phenomenological and hermeneutical treatment.

In the second part, we resorted to the Paul Ricoeur's phenomenology of will to discover that the affective life is an inescapable part of a will that is dialectically related to corporality in its involuntary dimension. We will discover that the body is the source from which any primary form of affectivity springs. The interesting phenomenological standpoint of Paul Ricoeur shall help us to say that thanks to feelings and emotions, an agent is made evident and whose way of rationalizing turns him into an embodied experimental subject, and not so much into a *cartesian cogito*, which always leads to different and clear thoughts. As it can not be otherwise, the human agent lives the experience of being emotionally affected in the exercise of his will. The will is embodied and emotionally affected, so based on that reality, the agent emerges with his "power of willing " and his "power of doing" a vital project that materializes actions that respond to motivations.

To conclude, in the third part of this PhD thesis, we hope to give account of possibly building an experiential citizenry. Following the point of inflection to which Ricoeur's philosophy of the will has led us to, we intend to explore different constituent aspects of an embodied practical rationality in the construction of an experiential citizenry project. First we will study sympathy as a means of social and political cohesion. Then, we will propose Paul Ricoeur's perspective on imagination as a means to rethink political power. Next, we will study the concept of Adela Cortina's cordial reason insofar as it allows us to think of situation ethics, impregnated with historicity and which enables us to discern ethically by combining ethical norms that are reached through discursive rationality, and affective and evaluative feeling, typical of the cordial dimension of our reason. Finally, at the end of this section, we will provide a detailed account of a concrete experiential citizenry practice, based on the work carried out at the University of Lincoln, United Kingdom. There, for some time now, work is carried out with the voluntary sector and community organizations for the development and implementation of strategies that promote a type of participatory institutional government that is inspired by the

educational theories of Paulo Freire and takes into account the organizational citizenry foundations.

Finally, in the conclusions, we will evaluate the aim of our research. We will identify the possible new research lines that have emerged, which will allow us to continue deepening our research process. Our conviction, in this sense, is that no matter how much PhD student make all the efforts to limit, define and end with the search that guides their PhD studies, there are always new ways and new expectations to know of. Truth is given to us and it is also hidden from us. Our eagerness within this reality, which is imposed with vehemence, is to never lose our capacity to be amazed, which leads us to wanting to know even more and even better. Therefore we shall continue onward, as this is not just the aim, but the starting point as well.

**Parte I: Estado de la cuestión sobre las emociones y los sentimientos. Perspectivas científicas y filosóficas**

## Capítulo 1: El tema de las emociones y los sentimientos en las ciencias

Hace 80 años, en pleno apogeo del conductismo, Meyer<sup>1</sup> animado por la confianza de una psicología científica en boga, predijo la muerte de la emoción como concepto y su consecuente eliminación de la preocupación científica presente y futura, tal como había sucedido con el concepto de “voluntad”. Acusa a los que denomina “poetas-filósofos” (Wundt, Ladd, Royce, Hall) como responsables de poner un equivocado énfasis en las emociones dentro de la psicología moderna, cuando una postura científica, experimental, metódica y lógica, demuestra la imposibilidad de corroborar exactitudes para decir algo en propiedad acerca de las emociones. Reconoce, sin embargo, que William James<sup>2</sup> abrió el camino para una actitud más científica mediante el reconocimiento de los componentes físicos y viscerales de la emoción, rompiendo la idea que las emociones sean simples estados de conciencia. Dado que en todas las acciones emocionales de un sujeto se expresan estados viscerales, químicos, glandulares, esqueléticos y nerviosos, se pueden registrar datos científicamente válidos que permiten clasificar diferentes grados de intensidad, y que por tanto, no habría ninguna razón para inventar un concepto como la emoción, que resulta siempre una idea efímera e intangible.

Evidentemente, hoy la predicción de Meyer no tiene efecto. El tema de las emociones es por sí misma una preocupación fuerte en diferentes campos del saber. Sin embargo, no se puede culpar a Meyer una postura como ésta. Él, como cualquier intelectual o científico, responde a un particular paradigma que subyace a su enfoque y determina la respuesta que otorga al fenómeno de las emociones. Recordemos al respecto la tesis fundamental de Kuhn<sup>3</sup> para comprender la historia de la ciencia. Un científico responde a determinadas estructuras conceptuales que se basan en un tipo específico de ideas concebibles en un momento, sumando a ello diferentes estrategias y opciones intelectuales a las que puede acceder durante un período histórico específico. Eso significa, entre otras cosas, que no podemos atribuir modelos de pensamiento actuales a autores que se encuentran distanciados históricamente. Y que una determinada teoría científica no se constituye por mera acumulación de datos o hechos, sino a partir de las

---

<sup>1</sup> Cf. Meyer M.F., “That Whale among the Fishes: the theory of emotions”, *Psychological Review*, nº40, 1933, pp. 292-300.

<sup>2</sup> Cf. James, W., “What is an Emotion?”, *Mind*, 9, 34, April, 1884, pp.188-205

<sup>3</sup> Cf. Kuhn, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Trad. Carlos Solís, FCE, México, 2006.



circunstancias y opciones intelectuales propias del contexto que el científico adscribe, y que evidentemente se encuentran sujetas a cambio cuando el paradigma cambia.

Hoy las ciencias en general, y las neurociencias en particular, tienen un creciente interés por estudiar y conocer las causas de las emociones y sus implicancias en el comportamiento humano. En este explosivo interés es importante reconocer que el tema que agrupa en un mismo campo de investigación y semántico al fenómeno de las emociones, los afectos, las pasiones o los sentimientos, incluye *per se* una variedad ingente de conceptos, perspectivas y estrategias de aproximación intelectual y científica. De allí emergen diferentes definiciones, enfoques y posturas respecto a este tema. Así, desde la filosofía, la psicología, la sociología y las neurociencias, nos encontramos con múltiples maneras de comprender y entender el mundo de las emociones y los sentimientos.

Para distinguirlas y construir nuestra manera de comprender las emociones y los sentimientos en este trabajo, se hace necesario establecer nuestro propio lugar de habla. De la misma manera que un fotógrafo se dispone con esmero a hacer una fotografía y captar un momento, se ve obligado a elegir la luminosidad correcta, la ubicación, la perspectiva etc., nosotros necesitamos hacer determinadas opciones que nos sirven para estudiar el fenómeno de las emociones y los sentimientos y así conducir nuestra investigación al logro de sus objetivos.

El primer paso es reconocer que no estamos ante un tema nuevo, las emociones y los sentimientos son una cuestión recurrente en diferentes épocas, pero con renovado y especial desarrollo investigativo en la actualidad. Haciendo un seguimiento a la más importante literatura reciente respecto al tema de las emociones, encontramos que se distinguen principalmente tres criterios para identificar los enfoques con los cuales se han abordado actualmente el fenómeno de las emociones y los sentimientos. En los dos extremos se encuentran, por un lado, aquellos que han fijado su atención en las emociones principalmente a partir de sus componentes físico-biológicos, cerebrales y corporales y en el otro extremo, aquellos que han enfocado el tema de las emociones en su componente cognitivo, insistiendo que la capacidad reflexiva permite comprender a las emociones como un fenómeno con exclusivo sentido racional y por ende, siempre libre<sup>4</sup>. En medio

---

<sup>4</sup> Es interesante notar que cuando Aristóteles se ocupa de las pasiones en su libro primero de *Acerca del Alma*, se enfrenta exactamente a los mismos extremos: «Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma, o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella;» Aristóteles, *Acerca del alma*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos,

de estas dos posturas (diríamos opuestas) y con diferentes insistencias, se ubican aquellos autores que asumen el componente físico y biológico a nivel causal y necesario, más no suficiente, por ello agregan a sus enfoques la dimensión cognitiva que les permiten analizar e interpretar a las emociones como capacidades a las que el ser humano puede acceder al momento de conducir su existencia y ampliar su racionalidad. A estos autores los reunimos bajo el título: enfoques cognitivo-fisiológicos, teniendo en cuenta que reúnen en sus enfoques una suerte de síntesis entre los extremos, aunque también realizando sus propias insistencias en cada caso.

A continuación, trazamos un breve recorrido de diferentes investigadores y autores, mostrando cómo responden a estos criterios de diferenciación en sus respectivas posturas sobre las emociones<sup>5</sup>. Comenzamos por describir lo que se conoce como enfoques fisiologistas de la emoción.

## **1.1.- Enfoques fisiologistas o reduccionistas de la emoción**

Una de las principales fuentes que hoy en día han inspirado el estudio de las emociones acerca de cómo se activan y cómo al mismo tiempo dichas emociones originan la conducta humana son las ciencias biológicas, las neurociencias y las ciencias psicológicas.

En el caso de las ciencias psicológicas tenemos que en el s. XIX William James se convierte en uno de los pioneros en abordar el tema de las emociones desde un enfoque fisiológico y científico. Resulta que su postura parte desde una perspectiva filosófica, pues James se basa en la idea aristotélica que «las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer»<sup>6</sup>. Lo que distingue entonces a la teoría fisiologista

---

Madrid, 2010, 403a 5, p.39-40. Aristóteles tiene que tomar posición si las pasiones son desde un punto de vista físico, fenómenos corporales, o si desde un punto de vista dialéctico, las pasiones son fenómenos mentales (403a 25-30). Reconocerá que ambas posturas por sí mismas son insuficientes pues ambas se refieren a las pasiones de una manera parcial, ya que la postura física se basa exclusivamente en su aspecto material y la postura dialéctica en su aspecto formal (403b).

<sup>5</sup> Seguimos aquí principalmente la clasificación de autores que trabajan las emociones realizada por Nussbaum, M. en *Paisajes del Pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona, 2008. También tenemos como referencia las tesis doctorales de Modzelewski, H., *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático*, Universidad de Valencia, 2012 y Gil Blasco, M., *La teoría de las emociones de Martha Nussbaum: el papel de las emociones en la vida pública*, Universidad de Valencia, 2014.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Retórica*, Trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990, 1378a 20. Las pasiones aquí son presentadas como un fenómeno físico-psíquico, siempre acompañado de placer y dolor, que responde a una disposición natural, sea permanente o pasajera. De allí que para Aristóteles, al menos en la Retórica, no le

o también llamada sensacionista, es que las emociones se explican como percepciones de determinados estados corporales internos<sup>7</sup>. Es decir, para James (como buen empirista) las emociones se constituyen por las dimensiones biológicas y corporales que las originan:

«Nuestra manera natural de pensar sobre esas emociones estándar es que la percepción mental de algún hecho provoca la disposición mental llamada emoción y que este estado mental da lugar a la expresión corporal. Mi tesis por el contrario, es que los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho desencadenante y que nuestra sensación de esos cambios, según se van produciendo, es la emoción. El sentido común nos dice que nos arruinamos, estamos tristes y lloramos; que nos topamos con un oso, nos asustamos y corremos; que un rival nos ofende, nos enfadamos y golpeamos. La hipótesis defendida aquí afirma que este orden de la secuencia es incorrecto, que un estado mental no es inducido inmediatamente por el otro, que las manifestaciones corporales deben interponerse previamente entre ambos y que una exposición más racional es que nos sentimos tristes porque lloramos, enfadados porque golpeamos, asustados porque temblamos [...] Si los estados corporales no siguieran a la percepción, esta última poseería una conformación totalmente cognitiva, pálida, incolora, carente de calor emocional.»<sup>8</sup>

Lo que está en juego en esta teoría es que las sensaciones de determinadas reacciones fisiológicas a estímulos constituyen la emoción, y que por tanto, el ejercicio cognitivo es posterior y secundario respecto a la relación directa que existe entre la reacción emocional originada en la percepción de los estados corporales que se producen en el acto. Es decir, que aunque se vea un oso de improviso ante nosotros y se decidiera huir, no es igual a sentir el estado emocional del miedo frente a ese acontecimiento. No huimos porque tenemos miedo, sino que tenemos miedo porque nuestro cuerpo huye. Según James, sólo lo último es en propiedad una emoción. La evaluación del peligro oso no genera por sí misma la emoción miedo, pues experimentamos miedo antes de la cognición, es decir, cuando nos percatamos de las alteraciones físico corporales que se han disparado frente a un oso. La emoción no es por tanto, un ejercicio reflexivo, sino una reacción y experimentación corporal básica, biológica e instintiva. En esta misma

---

conceda valor moral a las pasiones. Este razonamiento varía, sin embargo, en la *Ética Nicomaquea* donde se suman evidencias que Aristóteles opone a las pasiones como disposiciones naturales a sus respectivas disposiciones adquiridas, que conforman el temple o modos de ser propios, a través del cual nos enfrentamos a las pasiones, dominándonos virtuosamente o cediéndonos malvadamente a ellas. Cf. Nota 9 del traductor, en op.cit. p.310. De todos modos para los efectos de nuestra cita aquí, nos conformamos con la visión de la *Retórica* donde Aristóteles analiza las pasiones en su mero carácter fisiológico y psicológico, al margen de cualquier valoración moral.

<sup>7</sup> Cf. Modzelewski, H., op.cit, p.56.

<sup>8</sup> James, W., op. cit, pp. 189-190.

línea de argumentación tenemos el trabajo del fisiólogo danés Carl Lange<sup>9</sup>, que insiste que lo específico de la emoción se encuentra en el componente muscular involuntario que la determina. El estado de sentimiento como experiencia consciente de la emoción se produce después que el cerebro recibe las señales de alteración del estado fisiológico.

Así las cosas tenemos que, en la teoría de James-Lange la relación emoción y percepción se funda en un programa neuronal que coordina respuestas inmediatas, inconscientes y automáticas con los estímulos del entorno, por medio de mecanismos de señalización neuroquímicos tales como los sistemas endocrinos y nervioso autónomo. Concentrada en la dimensión neuronal de la emoción, esta vertiente niega otras interpretaciones posibles acerca de las emociones que experimenta un sujeto, posición evidentemente marcada por las corrientes neopositivistas de fines del siglo XIX y comienzos del XX.<sup>10</sup>

En esta misma posición Robert Zajonc<sup>11</sup> afirma que ante la reacción que provoca una emoción existe un compromiso cognitivo mínimo. De la misma manera que un conejo reacciona y huye de la serpiente que la quiere atacar<sup>12</sup>, los seres humanos poseen respuestas instintivas –sin cognición– de huida ante al peligro. Es decir, los seres humanos poseen los mismos mecanismos de percepción de sus emociones y están unidos por esa vía, directamente a los dispositivos de escape o ataque que determinan la vida en el reino animal. Es lo que expresa Leonard Berkowitz<sup>13</sup> al insistir que las reacciones agresivas pueden ser simultáneas, o incluso, preceder a la experiencia consciente. La posición básica de Berkowitz es que una reacción agresiva emocional se ejecuta sin planes o pensamientos complicados, pues la determinación reactiva está fijada por la urgencia agresiva:

«He sugerido que cuando las personas se enfrentan a un acontecimiento desagradable (bien algo inherentemente desagradable o algo que ellos interpretan negativamente), tienen una variedad de reacciones en sus pensamientos y recuerdos y a través de su cuerpo. Sugiero también que las respuestas ideacionales, fisiológicas y expresivo-motoras constituyen la base

---

<sup>9</sup> Cf. Lange, C.G., “The Mechanism of the emotions”, en Rand, E. (Ed), *The Classical Psychologists*, Houghton Mifflin, Boston, 1912, pp.672-684. Por esta cercanía teórica con James, es que se conoce a la teoría fisiologista como teoría “James-Lange”.

<sup>10</sup> Cf. Nussbaum, *Paisajes del Pensamiento*, op.cit. p. 61-62.

<sup>11</sup> Cf. Zajonc, R.B., “Feeling and thinking: preferences need no inferences”, en *American Psychologist*, 35, 1980, p. 151-175.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

<sup>13</sup> Cf. Berkowitz, L., “Do we have to believe we are angry with someone in order to display “angry” aggression toward that person?”, en Berkowitz, L. (comp.), *Cognitive Theories in Social Psychology: Papers from Advances in experimental Social Psychology*, Nueva York, Academic Press, 1978.

de la experiencia emocional. Los pensamientos y las ideas entran en escena presumiblemente después de que se han producido los sentimientos emocionales básicos.»<sup>14</sup>

Por su parte, Nicholas Humphrey, enfatiza que la historia evolutiva ha provocado el surgimiento de sentimientos, interconectando los mecanismos perceptivos corporales con los desarrollos cognitivos y afectivos. En este sentido, la emoción se ha venido a convertir en la percepción que permite distinguir en el entorno aquello que ofrece una ventaja como algo bueno, o una desventaja para el organismo como algo malo<sup>15</sup>. Esta capacidad de “sentición” es definida por Humphrey como la capacidad de administrar acontecimientos reales que se producen en la superficie corporal que fluyen desde allí: «Así los sentimientos, en este uso, sería el nombre de las perturbaciones físicas reales que, por hipótesis, ocurren en el lugar donde las sensaciones son sentidas.»<sup>16</sup> Dichos sentimientos corporales, mediante procesos evolutivos, han pasado a radicarse en la corteza cerebral. Estos sentimientos cerebrales, descendientes de los sentimientos corporales de aceptación o de rechazo, ya no poseen forma alguna de “retorcimiento” corporal,<sup>17</sup> pero en los animales evolutivamente superiores siguen funcionando retroalimentándose mediante circuitos sensoriales reverberantes dentro del cerebro.<sup>18</sup> Siguiendo este argumento, Humphrey llega a las siguientes tres conclusiones fundamentales. En primer lugar que la conciencia –y dentro de ella los sentimientos– se encuentra estrictamente vinculada con el cuerpo. Ser consiente y tener emociones es tener sensaciones de lo que “me” está pasando. Su determinación esencialmente corpórea hace imposible la conciencia en entidades incorpóreas o inmateriales. En segundo lugar, que esta conciencia se da en cuerpos interesados en sí mismos. Las sensaciones y reacciones emocionales, son actividades que en su origen tienen que ver con lo “bueno” y con “lo malo”<sup>19</sup>. Sin el interés de la sobrevivencia no podría haber posibilidad alguna de respuesta a la estimulación que posea esta dimensión afectiva. Y en tercer lugar, que la conciencia está ligada a organismos que evolutivamente han radicado sus reacciones en el cerebro. Esto les permite activar emociones mediante actividades intencionales que persisten durante un tiempo subjetivo extenso. Lo que significa que la conciencia como tal, sólo es

---

<sup>14</sup> Berkowitz, L., *Agresión. Causas, consecuencias y control*, Trad. Jasone Aldekoa, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1996, p.107.

<sup>15</sup> Cf. Humphrey, N., *Una historia de la mente: la evolución y el nacimiento de la conciencia*, Trad. José María Lebrón, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 170-171.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 192-193.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>19</sup> No en sentido moral sino en sentido funcional, es decir, beneficioso o dañino para la supervivencia.

posible para aquellos organismos que han superado la etapa en que la respuesta sensorial está restringida a la superficie corporal.<sup>20</sup>

Paul Ekman<sup>21</sup> y Silvan Tomkins<sup>22</sup> por otro lado, coinciden en su investigación de lo que se denomina “programa afectivo”, que consiste en la idea que las emociones ponen al cuerpo en la condición de reaccionar y actuar en un espectro delimitado y claramente identificable dentro de específicas expresiones faciales. Es decir, según estos autores, sin mediar cognición, la expresión corporal y facial, viene determinada de una manera innata y de acuerdo a esa determinación natural, sentimos como sentimos. En el programa de expresión facial de Silvan Tomkins, se muestra por ejemplo, que las emociones son respuestas faciales<sup>23</sup>. Por cada emoción se corresponde una figura facial, de tal manera que a partir de una correcta configuración muscular de una determinada emoción se puede dar lugar a los cambios fisiológicos y la experiencias subjetivas correspondientes a dicha emoción. Y esto se explica, según Carroll Izard<sup>24</sup> porque la emoción se compone de actividades neuronales y del sistema nervioso somático, del músculo estriado o la expresión facial postural conectada con el rostro y el cerebro, y la experiencia subjetiva.

Como podemos ver, estas teorías fisiologistas se basan en la convicción que los indicadores fisiológicos validan a tal punto las emociones que se convierten en elementos definitorios de la emoción misma. De modo que las introspecciones reactivas se corresponden directa y fehacientemente con los indicadores físicos, revelando fiablemente que el sentimiento de la emoción “es” la actividad fisiológica que la expresa. Queda fuera de esta perspectiva, cualquier tipo de interpretación que el sujeto pueda realizar de su propia experiencia emocional y en consecuencia es una visión que reduce a la emoción a un estado automático, restringida a situaciones corporales que ocurren sin que necesariamente medie alguna actividad cognitiva.<sup>25</sup>

A nivel de aplicación de la perspectiva fisiologista de la emoción, resulta llamativo que estas nociones tengan actualmente un fuerte impacto, incluso para inspirar

---

<sup>20</sup> Cf. Humphrey, N., *Una historia de la mente: la evolución y el nacimiento de la conciencia*, op.cit., pp 222-225.

<sup>21</sup> Cf. Ekman, P., “Expression and the nature of emotions”, en Scherer, K. y Ekman, P. (Ed.), *Approaches to emotions*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1984, pp.319-344. Ver también Ekman, P. *Cómo detectar mentiras: una guía para utilizar en el trabajo, la política y la pareja*, Trad. Leandro Wolfson, Paidós, Barcelona, 1992.

<sup>22</sup> Cf. Tomkins, S.S., *Affect. Imagery. Consciousness*, Vol. 1, Springer Publishing Company, New York, 1988.

<sup>23</sup> Cf. Tomkins, S.S., op. cit. pp. 204-242.

<sup>24</sup> Cf. Izard, C.E., *Human Emotions*, Nueva York, Plenum Press, 1977. Texto citado por Modzelewski, H., op.cit. p.63.

<sup>25</sup> Cf. Gil Blasco, op. cit. p. 40.

emprendimiento y abrir campos de negocios. Han surgido en esta línea, empresas dedicadas a crear software especializados en el reconocimiento de microexpresiones faciales y que a través del desarrollo de algoritmos permiten descubrir estados de ánimo en diferentes individuos. Este desarrollo tecnológico que dice ser fehaciente y asertivo, permitiría aplicaciones concretas en los campos de la investigación de mercado, en el marketing y en la neuropolítica. Por ejemplo, la empresa valenciana *Emotion Research Lab*<sup>26</sup> provee esta tecnología a una empresa india para complementar procesos de selección de personal a través de análisis de videos-currículum, que permiten reconocer el nivel de confiabilidad de los postulantes a un puesto de trabajo. Estas empresas trabajan también aplicando sus metodologías y resultados en la producción audiovisual, pues pueden discriminar el tipo imagen que causa mayor impacto emocional en los sujetos evaluados. La base del negocio es la capacidad de desarrollar una suerte de “máquina de la verdad” que descubre lo que siente un sujeto, más allá incluso de lo que pueda decir. A partir de esos datos se pueden definir estrategias de comunicación en campañas de marketing o en campañas electorales, pues los datos obtenidos entregan un paneo de los modos en que se comportan consumidores o votantes, midiendo sus emociones en tiempo real a fin de identificar los mejores medios para influenciarlos hacia una determinada decisión de compra o voto, tal como asegura el video promocional de la empresa en su página web.

Entre las dificultades argumentativas que traen consigo las posturas fisiologistas podemos mencionar que, si bien las manifestaciones corporales pueden resultar esenciales para la emoción, dichos aspectos corporales pueden estar superpuestos unos a otros, pudiéndose manifestar difusos al momento de identificar la emoción a la que refieren. Esto quiere decir que no siempre determinadas manifestaciones físicas pueden ser suficientes a la hora de diferenciar una emoción de otra. Por ejemplo, es bastante evidente que nuestro rostro se puede ruborizar por vergüenza, pero del mismo modo, puede ruborizarse por rabia. Por otro lado, si las emociones son percibir “un” cambio

---

<sup>26</sup> Cf. García J. L., “Una startup de neuropolítica busca 400.000 para lanzarse al mercado inglés”, en sección Economía, *Levante El Mercantil Valenciano*, Jueves 17 de Marzo de 2016, p. 51. Se puede consultar directamente la página web de la empresa *Emotion Research Lab* en la web: <http://www.emotionresearchlab.com/> (Consultada al 20 de Abril de 2019). Otras empresas dedicadas al reconocimiento de reacciones emocionales vía formas faciales son Emotien (<http://www.emotient.com>), Eyeris (<http://emovu.com/e/>) y Afectiva (<http://www.affected.com/>). Todas estas iniciativas de negocios se dedican a estudiar los gestos de personas mientras ven anuncios, debates políticos o programas de TV para predecir nivel de aceptación, posibilidades de compartir contenidos o intenciones de compra o voto. Esta conexión de la tecnología y las emociones tiene una importante referencia en Picard, R., *Affective Computing*, MIT Press Cambridge, MA, USA, 1997.

corporal en un momento determinado, resulta improcedente que estas teorías puedan explicar cómo un sujeto puede percibir dos cambios corporales diferentes e instantáneos, para diferenciar dos emociones diferentes. Por ejemplo, alguien puede sentir vergüenza y miedo a la vez, lo que requeriría percibir su rubor y su palidez al mismo tiempo. Evidentemente esto resulta contradictorio y difícil. Por otro lado, a las teorías fisiologistas les resulta bastante difícil explicar lo que se denomina metaemoción<sup>27</sup>, es decir, la cualidad de sentir que se siente, emocionarse sobre una emoción. Por ejemplo, cuando un adolescente siente rabia por la vergüenza que no puede evitar cuando dialoga con la chica que le gusta. Y por último, las teorías fisiologistas tampoco pueden explicar cómo ciertas emociones permanecen después que los cambios fisiológicos han cedido. Si las alteraciones físicas fueran el único factor de evidencia emocional, las emociones deberían durar lo que las reacciones físicas determinen. Es un hecho observable que muchas emociones persisten sin correlato físico corporal o sin presencia del estímulo que las ha provocado.

Las consecuencias de las posturas fisiologistas y reductivas nos conducen a consideraciones que, desde el punto de vista común, parecen bastante bizarras. Por ejemplo, si una emoción se identifica exclusivamente a través de expresiones faciales determinadas, una persona podría replicar las formas físicas que el rostro adquiere cuando está triste y con ello generar la tristeza. O si se quiere conocer la definición y la intensidad de la emoción del amor erótico, baste medir la presión arterial y sanguínea del órgano genital, tal como lo sugiere las investigaciones de James Weinrich<sup>28</sup>. Si se puede medir las emociones vía micro expresiones faciales ¿están agotadas todas las implicaciones dentro de la conducta de un individuo, y por lo tanto, se puede predecir cómo actuará? O por otro lado ¿es posible admitir que la medición de una corriente sanguínea sea el modo de medir una emoción sexual o el amor de pareja? Según Martha Nussbaum, tenemos aquí un problema de concepto, sin necesidad de siquiera considerar el aspecto metodológico, ni menos sus resultados, que difícilmente pueden ser contundentes y cabalmente fehacientes.<sup>29</sup> El concepto erróneo es que en un afán científico experimental y fisiológico se prescinde de abordar determinados problemas e hipótesis desde una perspectiva integral de “seres humanos”. Si se considera la más básica referencia a la

---

<sup>27</sup> Cf. Modzelewski, H., op.cit. p. 221 y ss.

<sup>28</sup> Cf. Weinrich, J.D., “Toward a Sociobiological Theory of the Emotions”, en Plutchik y Kellerman (eds.) *Emotion: Theory, research, and experience*, Vol. 1, Academic Press, New York, 1980, pp. 113-138.

<sup>29</sup> Cf. Nussbaum, *Paisajes del Pensamiento*, op.cit. p. 122.



propia humanidad, emerge, como lo han visto principalmente diferentes filósofos, la evidencia que las emociones son irreductibles respecto la dimensión intencional, esto es, que la emoción está ineludiblemente referida a algo. La intencionalidad es un componente que da sentido completo a la emoción, pues incluye el modo como el sujeto interpreta las manifestaciones emocionales que experimenta. Sin considerar dicha intencionalidad, es imposible leer los procesos fisiológicos que acompañan la expresión de emociones. La inclusión de la intencionalidad no se presenta como una negación absoluta de la perspectiva de la base fisiológica inherente al proceso emocional, sino como un llamado a que la explicación científica de la emoción incluya la intencionalidad dentro de sus análisis<sup>30</sup>. No se trata entonces de negar el componente fisiológico propio de la emoción, pues no se puede negar que la emoción se relaciona estrechamente con el cuerpo del sujeto. Se trata de ampliar el registro de análisis de esos resultados, para que se ajusten más a los fenómenos emotivos tal como son. Hasta aquí las principales dificultades que descubrimos en los enfoques fisiologistas de la emoción.

A continuación, pasamos a describir los principales aspectos que tienen en consideración las perspectivas cognitivas de las emociones.

## **1.2.- Enfoques íntegramente cognitivos de las emociones**

La perspectiva cognitiva, incluye a la intencionalidad y la interpretación por parte del sujeto en las emociones que experimenta. Es decir, desde el enfoque cognitivo, las emociones, lo mismo que los deseos y las creencias, siempre son intencionales en la medida que son “sobre” algo, están dirigidas a un objeto, real o ficticio, hecho o persona. Y por otro lado, la definición de emoción incluye de suyo una explicación interpretativa que va más allá de la manifestación física corporal que la expresa.

El enfoque cognitivista en este sentido, se aleja de las determinaciones físico biológicas de las emociones para concentrarse en el aspecto cognitivo como definitorio de la emoción. Es decir, los autores e investigadores dentro esta perspectiva, no solamente conceden que las emociones se originen en determinados aspectos cognitivos, sino que insisten en que las emociones son propia y exclusivamente cogniciones. De esta manera, las manifestaciones físicas pueden o no acompañar a la emoción. La emoción puede expresarse de un modo físico o de otro, pero su definición pasará siempre por el aspecto

---

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p.123.

cognitivo esencial que permite identificarla e interpretarla. En consecuencia, la diferencia que se puede establecer entre una emoción y otra, no se realiza por medio de sus expresiones corporales, sino exclusivamente por el contenido cognitivo que la preside. Por ejemplo, una persona A puede expresar la alegría por medio de saltos continuos de júbilo, mientras que la persona B sonríe sin parar. Aunque se expresan manifestaciones corporales diferentes, se reconocerá que experimentan la misma emoción de alegría a través del contenido cognitivo que ambas personas expresen en la proposición: “Hemos aprobado el curso de Ética. Estamos muy alegres porque el esfuerzo que hicimos estudiando juntos, acabó teniendo sus frutos”. Alguien escéptico a la postura cognitiva de las emociones podría objetar que hay diferencias de intensidad en la expresión física de las personas A y B, y que por tanto, no se puede identificar con certeza que se trate de la misma emoción. Un cognitivista, respondería que en cualquier caso nadie dudaría al identificar la emoción de alegría en ambas personas a partir de la proposición que han enunciado. Y si se requiriera identificar diferencias de intensidad, bastaría con preguntar a las personas algo más sobre la emoción que experimentan, confirmando o no diferencias, una vez más, por vía cognitiva-lingüística.

Como se ve, cobra especial relevancia en el enfoque cognitivista el lenguaje como vía por la cual se puede expresar y traducir las emociones. Las emociones en este sentido se pueden traducir en términos de proposiciones de la forma: “estoy triste porque X me ha defraudado”. Una emoción puede ser explícita o no en su manifestación física, pero siempre tendrá un medio proposicional a través del cual expresarse. Hay que considerar por supuesto en este punto que nos encontramos como autores como Martha Nussbaum que no consideran el lenguaje verbal como exclusivo medio por el cual identificar o registrar emociones. Piénsese por ejemplo en la figuración pictórica, en las obras musicales, o en las formas móviles de imaginación implícitas en la danza<sup>31</sup>. Todas estas expresiones motivan el recurso de la imaginación como actividad cognitiva por medio de la cual se pueden activar, comunicar e interpretar emociones.

En este enfoque cognitivo de las emociones en el área de investigación científica nos encontramos con autores como Seligman, Lazarus, Ortony y Oatley<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, p.155.

<sup>32</sup> También se han denominado cognitivista de la emoción a Roseman, I., “Cognitive determinants of emotion: A structural theory”, en Shaver (ed.) *Review of personality and social psychology*, Vol.5: *Emotions, relationships, and health*, Sage, Beverly Hills, California, 1984, pp.11-36 y a Klaus R. S., “On the nature and function of emotion: A component process approach”, en Scherer y Ekman P. (eds.), *Approach to emotion*, Hillsdale, Erlbaum, 1984, pp.293-317.

Martin E.P. Seligman<sup>33</sup>, trabaja la tesis que una creencia en la propia incapacidad produce una emoción depresiva en animales y seres humanos. Sus experimentos demostraron que cuando un animal era obligado a responder huyendo de una “caja vaivén” mediante una descarga eléctrica que era precedida por una luz, pasaba poco tiempo para que aprendiera a huir de la caja sin dificultad, con el mero anuncio de la luz encendida. Sin embargo, si antes de someter a otros animales a la misma caja vaivén, se le sometía a una situación de indefensión e incontrolabilidad recibiendo una pequeña carga eléctrica sin que pudiesen hacer nada para evitarlo, la respuesta de huida a la caja vaivén se modificaba consistentemente. En síntesis, los animales sometidos a indefensión e incontrolabilidad, perdían la capacidad de actuar voluntariamente para huir de un lugar del que podían hacerlo. Permanecían lánguidos y acurrucados, sin manifestar respuesta voluntaria.<sup>34</sup> Una persona o un animal están indefensos frente a un determinado resultado cuando éste ocurre independientemente de todas sus respuestas voluntarias.

Estos experimentos de laboratorio sobre indefensión llevaron a Seligman a reconocer tres tipos de déficit: «disminuyen la motivación para responder, retrasan la capacidad para aprender que responder es efectivo y producen perturbaciones emocionales, principalmente depresión y ansiedad.»<sup>35</sup>

Seligman postuló así su teoría de la indefensión sobre la base de tres elementos fundamentales: información sobre la contingencia, la representación de la contingencia (aprendizaje, expectativa, percepción, creencia) y la conducta propiamente tal. En esta teoría, el segundo elemento tiene una importancia crucial, pues la información procesada de la contingencia mediante una representación cognitiva, permite al sujeto distinguir la autonomía entre la respuesta y el resultado, determinando con ello la conducta resultante<sup>36</sup>. En otras palabras, los resultados llevaron a Seligman a concluir que lo que determina la actividad voluntaria es la representación mental interna de una persona o de un animal. Es decir, la cognición es un elemento fundante de la emoción, pues introduce elementos evaluativos que configuran la presencia de la emoción en el sujeto. Según

---

<sup>33</sup> Cf. Seligman, M.E.P, *Indefensión. En la depresión, el desarrollo y la muerte*, Trad. Luis Aguado Aguilar, Colección Universitaria, Debate, Madrid, 1981. La publicación original tiene por Título: *Helplessness*, publicado por la editorial W.H. Freeman en 1975. Seligman ha influenciado a la ciencia psicológica y también ha trasladado su influencia a trabajos de filosofía, como la que podemos encontrar en Graham, G., “Melancholic epistemology”, en *Synthese*, nº82, 1990, pp. 399-422.

<sup>34</sup> Seligman, *Indefensión*, op. cit. . pp.41-46.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, 76.

Nussbaum, Seligman propone aquí una manera de entender la intencionalidad, aunque no se refiera exactamente a la idea de explicación interpretativa que ella defiende.<sup>37</sup>

Ahora bien, puede usarse el lenguaje representacionista o el interpretativo sin modificar el postulado intencional de fondo: la cognición cumple un papel relevante en la experiencia de la emoción y en la respuesta que emerge después de aquella experiencia. La cognición puede llevar al sujeto a intentar modificar o no las condiciones a las que está expuesto. Según la representación o la interpretación que haga de sus condicionantes, puede responder de una u otra manera. Seligman, en este sentido, comprueba que la conducta animal, como la del ser humano, no puede explicarse sin considerar la representación cognitiva que posee del mundo circundante y que dichas representaciones incluyen la idea de control o no control sobre su entorno, influyendo con ello en su capacidad de dar respuesta ante estímulos. Creencias anticipadas pueden influir en el modo en que el sujeto intentará controlar su entorno, y no necesariamente teniendo en cuenta el control “real y efectivo” de las condiciones que el sujeto posee. Por ejemplo, está muy extendida el mito que los idiomas se pueden aprender con mayor facilidad cuando el sujeto posee una edad temprana (niños o jóvenes). Bajo esta creencia, los adultos mayores en general, ni siquiera intentan incorporarse a un programa de idiomas, cuando está comprobado desde la neurociencia que la plasticidad cerebral permite modificar estructuras neuronales incluso en edad avanzada.<sup>38</sup>

Seligman, en este sentido, sostiene que una actitud optimista mejora ampliamente las posibilidades de logro de metas importantes para el sujeto<sup>39</sup>. Con ejemplos concretos documenta los efectos del optimismo sobre la calidad de vida. Además proporciona pruebas para determinar el grado de nuestra orientación negativa y positiva frente a las contingencias y ofrece un programa de ejercicios específicos para ayudar a romper el hábito de pesimismo y aprender el hábito del optimismo. Aprendiendo a decirse a sí mismo cuando se experimenta retrocesos se pueden probar caminos de modificación, influenciando fuertemente la propia existencia. Cuando un sujeto cambia su diálogo interior puede experimentar resultados positivos sorprendentes.

Otro representante cognitivo de la emociones es Richard S. Lazarus<sup>40</sup>, considerado un fuerte oponente a los enfoques reduccionistas y fisiologicistas para comprender el

---

<sup>37</sup> Cf. Nussbaum, *Paisajes del Pensamiento*, op.cit. p. 128.

<sup>38</sup> Cf. Forés, A.; Gamo, J.R.; Guillén, J.; Hernández, T.; Ligioz, M.; Pardo, F.; Trinidad, C., *Neuromitos en educación. El aprendizaje desde la neurociencia*, Plataforma Editorial, Barcelona, 2015.

<sup>39</sup> Cf. Seligman, M.E.P., *Learned Optimism*, Pocket Books, New York, 1996.

<sup>40</sup> Cf. Lazarus, R.S., *Emotion and adaptation*, Oxford University Press, New York, 1991.

comportamiento humano en general y las emociones en particular. Lazarus, a través de su investigación, llega a la conclusión que las emociones se constituyen en evaluaciones por medio de las cuales las personas reconocen algo importante para sus propios objetivos que están siempre en juego en los sucesos de su entorno. Los comportamientos se determinan entonces por la evaluación que se haga del medio y como esas circunstancias afectan o no a sus objetivos. Lazarus argumenta en este sentido que, antes de que ocurra la emoción, las personas hacen una automática –a menudo inconsciente– evaluación de lo que está ocurriendo para significar esa situación identificando aquello que les importa. Desde esa perspectiva, la emoción como evaluación del medio, se convierte en un componente esencial y necesario para la supervivencia del sujeto.

La relevancia que poseen el medio y las cogniciones que emergen a partir ese medio en las determinaciones emocionales del sujeto se pueden rastrear también en los trabajos de Keith Oatley, K.<sup>41</sup> y Ortony A., Clore, G.L., y Collins, A.<sup>42</sup>. Estos autores coinciden en que las emociones son formas de atención y de compromiso con el mundo que es evaluado en relación al propio sujeto. En este sentido, las emociones se definen por la referencia a la relación que el sujeto posee con su entorno. Las emociones poseen de suyo una determinación que es personal, desde un punto de vista que es propio y subjetivo, pues el sujeto lee su entorno a partir de sus propios objetivos.

El énfasis en dimensión cognitiva, no significa para Ortony, Clore y Collins, que los componentes fisiológicos, conductuales o expresivos no sean importantes. Pero al concentrarse en el aspecto cognitivo, esperan dedicarse a la determinación causal de aquellas manifestaciones. Es decir, se piensa que las emociones surgen mucho más como resultado de las cogniciones y que los aspectos fisiológicos que los acompañan darían cuenta de hechos secundarios en un orden causal, pues el proceso cognitivo es la causa originaria de las emociones, ya que se basa en la interpretación del mundo y sus circunstancias:

«Si las condiciones desencadenantes de una emoción han de ser efectivas, el individuo que las experimenta tiene que codificar la situación pertinente de una manera específica. En otras palabras, si una emoción como la congoja es una reacción ante un acontecimiento indeseable, y puesto que interpretar el mundo es un proceso cognitivo, las condiciones desencadenantes

---

<sup>41</sup> Cf. Oatley, K., *Best Laid Schemes: The psychology of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

<sup>42</sup> Cf. Ortony, A., Clore, G., Collins, A., *La estructura cognitiva de las emociones*, Trad. Jerónimo Martínez González, Siglo XXI, Madrid, 1996. La publicación original de este trabajo lleva por título: *The cognitive structure of emotions*, Cambridge University Press, 1988.

de las emociones incorporan las representaciones cognitivas que resultan de tales interpretaciones.»<sup>43</sup>

Las interpretaciones que el sujeto realiza del mundo circundante definen el origen y la textura de la emoción. Un ejemplo conocido es el caso de los jugadores de fútbol en una final de Copa Mundial. Tenemos un mismo hecho objetivo en el resultado del partido de fútbol, pero la diferencia emotiva para los integrantes del equipo ganador respecto al equipo perdedor es evidentemente opuesta. Los campeones interpretan el resultado como deseable, mientras que los subcampeones interpretan el resultado como indeseable. Como vemos, las interpretaciones del mismo acontecimiento es lo que marca la diferencia en el sistema emotivo que se desencadena en los integrantes de ambos equipos. Por consiguiente, se dice que las emociones proceden de interpretaciones cognitivas sobre la realidad externa, y de esta manera el sistema emotivo tiene una base cognitiva esencial y profunda.

La subjetividad ante los acontecimientos es un elemento clave en estas teorías cognitivas. La deseabilidad o no deseabilidad subjetiva ante un mismo acontecimiento es la determinación de la emoción resultante. Dicha evaluación depende al cien por cien del modo como el sujeto que experimenta los acontecimientos, interpreta dicha realidad. Un acontecimiento puede ser deseable o indeseable, y la determinación de una u otra lectura está asociada a la importancia subjetiva global, en función de la suma de valores que representan la totalidad de las consecuencias procesadas por el sujeto<sup>44</sup>. En esta línea parece razonable suponer que la modificación fisiológica está más determinada por la importancia subjetiva del acontecimiento así definido:

«Una consecuencia interesante de esa idea es que la intensidad de una emoción basada en acontecimientos concretos puede estar en una correlación más estrecha con un *componente* de importancia subjetiva (es decir, la deseabilidad o la indeseabilidad), y a partir de ahí, estar en una correlación más estrecha con un componente de la excitación misma, la cual estaría determinada por la suma de los dos componentes.»<sup>45</sup>

De la misma manera, insistiendo en el carácter evaluativo subjetivo de las emociones, Nussbaum expresa:

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 4.

<sup>44</sup> Cf. Ibid., p. 62-64.

<sup>45</sup> Ibid., 63. Sic. La cursiva pertenece al texto.

«Una taxonomía de emociones es así una taxonomía de proyectos de una criatura en relación con los eventos y la situación temporal propios de su medio. Tomadas en su conjunto, las emociones de una criatura resumen el modo en que ella se figura su propia identidad en el mundo, el sentido de lo que es su individualidad y de lo que es capital para su individualidad.»<sup>46</sup>

Desde nuestra perspectiva, esta insistencia en la perspectiva personal y subjetiva de la comprensión de las emociones y los sentimientos es un aspecto que hay que considerar y ampliar. Efectivamente la evaluación de la propia perspectiva se realiza sobre la base de cómo el sujeto lee su mundo, entorno y circunstancias. Es una consideración que no se puede obviar. Sin embargo, ¿es suficiente para comprender los alcances de las emociones en el comportamiento humano, sino se considera la dimensión intersubjetiva en la que una persona se desarrolla? Pensamos que, efectivamente las evaluaciones del entorno las realiza un sujeto en términos individuales, pero esas evaluaciones no se agotan en una resolución meramente individual; si la cognición de las emociones se comprende sólo en términos de procesos individuales, puede pasarse por alto la dimensión dialógica de las emociones y los sentimientos. La comprensión y evaluación de determinados hechos y manifestaciones emotivas resultantes, por ejemplo, están fuertemente marcadas por la relación sentimental y afectiva que un sujeto tuvo con sus padres. Además en la dimensión social, las emociones y los sentimientos cuentan con un marco que podríamos denominar regulativo, o que desde la fenomenología se ha venido a llamar “condiciones de verdad de las emociones” (Brentano, Husserl, Scheler o Stein)<sup>47</sup>, que se traduce en una cierta gama de reacciones afectivas acordes a un mismo acontecimiento, es decir, existen reacciones emotivas esperables ante acontecimientos que poseen un cierto grado de objetividad. Por ejemplo, ¿cómo se evalúa intersubjetivamente la acción de quien se alegra por el fallecimiento de un familiar y que se frota las manos por la herencia? Evidentemente la emoción subjetiva responde a sus evaluación en términos de deseabilidad subjetiva, pero eso no coincide con una evaluación normativa que podríamos denominar intersubjetiva, que espera, de parte del sujeto, una mayor compasión hacia el familiar fallecido. Una definición individual de la emoción y su valoración subjetiva

---

<sup>46</sup> Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, op.cit. p. 133.

<sup>47</sup> En síntesis se trata de la teoría que las emociones tienen objetos formales que le son propios, si una emoción se dirige a un objeto formal que no le es propio, la emoción es inapropiada, como lo serían el miedo ante lo vergonzoso, o la ira ante lo agradable. Cf. Ingres Vendrell, I., “Teorías analíticas de las emociones, el debate actual y sus precedentes históricos”, en *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIV, 2009, Universidad de Málaga, pp.225-226.

desde las circunstancias del entorno no es suficiente para comprender los alcances intersubjetivos (y por supuesto éticos) que las emociones y los sentimientos poseen.

En otras palabras, considerar las emociones y los sentimientos como valoraciones meramente individuales y subjetivas acotan una comprensión de mundo demasiado estrecho desde el punto de vista de la relevancia ética y de las implicancias morales de los sentimientos. Para el sujeto, el mundo sería relevante cuando es importante para él mismo, cuando le interesa particularmente o cuando algunos de sus objetivos está sufriendo un prejuicio. Vistas así las cosas, las emociones se restringen a evaluaciones privadas, marcadas por la perspectiva del propio interés. Si mantenemos una comprensión evaluativa meramente individualista, esto es, que los comportamientos y las emociones se resuelve a partir de una única dirección –siempre privada– se angosta las posibilidades de lecturas éticas que podamos hacer de dichos fenómenos. A nosotros nos interesa destacar el aspecto intersubjetivo de los sentimientos, es decir, nos interesa ubicarnos en una perspectiva de comprensión y evaluación intersubjetiva de las emociones, pues allí reside una novedosa relevancia ética respecto a los sentimientos.<sup>48</sup>

A continuación presentamos una descripción de los enfoques cognitivo-fisiológicos de la emoción, y que a nuestro juicio logran tener una perspectiva más completa e integral de las emociones.

### **1.3.- Enfoques cognitivo-fisiológicos de las emociones**

La insistencia del enfoque cognitivo en las dimensiones exclusivamente intencionales, representacionales e interpretativas de las emociones, puede conducir al descarte de las dimensiones sensitivas corporales incluidas en el sistema emocional de los sujetos y olvidar que las emociones radican en última instancia en el cuerpo y en el cerebro. Ese hecho fundamental hace que las emociones nos afecten corporalmente, aportando la cualidad específica de poder ser sentidas. Las emociones se sienten a través del cuerpo y ese sentir jamás podría lograrse a través de un exclusivo juicio, interpretación o cualidad intencionada.

No obstante, una emoción no puede referirse exclusivamente a su componente corporal sintiente, pues como dijimos, no se agota una emoción o un sentimiento en sus

---

<sup>48</sup> Este tema lo intentamos desarrollar en el capítulo 3 de este trabajo.



meras determinaciones neuro-cerebrales o en sus expresiones físicas y corporales, pues la intencionalidad y la interpretación de las emociones aportan un sentido completo.

Confluyen, como vemos, dos líneas paradigmáticas de pensamiento y estudio de los fenómenos psíquicos en general y de las emociones en particular. Cuando una línea de investigación parte desde un paradigma científico empírico, la mayor insistencia se hace en los componentes físico, biológico y neuronales de las emociones; y cuando la línea de investigación parte de un paradigma que podríamos denominar filosófico, seguidamente se concentra con mayor insistencia en las dimensiones cognitivas de las emociones.

¿Podemos definir un punto intermedio entre estas tendencias? Parece que un estudio del fenómeno de las emociones y de los sentimientos se adecúa mejor a la realidad cuando se considera un entrecruce de los aspectos corporales y los cognitivos. Pues las emociones –como afirman las teorías fisiologistas- son un fenómeno que posee una dimensión corporal que facilita su percepción, pero también –como dicen las teorías cognitivas en general– las emociones están vinculadas a actos del pensamiento. Sensaciones, percepciones, evaluaciones y juicios, deseos y creencias entran en relación a partir de estas dos coordenadas –cuerpo y cognición– fundamentales que constituyen un sólo proceso: las emociones son sentidas por el cuerpo y permiten entrar en relación con el mundo y el entorno, y las emociones emergen y se moldean por medio de aspectos cognitivos-intencionales en el que entran en juego, experiencias, recuerdos, juicios evaluativos y creencias. Si diferenciamos estos procesos, es por un afán explicativo pero en los hechos no se separan. Para comprender mejor las emociones y los sentimientos se requieren considerar estas dos coordenadas: la físico-biológica y las cognitiva-mental.

Dentro de esta perspectiva más integradora podemos mencionar a Antonio Damasio<sup>49</sup>, Joseph LeDoux<sup>50</sup>, Kathinka Evers<sup>51</sup> en el área de las neurociencias; a Daniel

---

<sup>49</sup> Cf. Damasio, A., *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Trad. Joandomènec Ros, Destino, Barcelona, 2015. La obra fue publicada originalmente bajo el título: *Descartes's error, en 1995*. Ver también Damasio, A., *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo*, Destino, Barcelona, 2010; Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2010 y Damasio, A., *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, Destino, Barcelona, 2018.

<sup>50</sup> Cf. LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Trad. Marisa Abdala, Ariel/Planeta, Barcelona, 1999.

<sup>51</sup> Cf. Evers K., *Neuroéthique. Quand la matière s'éveille*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2009. La traducción al español es Evers, K., *Neuroética. Cuando la materia despierta*, Trad. Víctor Goldstein, Katz Editores, Buenos Aires, 2010. Evers considera que las ciencias cognitivas, más que aclarar, reducen la explicación de los fenómenos mentales como si se trataran de productos de una máquina. Para Evers, sin las emociones los “espíritus” no son verdaderos espíritus. En consecuencia, la autora prefiere defender la tesis que las emociones fueron responsables del despertar de la “materia” cerebral.

Goleman<sup>52</sup> en psicología; y a Ronald De Sousa<sup>53</sup>, Peter Goldie<sup>54</sup> y Jon Elster<sup>55</sup> en áreas más afines con la filosofía.

En general, estas perspectivas, que reúnen la dimensión corporal y cognitiva en el estudio de las emociones, han permitido en la segunda mitad del siglo XX revertir una tendencia que marcó a muchos pensadores de Occidente respecto a las emociones y los sentimientos. A la visión que las emociones y los sentimientos constituyen un aspecto incontrolable del comportamiento, y por tanto, siempre opuesto a la razón, le ha seguido la perspectiva que las emociones y las razones se constituyen en un proceso unido y único. Se ha roto el “mito de las pasiones” según Robert C. Solomon<sup>56</sup>, o se ha terminado con el “error de Descartes”, según Antonio Damasio<sup>57</sup>. Es decir, gracias a los aportes de estos autores, se ha logrado comprender que no hay ruptura ni dicotomía entre razón y las

---

<sup>52</sup> Cf. Goleman, D., *Inteligencia emocional*, Trad. David Gonzáles y Fernando Mora, Kairós, Barcelona, 2011.

<sup>53</sup> Cf. De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Mit Press, Cambridge, 1987.

<sup>54</sup> Cf. Goldie, P., *The emotions. A Philosophical Exploration*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

<sup>55</sup> Cf. Elster, J., *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Paidós, Madrid, 2002.

<sup>56</sup> Cf. Solomon, R., *The passions: Emotions and the Meaning of Life*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993, pp.67-88;142-152.

<sup>57</sup> Damasio reprocha en Descartes errores a dos niveles. El primer nivel es su dualismo respecto a comprender los procesos mentales (*res cogitans*) separados totalmente del cuerpo (*res extensa*). Lo que tuvo un doble efecto negativo según Damasio, ya que por mucho tiempo se consideró poder estudiar la mente sin recurrir a la biología y a la neurobiología, y por otro lado, se consideró que basta la neurobiología, para explicar los procesos mentales. Para Damasio, el cuerpo es la mente como la mente es al cuerpo, es decir, un único proceso. La mente y el cuerpo humano, dice, requieren una perspectiva organísmica. Que el organismo es íntegro, que posee procesos mentales y biológicos que interactúan permanentemente con un ambiente físico y social. (Cf. Damasio, A., *El error de Descartes*, op.cit. p.236; pp.332-337). Por otro lado, alude Damasio a un error en Descartes de segundo nivel. Descartes y los racionalistas en general, habrían erigido una concepción de “razón elevada” como la mejor manera en la toma de decisiones, pues la lógica formal sería el mejor proceso para los mejores resultados. La consecuencia adyacente es que las emociones tuvieron que quedar fuera, pues el procesamiento racional debe desembarazarse de la pasión. (Cf. Ibid. p.240). En este segundo nivel, según Modzelewski (siguiendo a Casacuberta, D., *¿Qué es una emoción?*, Crítica, Barcelona, 2000), Damasio reduce Descartes a un representante de la filosofía que define a las emociones como irracionales, cuando Descartes nunca dice eso en su *Tratado de las Pasiones*, pues permanentemente relaciona a las emociones con la razón y el conocimiento (Cf. Modzelewski, op.cit. p.67), de modo en este segundo nivel no cabría error por parte de Descartes. Por nuestra parte, pensamos que efectivamente Damasio se arriesga en demasía al atribuir como “error” determinados aspectos del pensamiento cartesiano. Primero, porque el dualismo de Descartes posee un campo de acción filosófico propio, que aunque pueda ser discutible (como todo en la filosofía) no implica necesariamente un error (nadie en filosofía atribuiría errores a la teoría del mundo de las ideas de Platón, por ejemplo). Tal vez desde el punto de vista de la ciencia, de donde proviene Damasio, sucede que los nuevos conocimientos evidencian errores del conocimiento anterior, pero esto no sucede así desde el punto de vista de la Filosofía. Y segundo, pensamos que a Descartes no se le puede atribuir el desembarazo de las pasiones para el ejercicio racional, pues la evidencia patente de la presencia en la racionalidad de las emociones y los sentimientos y de cualquier otro proceso diferente al pensamiento lógico, no pasaron desapercibidas para Descartes, ni para ningún filósofo que se atenga a los hechos tal cómo se manifiestan. Para mostrarlo, en la Segunda Meditación, de sus *Meditaciones Metafísicas*, cuando se encuentra en el culmen de los resultados de su método de la duda Descartes expresa literalmente: «¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiendo, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza.» Descartes, R., *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, Trad. Manuel García Morente, Austral, Madrid, 2010, p.131.

emociones desde el punto de vista neurofísico, pero tampoco desde una aborde filosófico que se esfuerce por comprender la realidad de lo humano en la multiplicidad de sus manifestaciones.

Damasio nos muestra, por ejemplo, cómo cabe abordar el tema de las emociones en una perspectiva que integra la dimensión corporal y cognitiva, es decir, que si bien las emociones tienen una base fisiológica, no significa que dejen de ser también fenómenos cognitivos:

«Las emociones son programas complejos de acciones, en amplia medida automáticos, confeccionados por la evolución. Las acciones se complementan con un programa cognitivo que incluye ciertas ideas y modos de cognición, pero el mundo de las emociones es en amplia medida un mundo de acciones que se llevan a cabo en nuestros cuerpos, desde las expresiones faciales y las posturas, hasta los cambios en las vísceras y el medio interno.

Las sensaciones que sentimos de las emociones, por otro lado, son percepciones mixtas de lo que sucede en nuestro cuerpo y mente cuando manifiestan emociones. En lo relativo al cuerpo, las sensaciones sentidas son imágenes de acciones más que acciones, y el mundo de los sentimientos está hecho de percepciones consumadas en mapas cerebrales. Con todo, es preciso hacer una matización. Las percepciones que llamamos sentimientos de emociones constan de un componente especial que corresponde a los sentimientos primordiales de lo que hemos hablado antes. Esos sentimientos se basan en la relación única entre el cuerpo y el cerebro que la interocepción privilegia. Hay otros aspectos del cuerpo que están sin duda, representados en los sentimientos emocionales, pero a menudo la interocepción domina el proceso y es responsable de aquello que llamamos el aspecto “sentido” de estas percepciones. La distinción general entre emoción y sentimiento queda razonablemente clara. Mientras que las emociones son percepciones que se acompañan de ideas y modos de pensamiento, los sentimientos emocionales, en cambio, son principalmente percepciones de lo que nuestro cuerpo hace mientras se manifiesta la emoción, junto con percepciones del estado de nuestra mente, durante ese mismo período de tiempo. [...] Los sentimientos de las emociones constituyen el siguiente paso y pisa los talones de la emoción, como el último y legítimo logro del proceso emocional, la percepción mixta de todo lo que ha ocurrido durante la emoción: las acciones, las ideas, el estilo con que las ideas fluyen (lento o rápido, pegado a una imagen o cambiando rápidamente unas con otras).»<sup>58</sup>

Y así funciona, según Damasio, un cerebro sano. Sin embargo, no es lo que sucede cuando un daño cerebral obstaculiza este proceso de continuidad entre lo físico y lo mental. El conocido caso de Phineas Gage, ayudó a Damasio a demostrar que personas

---

<sup>58</sup> Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, op. cit. pp.175-177.

con lesiones en la corteza frontal –especialmente en los sectores ventro-medial y en la región parietal derecha –venían con otro manifestación clínica añadida:

«Ahora era [Gage] “irregular, irreverente, cayendo a veces en las mayores blasfemias, lo que anteriormente no era su costumbre, no manifestando la menor deferencia para sus compañeros, impaciente por las restricciones o los consejos cuando entran en conflicto con sus deseos, a veces obstinado de manera pertinaz, pero caprichoso y vacilante, imaginando muchos planes de actuación futura que son abandonados antes de ser preparados...Un niño, por su capacidad intelectual y sus manifestaciones, tiene las pasiones animales de un hombre fuerte”.»<sup>59</sup>

Estos rasgos pueden parecerse a cualquier persona que no haya sufrido ningún daño cerebral, sin embargo, el asunto es que las características personales resultantes a partir del accidente diferían ampliamente con el Gage de antes. Sus amigos y conocidos ni siquiera podían reconocerlo. Para ellos, Gage ya no era Gage, su carácter había sido modificado tajantemente. Las lecturas que se pueden hacer del caso de Gage pueden ser diferentes, pero una de las fundamentales que vinieron a abrir el campo de la neuroinvestigación, es que la personalidad de Gage estaba causada por una lesión en un lugar específico del cerebro. En otras palabras, el caso de Gage develó que el comportamiento social, el respeto por las normas éticas de convivencia y las convenciones sociales se ubican en una parte específica del cerebro y que si se mantienen como conductas, es porque se mantiene la integridad de los sistemas cerebrales específicos que las sostienen.<sup>60</sup>

El diagnóstico de Gage indicó que poseía una atrofia en la habilidad para tomar decisiones ventajosas en situaciones que implican riesgo y conflicto, además de verse reducida su habilidad para manejarse emocionalmente en esas situaciones. Gage manifestó que sus emociones básicas (como el miedo, por ejemplo) seguían presentes en sus comportamientos de respuesta individual, pero que las emociones secundarias ligadas

---

<sup>59</sup> Damasio, A., *El error de Descartes*, op.cit. p. 39. Es una cita que Damasio obtiene de la narración clínica que preparó el Doctor de Gage, John Harlow, 20 años después del accidente. Cf. Harlow, J.M., “Recovery from the Passage of an Iron Bar Through the Head”, en *Publications of the Massachusetts Medical Society*, v.2, n°3,1868, pp.327-347.

<sup>60</sup> Cf. Damasio, *El error de Descartes*, op.cit. p.51. Esta cuestión nos conduce a una inquietante observación desde el punto de vista ético: si el cerebro y la parte específica que determina el comportamiento ético-social posee algún fallo físico (aunque todas las demás gamas de comportamiento se manifiesten con total normalidad) no se podría atribuir a la voluntad las posibles faltas éticas, por la sencilla razón que ya el agente no sería “responsable” de sus actos. Sería un tema de libertad condicionada cerebralmente, y no un tema de libertad en sentido filosófico práctico.

a su comportamiento social (como la compasión, por ejemplo) habían desaparecido. La conclusión a la que arribó Damasio es que las emociones asisten a la razón cuando la respuesta requiere un ejercicio de motivación personal y social, y que por tanto emoción y razón se complementan. Las emociones nos ayudan de algún modo a sacar mejor provecho de las circunstancias y las posibilidades que la fría lógica jamás ofrecería. Pues la vida real ofrece desafíos que sólo las emociones permiten ver y calibrar convenientemente. Las investigaciones de Damasio y las múltiples pruebas a las que sometió a sus pacientes demostraron que determinadas respuestas de los sujetos cuando tenían que enfrentarse a situaciones ficticias, difirieron fuertemente respecto a situaciones en las que sus pacientes tenían que enfrentarse a la realidad, donde la vida les exigía tomar decisiones efectivas. Pues afirma Damasio:

«Con gran frecuencia, la vida real nos enfrenta con una mezcla mucho mayor de material gráfico y lingüístico. Nos enfrentamos a personas y objetos; a visiones, sonidos, olores, etcétera; a escenas de intensidades variables; y cualesquiera narraciones, verbales o pictóricas, que creamos para acompañarlas.»<sup>61</sup>

De modo que la razón y las emociones trabajan colaborativamente para percibir la espesura significativa y significativa que la realidad ofrece. A la realidad y sus dificultades se responde mediante ejercicios de razón lógica y al mismo tiempo, a partir del “color” que las emociones permiten incorporar para “calibrar” con suficiencia a los hechos a los que nos enfrentamos. La idea central de Damasio es que, según sus estudios neurológicos y conductuales, las emociones y la razón entran en una relación de espiral. Así nació su conocida hipótesis del “marcador somático”<sup>62</sup> que sostiene la idea que las emociones ayudan en el proceso de razonamiento, en vez de perturbarlo. En síntesis, Damasio sostiene que los marcadores somáticos ayudan a la deliberación de un sujeto al permitirle resaltar opciones peligrosas o favorables y a eliminarlas o hacerse de ellas rápidamente en la consideración consiguiente. Esta noción le permite a Damasio postular que el comportamiento personal y social efectivo, requiere que los sujetos formen especies de “teorías” adecuadas de su propia mente y de la mente de los demás, para adaptar respuestas a las situaciones y los acontecimientos. En síntesis, Damasio apuesta que una cabeza fría no siempre toma las mejores decisiones, ya que cuando se eliminan las

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 93.

<sup>62</sup> Cf. Ibid., p. 242 y ss.

emociones (si es que si pudiera hacer realmente) en el plano del razonamiento, la razón resulta más imperfecta, más que cuando las emociones nos juegan malas pasadas en nuestras comportamientos.

LeDoux, por su parte, en su trabajo sobre el aprendizaje y memoria de las emociones, demuestra a partir de experimentaciones en ratas que determinados daños cerebrales perjudican los procesos de transmisión del miedo y en la memorización de emociones. Comprobando también que la base neurológica cerebral es inherente a los procesos emocionales. Pero al mismo tiempo, se niega a afirmar que las estructuras neurológicas cerebrales sean definitorias del proceso emocional en su conjunto, pues piensa que la experiencia subjetiva de una emoción es un «terreno cenagoso para los científicos»<sup>63</sup>.

Afirma por otra parte que separar el cognitivismo y las emociones no es una vía positiva para reconocer la complejidad de relación entre estos procesos que se requieren mutuamente:

«El estudio experimental de la mente debería realizarse dentro de un marco que proyecte todo su esplendor. La división artificial entre cognición y el resto de la mente fue muy útil cuando nació el cognitivismo, y ayudó a establecer una nueva clase de planteamiento sobre la mente. Pero ya es hora de situar la cognición dentro de su contexto mental y reconciliar la cognición y las emociones en la mente. La mente tiene pensamientos y emociones, y el estudio de unos excluyendo otros nunca será totalmente satisfactorio.»<sup>64</sup>

Advierte LeDoux que la insistencia en la pura cognición para estudiar y comprender a las emociones ha significado en parte, eliminar de las emociones su pasión constitutiva. Esta tentativa cognitivista, según LeDoux, ha venido a “enfriar” el mundo de las emociones permitiendo que el proceso evaluativo se convierta en una vía demasiado racionalista de comprender las emociones, desdibujándolas y despojándolas de su calor inherente. Es decir, pensar que todas las emociones se pudieran activar por exclusivos pensamientos claros y distintos, contradice la evolución de las mismas. Pues las emociones no evolucionaron como sentimientos cognitivamente controlados, sino que evolucionaron como especializaciones de la conducta fisiológica pues las emociones fueron en su origen respuestas físicas y corporales que impelían a los sujetos a huir o a

---

<sup>63</sup> LeDoux, J., *Emotion, Memory and the Brain*, Scientific American, nº270, 1994, p. 57.

<sup>64</sup> LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op.cit. p.43.

quedarse ante determinadas circunstancias, sin que mediaran necesariamente cogniciones. Dice LeDoux a propósito de lo mismo:

«En el intento por traducir la pasión de una emoción en los pensamientos sobre ésta, las teorías cognitivas han convertido a las emociones en estados inertes y fríos de la mente. Al carecer de ruido y furia, las emociones como cogniciones no significan nada o, al menos, nada que sea emociones.»<sup>65</sup>

Este es un elemento interesante que nos llama la atención en la investigación de las emociones que realiza LeDoux. Si bien él no niega que la consciencia en muchas ocasiones acompaña –y que no determina– las emociones, la mayoría de las conductas que los sujetos realizan y las decisiones que toman, se regulan por lo que él denomina el “inconsciente emocional.”<sup>66</sup> Acudiendo a varios ejemplos basados en estudios empíricos, LeDoux demuestra que muchas emociones, respuestas o actitudes se activan automáticamente, sin ningún esfuerzo consciente. Esto significaría que los sujetos siguen sus intuiciones, sin tener que reparar en pensamientos que podrían aclarar sus reacciones o modificar sus conductas. Se confía en las emociones, como si se confiara de cualquier otro tipo de percepción, como la vista por ejemplo. Concluye entonces que la evaluación accesible conscientemente no puede ser el único modo de funcionar del cerebro emocional. Y aún más, que el resultado consciente podría basarse en estas intuiciones inexpresables (también denominadas instintos) más que en series específicas de declaraciones. Tal vez, esta sea la razón que explique porqué en varias ocasiones los sujetos que experimentan determinadas emociones o sentimientos, simplemente no pueden explicar el origen de su estado. Y por otro lado, es recurrente que muchas de las teorías de la evaluación dentro del estudio de las emociones, se concentrasen las más de las veces en la manifestación emotiva resultante, más que en las causas que la originan.

Una teoría científica que de algún modo intentó explicar la relación de las intuiciones en la dimensión emocional la encontramos en la teoría del cerebro tripartito de Paul D. MacLean<sup>67</sup>. Básicamente la teoría de los tres cerebros en uno de MacLean consiste en la idea que la evolución ha permitido el desarrollo de tres complejos cerebrales diferentes: el complejo reptiliano, el sistema límbico y el neocórtex. El cerebro reptiliano

---

<sup>65</sup> Ibid., p.47.

<sup>66</sup> Cf. Ibid., pp.61-74.

<sup>67</sup> Cf. MacLean, P.D., *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions*, Plenum Press, New York, 1990.

estaría constituido por el encéfalo y el cerebelo. Es el sistema cerebral encargado de controlar los comportamientos más básicos y más instintivos (equilibrio, respiración, latidos del corazón), y que funcionaría reaccionando a los estímulos directos. Por su parte, el sistema límbico<sup>68</sup> sería el encargado de originar los instintos y las emociones. Estaría formado por la amígdala, el hipotálamo y el hipocampo. Explicaría las emociones como respuestas instintivas, en términos de agradables y desagradables. Un elemento importante en la consideración del sistema límbico, es que a juicio de MacLean, no sería un sistema que pueda funcionar solo, sino que en estrecha relación con el neocórtex. El neocórtex, sería el sistema más evolucionado, en él se concentran los pensamientos, el razonamiento consciente y el habla. Es decir, el neocórtex sería la última etapa del desarrollo evolutivo del cerebro, convirtiéndose en la región que planifica, comprende lo que siente y coordina los movimientos. Es la región posibilitador del sentimiento, agregando reflexión sobre él y permitiendo los sentimientos sobre pensamientos, obras de arte, símbolos o imágenes.

Hoy en día la teoría del cerebro trino no es una teoría totalmente consensuada, en especial desde las neurociencias comparativas, y desde otros avances en neurociencias que han demostrado que las emociones no radican única y exclusivamente en un sólo sector del cerebro<sup>69</sup>. Sin embargo, dos son los elementos que quisiéramos destacar en la teoría de MacLean. Primero que nadie niega el aporte de MacLean en la comprensión del cerebro y su funcionamiento en términos evolucionistas y segundo, el haber introducido con suficiente evidencia que el cerebro posee interconexiones dentro de sí, explicando un funcionamiento complejo, relacionando aspectos instintivos y aspectos racionales. MacLean, en esta línea, intentó identificar la importancia del hipotálamo en la expresión emocional y la relevancia de la corteza cerebral en la experiencia emocional. Mostró que estas dos regiones están comunicadas de modo que las cualidades afectivas innatas están en estrecha relación con las cualidades cognitivas. El sistema del hipocampo sólo puede tratar la información de un modo burdo, y aun así, posee la capacidad de participar de un

---

<sup>68</sup> El concepto límbico como componente neural de la emoción fue introducido por James Papez en el año 1937. Papez consideraba la existencia de un circuito especial que denominaba “cerebro emocional”, configurado por una serie de núcleos que rodean al tálamo. Entre sus estructuras se encontrarían la amígdala, los cuerpos mamilares del hipotálamo, el hipocampo, el fornix, la corteza del cíngulo, el septum y el bulbo olfatorio. La teoría del sistema límbico como cerebro emocional se convertiría en el impulso y la referencia más importante para el estudio posterior de los componentes neuroanatómicos y funcionales de la emoción y de los sentimientos. Ver Papez, J., “A proposed mechanism of emotion”, *Archives of Neurology and Psychiatry*, 38, 1937, pp. 725-743; Iversen, S.; Kupfermann, I.; Kandel, E., “Estados emocionales y sentimientos”, en Kandel, E., Schwartz, J., Jessel, M. (editores), *Principios de neurociencia*, McGraw-Hill, Madrid, 2001, pp.982-997.

<sup>69</sup> Cf. LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op.cit. pp. 109-113



tipo de simbolismo que no es verbal. Este aspecto simbólico tendría, a juicio de MacLean, implicaciones significativas en la afectación emocional de los individuos, aunque no siempre lo puedan explicar.

Retomando el tema de la relación entre las posturas cognitivistas y fisiologistas en la comprensión de las emociones, tenemos el aporte de Daniel Goleman. Partiendo de una didáctica exposición sobre la manera como las emociones tienen lugar en el cerebro, detallando el funcionamiento y las reacciones en cadenas<sup>70</sup>, Goleman, muestra cómo es posible apropiarse de las emociones y conducirlas a través de lo que se denomina “Inteligencia Emocional”<sup>71</sup>. Goleman construye su propuesta teniendo como referencia a la experiencia: «todos sabemos por experiencia propia que nuestras decisiones y nuestras acciones dependen tanto –y a veces más– de nuestros sentimientos como de nuestros pensamientos.»<sup>72</sup> Evidentemente las emociones poseen vínculos con la más básicas formas de miedo, huida, autodefensa y protección ante el peligro, como aquellos medios a través de los cuales la evolución ha permitido a los seres humanos la supervivencia. En ese sentido, las emociones son impulsos, programas de reacción más bien automáticas y básicas, que están acompañadas por sus respectivos cambios biológicos corporales. Pero a su vez, consigna Goleman, estas predisposiciones básicas son moldeadas por las experiencias vitales y por el medio cultural en la que el sujeto se desenvuelve. De modo que las emociones tienen un correlato continuo desde las reacciones automáticas hasta la modificación de sus significados y manifestaciones provenientes desde el ambiente social y cultural en el que se desarrollan. Por otro lado, explica Goleman, las emociones tienen un papel hasta en las decisiones “más racionales”. Apoyado en los estudios de Damasio que comentábamos antes, sobre las lesiones en las conexiones entre la amígdala y el lóbulo prefrontal, los sujetos demostraron que si bien sus capacidades intelectuales permanecieron intactas, se vieron deterioradas las tomas de decisiones porque se vio afectado el acceso a su aprendizaje emocional. Separadas de los recuerdos emocionales y las experiencias previas, las valoraciones que realizaba ahora el neocórtex ya no desencadenaban las reacciones emotivas, adquiriendo un ánimo neutral, pues los estímulos y las respuestas no causaron más atracción ni rechazo.<sup>73</sup> La cuestión radical

---

<sup>70</sup> Cf. Goleman, D., *Inteligencia emocional*, op.cit. pp.44-70.

<sup>71</sup> El concepto de Inteligencia emocional fue introducido por primera vez en Peter Salovey y John Meyer, “Emotional Intelligence”, en *Imagination, Cognition and Personality*, 9, 1990, pp.185-211. Goleman se adhirió a las ideas de Salovey y Meyer, y gracias a su obra el concepto adquirió relevancia internacional.

<sup>72</sup> Goleman, D., *Inteligencia Emocional*, op.cit. p. 37.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, p.69.

para Goleman, es recuperar a las emociones en el comportamiento racional de los sujetos. Ello involucra la necesidad de realizar un control efectivo sobre las emociones y no la mera represión de sus manifestaciones, minusvalorando sus aportes a las decisiones y los comportamientos.<sup>74</sup> En la medida que damos paso al “color” que las emociones facilitan a los pensamientos, permitimos que ellas permeen las actitudes<sup>75</sup>. En ese sentido, las posibilidades que la actitud –y las creencias que la fundan–, es muy importante para obtener las visiones positivas que todo sujeto necesita para la proyección de su vida en las diferentes dimensiones en las que desarrolla su existencia. Por otro lado, la empatía como la posibilidad que las emociones brindan para ponerse en el lugar del otro es un aspecto fundamental en el comportamiento social, en la comunicación con otros y en las decisiones éticas<sup>76</sup>. De modo, que las emociones en todos estos aspectos integrados a la inteligencia de los sujetos, permiten vislumbrar que la adecuada promoción de su educación puede tener un valioso impacto en las relaciones familiares, sociales, políticas y laborales. El convencimiento de la educabilidad de las emociones de Goleman, lo conduce a observar programas de educación afectiva que permiten entre otras cosas, el conocimiento de sí mismo, la verbalización de los estados de ánimo y el entrenamiento de la comunicación de esos estados. Todos elementos claves de lo que se ha venido a denominar “alfabetización emocional”.<sup>77</sup>

Finalmente, quisiéramos destacar la perspectiva de Jon Elster. Haciendo gala de una multiplicidad de enfoques teóricos, Elster se dedica a explicar el papel de las emociones en la conducta humana. Evidentemente Elster no niega la importancia de la neurofisiología, de la neuroimagen y de la experimentación para el estudio de las emociones, sin embargo, argumenta que se puede aprender bastante más sobre las emociones si se tienen en cuenta a los grandes pensadores y escritores de todos los tiempos. Así recorre la temática de las emociones en Aristóteles, Jane Austen, Montaigne y Rochefoucauld, entre otros. Elster presta atención al modo como estos autores estudiaron a las emociones teniendo en cuenta el papel que ellas tienen en la comprensión de la motivación y en los comportamientos de las personas. Si bien en muchas ocasiones los factores viscerales pueden activar comportamientos e interferir en la capacidad de tomar decisiones, Elster se concentra en la idea que las emociones poseen una fuerte

---

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, pp.108-112.

<sup>75</sup> En línea con la propuesta de Seligman, M.E.P., *Learned Optimism*, *op.cit.*

<sup>76</sup> Cf. Goleman, D., *Inteligencia Emocional*, *op.cit.*, pp.176-187.

<sup>77</sup> Cf. Modzelewski, H., *La educabilidad de las emociones*, *op. cit.* pp.72-78.

conexión con aspectos cognitivos y culturales, ya que dice «en buena medida, las emociones se desencadenan por creencias.»<sup>78</sup>. Esta es, a nuestro juicio, la razón por la que Elster piensa que el estudio de las emociones requiere como imprescindible la consideración de aquellos filósofos que mejor han entendido la naturaleza de las emociones y que han develado los aspectos más sutiles de los fenómenos emocionales en la vida en sí misma considerada.<sup>79</sup> Elster postula que la dimensión visceral de las emociones puede ser intervenida por lo cognitivo vía creencias. En ese nivel, sugiere tres modos o formas de intervención:

- a) Un estado visceral se puede producir por una creencia.
- b) Una vez que el estado visceral se ha disparado, la respuesta visceral resultante puede ser modelada por una creencia superpuesta a la creencia original.
- c) La motivación puede poseer un objeto intencional, es decir, puede ser acerca de algo.<sup>80</sup>

Aplicando estos tres modos de intervención cognitiva, tenemos que una persona puede sentirse envidiosa con su vecino cuando se entera por rumores que ha ganado un viaje todo pagado a una isla paradisíaca en Hawaii (a) y, sin embargo, retrotraer o modificar ese estado emocional cuando se entera que ha sido un insidioso comentario falso, sintiendo ahora vergüenza por su envidia (b). Como se ve estos dos procesos de respuestas emocionales, tuvieron a su vecino como objeto intencional (c). De este modo, las reacciones emotivas poseen un componente cognitivo basado en creencias que constantemente están interviniendo en la aparición de los estados emocionales. Y cuando decimos creencia, no nos referimos a falsedades o mentiras, sino a constructos socioculturales que son inherentes a los estados emocionales<sup>81</sup>. Según Elster, estos factores culturales están presente siempre en el gatillo de las emociones. Las más de las veces estos factores inducen conceptos o creencias respecto a las emociones o aprueban o condenan determinadas manifestaciones. Estas creencias incubadas en la cultura se constituyen en el horizonte por medio del cual los individuos se desarrollan y socializan en el seno de una sociedad en particular. Las creencias en este sentido no son baladí para la vivencia de las emociones. El aspecto cognitivo de las creencias, es un elemento que

---

<sup>78</sup> Elster, J., *Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*, Trad. J. Francisco Álvarez y Adriana Kiczkowski, Paidós, Barcelona, 2001, p.14.

<sup>79</sup> Cf. Elster, *Alquimias de la mente*, op. cit. p. 500.

<sup>80</sup> Cf. Elster, J., *Sobre las pasiones*, op.cit. p.14.

<sup>81</sup> Nos referimos al tema de las creencias en el apartado 4.2 de este trabajo.

no se puede dejar de lado cuando se quiere comprender las emociones en toda su amplitud.<sup>82</sup>

Por otro lado, la perspectiva de Elster propone una lectura de esta intervención cognitiva, permitiendo la distinción de un todo continuo en estos procesos emotivos y motivacionales:

«En un extremo tendremos los estados no cognitivos o puramente viscerales como el dolor, la somnolencia, etc. A continuación nos encontramos con estados que tienen objetos intencionales, pero ningún otro aspecto cognitivo que los conforme; son casos como los del hambre, la sed y el deseo sexual. Después vienen las ansias que tienen objetos intencionales y que también pueden involucrar otros aspectos cognitivos. A continuación aparecen las emociones, que con frecuencia presuponen las tres formas de los aspectos cognitivos. Y, en el otro extremo continuo, nos encontramos con los estados motivacionales, que no implican ninguna visceralidad ni excitación, como ocurre en el caso de la tranquila decisión de sacar un paraguas porque pensamos que lloverá y no queremos mojarnos.»<sup>83</sup>

Esta relevancia de los factores cognitivos en las emociones es lo que hace que Elster visualice que el estudio de las emociones humanas se vea limitada cuando se restringe al estudio experimental y observacional con los animales. Las emociones humanas, a partir de sus complejas relaciones con lo cognitivo, poseen un estatus que con dificultad se puede rastrear en el comportamiento animal.<sup>84</sup> Esta complejidad cognitiva la describe Elster, diferenciando diferentes formas de creencia y cogniciones a la hora que las emociones se activan: (1) Creencias –acertadas como erróneas– acerca de las propias emociones, (2) creencias acerca de las emociones de otras personas, (3) creencias acerca de las motivaciones de otras personas, (4) creencias acerca de las creencias de otras personas, (5) creencias probabilísticas, (6) creencias contrafactuales y subjuntivas y (7) creencias “como si”<sup>85</sup>. Para todas estas creencias presentes en las emociones, es clave no sólo el reconocimiento consciente, sino además la interpretación que necesariamente debe acompañarlas. Es decir, si interpretamos aquellas creencias de un modo diferente, es evidente que sentiríamos determinadas experiencias emocionales de manera diversa. De este modo, las creencias sobre las propias emociones (1), colaboran en la conciencia de las emociones cuando se manifiestan y por los mismo, gracias a ello, se hace probable la

---

<sup>82</sup> Cf. *Ibid.*, p.17.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>85</sup> Cf. Elster, J., *Alquimias de la mente*, op.cit. p.309.

modificación de emociones no adecuadas en contextos sociales específicos. Las creencias acerca de las emociones de otras personas (2), las motivaciones de otras personas (3), y las creencias de otras personas (4) incluyen las disposiciones emotivas que se constituyen en emociones de segunda persona (o metaemociones como denomina Elster) dentro de un repertorio intersubjetivo, social y cultural que les da sentido: «Sino pertenece al repertorio conceptual de la cultura en cuestión, no puede ser conscientemente reconocida. La cultura, por consiguiente, actúa como modificadora (ya sea como amplificadora o como freno) de las emociones.»<sup>86</sup> Las creencias probabilísticas (5), son aquellas que provocan emociones sobre la base de experiencias imaginadas, es decir, que pueden ser posibles como no, pero que del mismo modo configuran emociones específicas en tan diferentes campos como el artístico y el literario.<sup>87</sup> Mientras que las creencias contrafactuales (6), en la misma línea imaginativa y artística literaria, permiten la empatía como posibilidad de ponerse positivamente en el lugar del otro, tal como muestra la expresión recurrente “pude haber sido yo”. Mientras que las creencias “como si” (7), se constituyen en lo que se denomina la mimesis, que en términos literarios o artísticos permiten crear analogías de la naturaleza o del mundo. Se destaca el hecho que si bien se trata de ficciones y que podrían nunca ser realidades concretas, de igual manera originan emociones.

Elster todavía va más allá en su caracterización de las emociones prestando atención a la motivación de las personas sobre la base de las emociones<sup>88</sup>. Nuestro autor piensa que muchas emociones requieren cumplimiento.<sup>89</sup> Estas emociones en el mundo de la política por ejemplo, emergen como corolario ante determinadas injusticias o zozobras democráticas. Emociones que terminan constituyéndose muchas veces en el origen de acciones específicas para la transformación de los hechos. En la medida que las emociones son respuestas a las creencias de los sujetos se les puede distinguir como emociones concretas y emociones disposicionales: «Las emociones concretas son emociones de ira, miedo, alegría y similares. Las disposiciones emocionales son propensiones a tener emociones concretas (por ejemplo, la irascibilidad, la pusilanimidad o el buen humor).»<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> Ibid., p.318.

<sup>87</sup> Cf. Ibid., p.320.

<sup>88</sup> Estudiamos el tema de la motivación en el apartado 6.2.

<sup>89</sup> Cf. Ibid., p.323.

<sup>90</sup> Ibid., p. 297.

No deja de ser interesante esta idea de la disposición. Pues nos abre un camino de reflexión importante respecto a las emociones desde un punto de vista ético. En primer lugar, porque teniendo en consideración a las creencias como elemento consciente y razonado, nos permite identificar a los sentimientos como “predisposiciones”. En este orden cosas, Kant en su *Metafísica de las Costumbres* aborda la dimensión afectiva a través del concepto de «prensiones estéticas»<sup>91</sup>. Para Kant, existe una mediación entre la norma universal y la acción particular constituida por ciertas disposiciones para lo moral que condicionan el ánimo para la receptividad de la ley moral. Los deberes de virtud siendo principios prácticos- morales, toman en consideración la naturaleza humana, esto es, las condiciones subjetivas en la aplicación de la ley moral<sup>92</sup>. Dichas condiciones expresan un especial sentido del «carácter disposicional»<sup>93</sup>. Se hace explícita la importancia de las disposiciones morales en especial la del sentimiento moral unido a la conciencia moral a la hora de condicionar el ánimo para la receptividad de las normas morales. A partir del despliegue de estas disposiciones y del fortalecimiento de una voluntad dispuesta a acatar los dictados de una razón práctica, cobra sentido hablar en términos de desarrollo moral y cultivo de la virtud<sup>94</sup>. Las prensiones estéticas de la receptividad de ánimo para los conceptos del deber contienen aquel carácter disposicional: el sentimiento moral, la conciencia moral (razón práctica que muestra al hombre su deber, absolviéndolo o condenándolo), el amor al ser humano y el respeto por sí mismo. El poseer dichas disposiciones para Kant no es un deber pues son inherentes a toda persona. Ellas posibilitan atender la obligación moral determinando la máxima para la acción. La introducción de las disposiciones morales como prensiones estéticas permite pensar un concepto de deber moral que no requiere exclusivamente ser apropiado por vía imperativa, sino que de hecho, involucra un agente mediador entre la representación de la ley y el querer concreto. Dicho agente mediador es la receptividad del ánimo a partir de la existencia necesaria de una conciencia moral y del sentimiento moral en todo ser humano. Desde esta perspectiva mediadora es sugerente pensar que la

---

<sup>91</sup> Kant, I., *La Metafísica de las Costumbres*, Trad. y ed. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1999, p. 253 y ss.

<sup>92</sup> Cf. Torralba J.M., “Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía.”, *Methodus Revista Internacional de Filosofía Moderna*, II, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2007, p. 14.

<sup>93</sup> En la segunda crítica esta disposición había sido definida por Kant como «el modo de pensar práctico, consecuente según máximas invariables», es decir, como un ejercicio ético que se dispone a partir de razones coherentes que conducen a la consecuencia de un actuar moral coherente. Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Trad. y ed. E. Miñana y Villagrasa - M. García Morente, Sígueme, 1994, p. 184.

<sup>94</sup> Cf. Ocampo, R., “Kant: una mirada del desarrollo moral en sentido pragmático”, en *Praxis Filosófica*, N°18, Ene-Jun, Universidad del Valle, Colombia, 2004, p. 85.

exigencia de cumplir el deber por el deber, es posible realizarla no sólo acogiendo el deber como una fría obligatoriedad. Kant nos abre con ello a la posibilidad de pensar que el cumplimiento de los imperativos y las normas morales, puede estar acompañado por la belleza que implica cultivar sentimientos morales como el amor al prójimo y respeto por sí mismo.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Se puede consultar más respecto este tema en Almonacid, C., *El lugar de las prenociones estéticas en la ética kantiana: el papel de los sentimientos morales en la receptividad del deber ético*, EAE, Saarbrücken, 2013. Ver también, Conill, J. “Estética y pragmática de la libertad” en *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2010, pp. 41-49

## **Capítulo 2: Emociones y sentimientos. Distinguir sin separar**

Hasta ahora en el desarrollo de nuestro trabajo hemos referido indistintamente a emociones y sentimientos. No hemos establecido diferencias para expresarnos respecto a estos dos procesos afectivos, cuyas fronteras fenoménicas y comprensivas están tan unidas y al mismo tiempo tan difusas, que se convierte en un verdadero desafío saber de qué hablamos cuando decimos emociones y de qué hablamos cuando decimos sentimientos. Por ello hemos decidido referirnos a emociones y sentimientos sin hacer hasta ahora distinciones, principalmente porque en la bibliografía que hemos consultado percibimos que a veces estos conceptos se usan indistintamente como sinónimos y otras veces, se usa exclusivamente emociones y se descarta hablar de sentimientos. Sumado a ello, dada la complejidad del fenómeno que nos ocupa, resulta muy difícil encontrar unanimidad respecto a las posibles definiciones tanto de emoción como de sentimiento.

Sin embargo, para poder seguir avanzando en nuestro trabajo, se vuelve un imperativo metodológico de gran importancia intentar establecer un marco conceptual que nos permita hacer distinciones, pues, al menos desde un punto de vista intuitivo, percibimos que emociones y sentimientos no son lo mismo. Obviamente, no está dentro de nuestras expectativas resolver de una vez los entretres conceptuales que se gestan en las investigaciones y los estudios dedicados a las emociones y los sentimientos. Sólo nos anima obtener para el desarrollo de nuestro trabajo ciertas claridades, que nos allanen el camino para el tratamiento ético y fenomenológico posterior que queremos dar al tema afectivo, tan importante en el comportamiento humano.

### **2.1.- Emociones y sentimientos dentro de un todo continuo**

Para hacernos una idea de la complejidad de la tarea a la que nos queremos dedicar en este capítulo, consideremos a Kleinginna Paul y Kleinginna Anne<sup>96</sup> quienes desde la psicología recopilaron más de cien definiciones de emoción a partir de las cuales perfilaron once categorías en las que se pueden agrupar las diferentes formas de conceptualizar la emoción y que brevemente se resumen en:

---

<sup>96</sup> Cf. Kleinginna, P.R., Jr y Kleinginna, A.M., "A categorized list of emotion definitions with a suggestion for a consensual definition", en *Motivation and Emotions*, Vol. 5, N°4, 1981, pp. 345-379.



1. La categoría afectiva, que enfatiza los aspectos subjetivos o experienciales y engloba definiciones que acentúan la importancia del sentimiento, la percepción del nivel de activación fisiológica y su dimensión hedónica (placer-displacer).
2. La categoría cognitiva que reúne aquellas definiciones basadas en los aspectos perceptivos, de valoración situacional y de catalogación de las emociones. Son por tanto, los aspectos cognoscitivos como elementos capitales de la emoción. Lo que Lazarus define como los productos de la interpretación por parte del individuo de los aspectos cambiantes de un momento a otro de sus valores y compromisos más apreciados.
3. La categoría de los estímulos elicidores emocionales, es decir, la acentuación de los estímulos externos como desencadenantes de la emoción, como respuestas emocionales que pueden ser innatas o aprendidas.
4. La categoría fisiológica que pone de relieve la vinculación y dependencia de los procesos emocionales a la estructura corporal y cerebral. Como hemos visto, algunas de las investigaciones en neurociencia hacen hincapié en este enfoque más fisiologista.
5. La conceptualización emocional expresiva, que enfatiza la dimensión expresiva y que es observable externamente, los patrones musculo-esqueléticos faciales o la gesticulación.<sup>97</sup>
6. La categoría disruptiva, que comprende las emociones como activadores de desorganización y disfunción, ligadas principalmente a los elementos viscerales y vegetativos característicos de la emoción.
7. La categoría adaptativa, que aparece como contraria a la disruptiva y enfatiza el papel organizador y funcional de las emociones. Siguiendo corrientes darwinistas, se afirma que las emociones han contribuido a los procesos de adaptación y supervivencia de la especie humana.
8. La categoría multifactorial que incluye el mayor número de definiciones, y enfatizan la multidimensionalidad de las emociones, que incluye fenómenos afectivos, cognitivos, fisiológicos y conductuales que lo determinan.
9. La conceptualización restrictiva define la emoción por contrastación y diferenciación de este proceso frente a otros procesos psicológicos con los que interactúa.

---

<sup>97</sup> Cf. Darwin, Ch., *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

10. La categoría motivacional, que es en algunos aspectos contraria a la anterior y plantea el solapamiento entre los procesos emocionales y los motivacionales. Las emociones como principal agente motivador, pues “activan” motivaciones y por ende acciones.
11. La categoría escéptica cuestiona la importancia y utilidad de la emoción. Basados en el inmenso desacuerdo en psicología, en diferentes ciencias biológicas y filosóficas a la hora de establecer definiciones que consensuen ideas a la hora de estudiar las emociones.

Kleinginna y Kleinginna ofrecen a partir de este panorama su propia propuesta de definición, tratando de encontrar una redacción que reúna esta variedad de enfoques y posibilidades:

«Un complejo conjunto de interacciones entre factores subjetivos y objetivos, mediadas por sistemas neuronales y hormonales que (a) pueden dar lugar a experiencias afectivas como sentimientos de activación, agrado, desagrado; (b) generar procesos cognitivos tales como efectos perceptuales relevantes, valoraciones, y procesos de etiquetado; (c) generar ajustes fisiológicos generalizados respecto a las condiciones que los gatillan y (d) dar lugar a una conducta que es frecuentemente, pero no siempre, expresiva, dirigida hacia una meta, y adaptativa.»<sup>98</sup>

Cómo se ve, es una complejidad y una gran dificultad el intento de hacer congruentes estas categorías conceptuales tan diversas. Son tantos los presupuestos, que alcanzar una definición con la idea de reunir todos los enfoques resulta una auténtica utopía. Ni qué decir tiene encontrar coincidencias entre los diferentes autores que hasta ahora hemos trabajado. Es evidente que cada uno de los enfoques conceptuales de las emociones y los sentimientos a los que adhieren los diferentes investigadores están asociados a la pertinencia de sus propias investigaciones. No obstante, podemos arriesgarnos a determinar que en general se repiten algunas nociones que están presentes en forma recurrente e independiente a sus acentuaciones en cada caso:

- a) Estamos ante un mismo proceso que de manera general podemos llamar afectivo.
- b) Este proceso afectivo posee un sustrato fisiológico-corporal, y al mismo tiempo posee factores cognitivos que lo moldean a través de pensamientos, creencias, valoraciones y conceptos.

---

<sup>98</sup> Kleinginna y Kleinginna, op. cit. p.355. La traducción es nuestra.

- c) El proceso afectivo se constituye en un sistema de respuesta ante estímulos, tantos internos como externos. Respuestas que a veces son automáticas y otras veces, incluyen decisiones volitivas.
- d) Dentro del proceso afectivo se desarrollan respuestas emocionales inconscientes pero también respuestas emocionales conscientes.
- e) El proceso afectivo además de venir determinado biológicamente, posee determinaciones culturales que configuran sus expresiones y significados.
- f) El proceso afectivo en general es una experiencia subjetiva en términos de intimidad personal, pero también es una experiencia de exterioridad, donde el carácter social es un aspecto a considerar.

En consecuencia, requerimos hacer opciones sobre autores y sus propuestas para tratar de comprender del fenómeno de las emociones y los sentimientos que nos faciliten la reflexión ulterior en los capítulos siguientes. Y lo más importante, para tratar de sugerir a través de las fuentes escogidas, la necesidad de considerar a las emociones y los sentimientos en su relevancia ética. Ahora bien, desde una perspectiva interdisciplinaria, pensamos que hoy no es posible obviar la información que de las ciencias se obtiene. En especial hay que tener en cuenta a las neurociencias, pues nos han permitido incrementar nuestro conocimiento de los mecanismos cerebrales, hormonales y de neurotransmisores implicados en el fenómeno afectivo de la emoción y el sentimiento. Como obviamente no podemos abarcar todo el flujo de información y conocimiento que de estas ciencias emanan, queremos tener en cuenta especialmente las posturas acerca de las emociones y los sentimientos que se pueden encontrar en textos que pertenecen a Joseph LeDoux, Antonio Damasio y Jon Elster. La razón por la que escogemos a dichos autores es porque, a nuestro juicio, logran combinar descubrimientos neurocientíficos con perspectivas filosóficas en el caso de los dos primeros y perspectivas sociológicas y filosóficas en el caso del tercero. Los tres –nos parece– logran proponer estudios bastante completos y sugerentes respecto a los procesos afectivos en términos biológicos fisiológicos, pero también en términos cognitivos, sociales y culturales.

Un primer elemento fundamental para ordenar nuestra presentación es poseer un marco general de comprensión que sea acorde al complejo fenómeno de las emociones y los sentimientos y que, al mismo tiempo, nos permita considerar estos procesos dentro de una misma referencia. Este marco ya queda entredicho cuando nos referimos a las emociones como “un” fenómeno, en singular.

Jon Elster, nos ayuda a formular un principio rector dentro del fenómeno afectivo que queremos estudiar. Según Elster cuando hablamos de emociones y sentimientos estamos ante un *proceso continuo*,<sup>99</sup> que va desde emociones primarias que se constituyen en verdaderos estados viscerales, respuestas automáticas ante estímulos, en donde el compromiso cognitivo es mínimo y la intervención sociocultural prácticamente inexistente –como por ejemplo, el temor ante un peligro, la ira, o el asco– hasta emociones que se constituyen en estados motivacionales, donde la reactividad corporal es escasa, pero el compromiso cognitivo es máximo y los aprendizajes culturales determinantes –cómo por ejemplo el amor o la compasión–. La principal variable, que marca el paso en este proceso desde la reactividad corporal automática hasta las emociones como estados motivacionales, la constituye el “saber, sentir o percibir un estado y que por tanto se hace cabalmente consciente”, es decir, lo que aquí entenderemos como sentimientos. Obviamente, en dicho proceso continuo cabe establecer algunas distinciones entre emociones y sentimientos que sólo nos sirven para efectos de comprensión epistemológica, pues en la realidad del fenómeno afectivo emociones y sentimientos no son manifestaciones separadas, ni siempre son distinguibles como si se pudiera hacer una disección certera. Esta idea es la que nos sugiere Damasio al expresar:

«Una razón por la que distingo entre emoción y sentimiento tiene que ver con una intención de investigación: con el fin de comprender todo el conjunto de fenómenos afectivos, es útil desmenuzar sus componentes, estudiar operaciones y discernir de qué manera dichos componentes se articulan en el tiempo. Una vez consigamos la comprensión deseada, o al menos parte de ella, es de igual importancia volver a ensamblar las partes del mecanismo, de modo que podamos contemplar el todo funcional que constituyen.»<sup>100</sup>

Como podremos percibir, los autores consultados nos mostrarán que emociones y sentimientos están tan entremezclados que se complementan, y que al contrario de una convicción bastante arraigada, no siempre contradicen el razonamiento sino que muchas veces lo favorecen, especialmente cuando las consideraciones lógicas no son suficientes.

---

<sup>99</sup> Cf. Elster, J., *Sobre las pasiones*, op.cit. p.14-15. La misma idea de proceso continuo se repite en Damasio, *En busca de Spinoza*, op. cit. p. 32.

<sup>100</sup> Damasio, A., *En busca de Spinoza*, op. cit. pp. 130-131.

## 2.2.- Las emociones

Las emociones, siguiendo a los autores que proponemos, se distinguen principalmente en dos niveles. Uno que se denomina en general como “emociones primarias”, donde las respuestas a los estímulos son más bien automáticas y mucho más instintivas. Y “emociones secundarias”, en el que el componente cognitivo y social adquiere una mayor relevancia<sup>101</sup>. Veamos esto a continuación.

### 2.2.1.- Emociones primarias

Las emociones en términos generales y en un lugar evolutivamente previo, emergieron en los seres humanos como respuestas automáticas ante determinados estímulos que se presentaban a los *homínidos*. En términos de supervivencia estas reacciones emotivas les permitieron adaptarse a un mundo adverso y competitivo. La naturaleza diseñó estas formas de vida con dispositivos para resolver, con un nivel de rapidez instintiva, los problemas básicos de la primigenia existencia.

En la base de la emoción así entendida, se puede identificar una base primitiva de valoración, esto es, un grado de positividad o negatividad a través de las cuales se pueden diferenciar los estímulos en virtud de las respuestas físicas que suscitan, ya sea porque benefician o perjudican el proceso de supervivencia. En este sentido, emergen los comportamientos asociados a las simples reacciones de placer y dolor, que suscitan reacciones corporales más bien automáticas entre la calma y/o la agresión. Así en el caso de dolor por ejemplo:

«Tales acciones incluyen la retirada de todo el cuerpo, o de una parte de éste, del origen del problema si dicho origen es externo e identificable; la protección de la parte del cuerpo

---

<sup>101</sup> Cabe considerar que incluso esta categorización de emociones primarias y secundarias no tiene unanimidad, pues no es el único modo de aprehender la tipología compleja de las emociones. En general, sucede inevitablemente que en las diferentes propuestas se logra captar con mayor precisión algún elemento del paisaje de la emoción, y no siempre su total complejidad. Ortony y otros, por ejemplo, clasifican las emociones dependiendo si son causadas por hechos, agentes y objetos. Cf. Ortony, A., Clore, G. y Collins, *La estructura cognitiva de las emociones*, op.cit., p.22 y ss.; mientras que otros como Jon Elster, ante el desacuerdo de los especialistas sobre cómo entender el tema de las emociones, derechamente prefiere apuntar al sentido común: “profundizo hasta un nivel intermedio, de sentido común, que no prejuzga cuáles han de ser las respuestas finales. Como me intereso principalmente por las consecuencias de las emociones, no tengo por qué profundizar en las cuestiones relacionadas con sus orígenes, una tarea para la que tampoco estoy facultado, de todos modos.» Elster, J., *Alquimias de la Mente*, op.cit.p. p.296. A nosotros nos anima la certeza que por algún lugar tenemos que comenzar.

afectada (sostener una mano que ha sido herida, apretarse el pecho o el abdomen); y expresiones faciales de alarma y sufrimiento.»<sup>102</sup>

Sumado a ello, existe una serie de respuestas invisibles, que se organizan por el sistema inmune, que incluyen aumento de cantidad de glóbulos blancos en la sangre y en la producción de sustancias químicas como las citoquinas que colaboran en la resolución del problema dentro del cuerpo, para reparar el tejido dañado. Algo parecido sucede con el polo inverso: el placer que emerge cuando el organismo funciona correctamente y el uso de la energía es el adecuado y positivo. Es entonces cuando se activa el acercamiento a otros. El cuerpo se relaja y se produce una abertura, las facciones del rostro se muestran relajadas, manifestando confianza y bienestar.

Este nivel tan básico de respuesta emotiva, es propia de cualquier organismo vivo, por sencillo que éste sea. Aunque en organismos tan básicos la probabilidad de sentir esos comportamientos sea baja o derechamente nula. Los autores consultados admiten que esta primera forma emocional como respuestas innatas, constituyen lo que se denomina “emociones básicas”<sup>103</sup> o “emociones primarias”<sup>104</sup>. En suma estas emociones, dependen del circuito límbico y responden a determinados estímulos del mundo externo, de nuestro cuerpo, o en combinación de ambos. Estas emociones básicas además estarían definidas por determinadas expresiones faciales universales, pues, se dice, son las mismas en muchas culturas.<sup>105</sup>

No existe pleno acuerdo entre los autores respecto a cuáles serían estas emociones básicas. Por ejemplo, Sylvan Tomkins planteó la existencia de ocho emociones básicas: interés, sorpresa, alegría, ira, miedo, aversión, vergüenza y angustia.<sup>106</sup> Paul Ekman ofrece una lista menor de emociones básicas que incluyen expresiones faciales

---

<sup>102</sup> Damasio, A., *En busca de Spinoza*, op. cit, p. 36.

<sup>103</sup> Cf. LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op.cit. p. 124. Cabe destacar que autores como Ortony, Clore y Collins no están de acuerdo en la identificación de emociones básicas, porque a su juicio no es posible determinar que dichas emociones tengan un carácter universal, pues siempre se verán determinadas por el medio cultural en las que emergen o porque no se puede identificar que realmente aparezcan primero en el complejo proceso afectivo. En ese sentido y a su juicio, la búsqueda y la postulación de emociones básicas está más motivada por una ilusión que por la realidad del fenómeno de las emociones. Recordemos por supuesto que estos autores defienden una estructura cognitiva esencial en su estudio de las emociones, y que lo más pueden admitir es que existen emociones menos complejas en cuanto a su especificación y en cuanto a sus condiciones cognitivas desencadenantes. Cf. Ortony, A., Clore, G. y Collins, A., *La estructura cognitiva de las emociones*, op.cit., pp.31-36.

<sup>104</sup> Cf. Damasio, *El error de Descartes*, op. cit. 189-193.

<sup>105</sup> Recordemos en este sentido las posiciones de Ekman y Tomkins, mencionados más arriba.

<sup>106</sup> Tomkins, S., *Affect, imagery, consciousness*, Springer, New York, 1962. Citado por LeDoux, J., *El Cerebro Emocional*, op. cit. p. 124.

universales, tales como: sorpresa, felicidad, ira, miedo, aversión y tristeza<sup>107</sup>. Como se puede apreciar, estas listas y otras que se han intentado diseñar, tienen dificultades para no confundir, pues un ejercicio de reflexión desde un sentido común solamente, no siempre se llega a estar de acuerdo con las propuestas. Por ejemplo, ¿Hasta qué punto podemos estar de acuerdo en concebir la vergüenza o la alegría como emociones básicas e instintivas si responden las más de las veces a estímulos sociales? ¿Qué decir de la felicidad, que por sí sola es una noción que difícilmente parece estar ligada a factores instintivos? De todos modos y más allá de estas controversias, la idea de fondo respecto a comprender las emociones en un sustrato básico más ligado a instintos y respuestas automáticas, nos ayuda a establecer una diferencia en la que podemos agrupar una serie de manifestaciones afectivas que se dan a este nivel que identificamos como básico. Es resumen, Morgado expresa:

«En su más remoto origen las emociones no eran otra cosa que respuestas instintivas simples, es decir, puros tropismos que los animales emitían para huir de cualquier situación peligrosa o para acercarse a aquello que representa beneficio, fuese comida, calor, sexo, etc.»<sup>108</sup>

Un aspecto que quisiéramos tener en cuenta aquí es bastante conflictivo en los estudios de las emociones por parte de los neurocientíficos. Se refiere al problema de hasta qué punto es posible hablar de respuestas instintivas en el ser humano, entendida como la no existencia de ningún compromiso cognitivo presente en una respuesta emocional básica. La evolución del cerebro ha otorgado estas respuestas emocionales para la supervivencia y efectivamente podemos advertir que persisten como medio de defensa automática en el organismo. Ahora bien, ¿es posible en el momento de la evolución en el que nos encontramos retrotraer totalmente las emociones básicas al estadio originario en el que emergieron? Damasio, por ejemplo, piensa que no. Pues, para él los seres humanos no están necesariamente conectados emocionalmente para tener miedo a osos, a las águilas o a las serpientes. Admite por supuesto que sí estamos conectados para responder a una emoción de una manera que no llama instintiva, sino “preorganizada”.<sup>109</sup> Según Damasio, el ser humano responde a partir de unas

---

<sup>107</sup> Cf. Ekman, P., “Expression and nature of emotion” en Rorty, A. (Ed), *Explaining emotions*, University of California Press, 1980. Citado por LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op.cit. p.124.

<sup>108</sup> Morgado, I., *Emociones e inteligencia social. Las claves para una alianza entre los sentimientos y la razón*, Ariel, Barcelona, 2007, p. 23.

<sup>109</sup> Cf. Damasio, A., *El error de Descartes*, op. cit. p. 190.

determinadas características que incluyen tamaño (como en los animales grandes); la envergadura grande (como las águilas en vuelo); el tipo de movimiento (como en el caso de las serpientes), y así determinados sonidos o determinadas configuraciones del cuerpo (como en el dolor que se siente en un ataque al corazón). La cuestión es que estas categorías incluyen algún tipo de procesamiento cognitivo por básico que fuese. Es decir, dichas características que si bien podrían no incluir el cabal reconocimiento de un oso, un águila o una serpiente, son procesadas y después detectadas por el sistema límbico del cerebro, permitiendo una respuesta consecuente. Por este motivo, los núcleos neuronales asociados a la amígdala cerebral poseen, según Damasio, una “representación disposicional”<sup>110</sup> innata que dispara la promulgación de un estado corporal de la emoción miedo, que termina por alterar el estado cognitivo cabalmente.

Lo que está en juego en este problema es lo que se conoce como la concepción evaluadora de la emoción, que se convierte en el punto que confronta a las corrientes fisiologistas y las corrientes cognitivas respecto a la emoción. Mientras las corrientes más fisiologistas anulan dentro de su concepción la cognición evaluadora, reduciendo las emociones primarias a estados reactivos, instintivamente puros y determinados por su componente corporal, las corrientes cognitivas, por su parte, afirman que no existe respuesta emotiva que no incluya algún ejercicio cognitivo evaluativo. El punto en cuestión parece zanjarlo LeDoux identificando, gracias a sus investigaciones, dos caminos por medio de los cuales el cerebro procesa los estímulos que provocan la emoción primaria.<sup>111</sup> En uno de esos caminos, las emociones siempre van precedidas y provocadas por una cognición. Es el proceso que va del tálamo al neocórtex (que es la parte “pensante” del cerebro) y del neocórtex a la amígdala. Allí el organismo recibe una señal, en forma de creencia o representación, para después reaccionar emocionalmente. Sin embargo, existe un camino secundario que conduce al estímulo desde el tálamo a la amígdala, saltándose el neocórtex, provocando una reacción emocional que es “directo y sucio”, utilizando una expresión de Elster.<sup>112</sup> Este hecho del camino secundario en el proceso de activación emocional es fascinante pues sugiere que algunas respuestas emocionales pueden producirse sin el concurso cognitivo y, por tanto, sin responsabilidad del pensamiento, razonamiento ni conciencia. ¿Por qué el cerebro puede estar organizado así? La respuesta sólo es posible encontrarla desde una perspectiva evolutiva. Según

---

<sup>110</sup> Cf. Ibid., p. 191.

<sup>111</sup> Cf. LeDoux, *El cerebro emocional*, op.cit. pp. 179-184

<sup>112</sup> Cf. Elster, J., *Alquimias de la mente*, op.cit.p.325.



LeDoux, este camino secundario es el original en los albores de la evolución humana donde las proyecciones sensoriales poseían en ese momento una rudimentaria conexión con las zonas corticales, siendo estas relaciones muy débiles sino inexistentes y «como consecuencia, es posible que la vía talámica directa hacia el núcleo amigdalino de los mamíferos sea un vestigio evolutivo, una especie de apéndice cerebral»<sup>113</sup>. Este vestigio evolutivo tal vez se ha mantenido por una razón funcional y sencilla: demora menos tiempo y en consecuencia, hace mucho más eficaz la respuesta emotiva de este orden cuando el organismo se enfrenta a su supervivencia, cuando no puede “demorar” realizando “elucubraciones” cognitivas.

Este descubrimiento, obviamente pone en tela de juicio los argumentos de los teóricos evaluativos (*appraisal theory*), es decir, aquellos que señalan que la cognición es una condición necesaria para la emoción. Y seguidamente parece que estamos dando un punto a favor a las posturas fisiologistas que no incluyen a los procesos cognitivos en su manera de comprender a la emoción. Sin embargo, no es nuestra intención dirimir esta confrontación teórica, pues para los fines que aquí nos ocupan, sobre la base del principio que hemos establecido como marco al hablar de “un proceso afectivo continuo”, que existan emociones más bien instintivas en las que no exista mayor presencia cognitiva, no nos obliga a descartar la presencia de lo que se ha denominado “emociones secundarias” en las que el compromiso cognitivo aumenta y los factores sociales se vuelven preponderantes.

### 2.2.2.- Emociones secundarias

Cómo ya hemos visto las emociones en su primer momento evolutivo se entienden como programas complejos de acciones reactivas ante determinados estímulos. Dichas reacciones se llevan a cabo en nuestro cuerpo, manifestándose en determinadas facciones y posturas corporales, incluyendo cambios viscerales en el medio interno en el que se desencadenan.

Ahora diremos que estas emociones se pueden completar con un programa cognitivo cabal que incluyen ciertas ideas, creencias y pensamientos que pueden originar emociones por un lado y pueden motivar acciones coherentes a los estímulos que los

---

<sup>113</sup> LeDoux, J., *El cerebro emocional*, p. 181.

provocan, por otro. En general, este “añadido” cognitivo es lo determinante para identificar lo se ha venido a denominar “emociones secundarias”.

Son dos perspectivas por las que se suele hablar de emociones secundarias. Por un lado, como lo expresa LeDoux, las emociones secundarias son el resultado de fusiones o mezclas de las emociones primarias. Así por ejemplo, la ansiedad sería una emoción secundaria porque combina el miedo con emociones como el interés, la rabia o la agitación.<sup>114</sup> Esta mezcla de emociones primarias conforman emociones de un orden superior y se considera como el resultado de un proceso típicamente cognitivo. En la medida que estas emociones se vuelven derivadas, difieren de las reacciones emotivas de cualquier otra especie, pues sólo los seres humanos pueden realizar este ejercicio cognitivo de “mezcla emotiva”.

La otra manera de hablar de emociones secundarias es la que propone Antonio Damasio, cuando explica las emociones en consideración a las deliberaciones o consideraciones cognitivas que se realizan a través de imágenes mentales organizadas en un proceso de pensamiento.<sup>115</sup> Nosotros quisiéramos utilizar este segundo modo de comprender las emociones secundarias, principalmente porque nos parece marca más esencialmente la diferencia entre emociones primarias y secundarias dentro del proceso afectivo.

Las emociones secundarias entonces, incluyen una intencionalidad bien definida, es decir, poseen un objeto al que se dirigen claro e identificado y no simples características generales a las que nos referimos antes. Por otra parte, incluyen una evaluación cognitiva del contenido que determina el acontecimiento que las provoca. Por ejemplo, si el lector se enfrentase a una situación de pérdida y fallecimiento de un ser querido, se dispararían la tristeza y la congoja, acompañada de diferentes imágenes de aquel ser querido, que funcionarían al modo de recuerdos de las experiencias compartidas con esa persona y del complejo emocional que se aprendió a través de una relación estrecha y cercana. Desde el punto de vista del objeto intencional, la imagen del ser querido es claramente identificado. Estas imágenes disparan y acompañan el despliegue de emociones provocadas por el acontecimiento de pérdida. Evidentemente este tipo de emociones pueden expresarse en determinadas señales corporales, tales como manos sudorosas, aceleración de los latidos cardíacos o cualquier otro tipo de manifestación visceral. Sin embargo, lo definitorio será la aprehensión de un hecho, ligado a las

---

<sup>114</sup> Cf. Ibid., p.124-125.

<sup>115</sup> Cf. Damasio, A., *El error de Descartes*, p.195.

imágenes o representaciones que gatillan las emociones resultantes. Según Damasio estas imágenes pueden ser no verbales, como imágenes tal vez difusas pero presentes, también pueden ser verbales y referidas a atributos, actividades, nombres, lugares, etc. Lo que reúne a estas imágenes es, en suma, una suerte de guía de representaciones disposicionales que se retienen de manera distribuida sobre un gran número de cortezas de asociación superior.<sup>116</sup> Lo interesante respecto a este fenómeno es que las respuestas emotivas que emergen del hecho que ejemplificamos, proceden de un emparejamiento de ese tipo de situación a determinados tipos de respuestas. Esto es, las respuestas emocionales a la muerte de un ser querido poseen, por decirlo así, un abanico de respuestas emotivas, más o menos determinadas por las representaciones disposicionales que las disparan. Decimos más o menos determinadas, porque lo que acontece aquí es la experiencia del lector en términos de subjetividad (que evidentemente pueden introducir variaciones caso a caso) y sin embargo, lo normal es que prevalezcan las respuestas emotivas esperables. Este tipo de emociones, que hemos denominado secundarias, procede entonces de representaciones disposicionales que son adquiridas y no innatas, ligadas a la experiencia del sujeto que las experimenta y que producen cambios corporales, pero así mismo, producen cambios mentales en un espectro mucho más amplio. En resumen, expresa Damasio:

«[...] la emoción es la combinación de un proceso evaluador mental, simple o complejo, con respuestas disposicionales a dicho proceso, la mayoría dirigidas hacia el cuerpo propiamente dicho, que producen un estado corporal emocional, pero también hacia el mismo cerebro (núcleos neurotransmisores en el tallo cerebral), que producen cambios mentales adicionales.»<sup>117</sup>

Estas respuestas disposicionales, tienen en su base ciertas representaciones que incluyen el depósito completo de nuestro conocimiento, es decir, tanto los aspectos innatos como los aprendidos. Según Damasio, estas representaciones disposicionales radican en el cerebro en las cortezas de orden superior, pero también en el hipotálamo, el tallo cerebral y el sistema límbico.<sup>118</sup> Contienen registros para el conocimiento que se forma sobre la base de imágenes que se pueden recordar, utilizándose para el movimiento, la razón, la planificación, la creatividad. Todos estos movimientos del cerebro, se provocan en última instancia por imágenes. Pues el pensamiento esta hecho

---

<sup>116</sup> Cf. Ibid., p.197.

<sup>117</sup> Ibid., pp. 199-200.

<sup>118</sup> Cf. Ibid., p.158.

de imágenes, que contienen palabras y símbolos. Agrega Damasio, que estas palabras y estos símbolos se basan en representaciones organizadas topográficamente dentro del cerebro y gracias ellos las representaciones pueden convertirse en imágenes.<sup>119</sup> Estas imágenes que se reconstruyen generalmente emergen por estimulación exterior y, cuando eso sucede, estas imágenes se constituyen en imágenes “vivas”, en el sentido que Hume empleaba el término.

Por su parte, Jon Elster, distingue el sentido disposicional de las emociones como contraparte de las emociones concretas<sup>120</sup>. Piensa que estas últimas son los episodios “reales” de experimentación de emociones como por ejemplo la alegría. Mientras que las disposiciones emocionales, como por ejemplo la irascibilidad o el buen humor, serían una propensión a tener emociones concretas. Esta disposición emocional se puede caracterizar en función del *umbral* a partir del cual se origina una emoción concreta o en función de la *intensidad* de la emoción concreta una vez que se desencadena. Lo importante aquí es que Elster propone que en el carácter disposicional de las emociones es posible introducir la posibilidad de la racionalidad de las emociones, pues, aunque no lo dice así pero podemos derivarlo de su argumentación, la emoción como disposición marca un determinando estado, más o menos estable de constitución personal y de identidad, que posee ciertos componentes innatos, pero se construye también por la experiencia y el aprendizaje.

Pasando a otra característica de las emociones secundarias, cabe destacar que en otro lugar Damasio se refiere a las emociones secundarias, como “emociones sociales”<sup>121</sup>. Con ello agrega un elemento importante respecto a las emociones que se distinguen por sus aspectos cognitivos, esto es, su dimensión social. Estas emociones sociales incluyen, según Damasio, a la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén.<sup>122</sup>

A todas ellas las modula un denominador común: emergen a partir de las relaciones sociales que se materializan entre los sujetos sobre la base de un sustrato cognitivo común, al modo de una expectativa de comportamiento que es compartida socialmente. El impacto de las emociones sociales sobre las conducta depende, según lo expresa Elster, de las normas sociales a las que se adscriben los agentes<sup>123</sup>. Sostiene Elster que estas

---

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, p. 159-162.

<sup>120</sup> Cf. Elster, J. *Alquimias de la mente*, op.cit. p. 297.

<sup>121</sup> Cf. Damasio, A., *En busca de Spinoza*, p. 46.

<sup>122</sup> Cf. *Ibid.*, p. 49.

<sup>123</sup> Cf. Elster, J., *Alquimias de la mente*, op.cit. p.173 y ss.

emociones están originadas especialmente en creencias que hacen referencia siempre sobre otras personas. Pues es bastante absurdo que experimentemos envidia por las gaviotas que pueden volar para obtener maravillosas vistas de la playa, por ejemplo. Revisemos estas ideas en las siguientes preguntas: ¿Qué situación podría provocar una emoción como la gratitud, sino retribuye el bien que he recibido de otra persona o institución? ¿podríamos tener admiración de alguien sino existieran determinadas expectativas de comportamiento y que ese alguien ha demostrado realizar? o ¿puede nacer celos hacia mi pareja si la veo conversar con un extraño en un café y estoy enterado que se encuentra en una entrevista de trabajo? Cabe aquí, como se ve, no sólo expectativas sociales o hechos concretos evaluados según determinadas normas sociales, sino también determinadas interpretaciones de los hechos que gatillan el surgimiento de un determinado tipo de emociones.

El punto crucial de estas emociones sociales, según Damasio<sup>124</sup>, es que se constituyen en respuestas emocionales que están arraigadas en el complejo cerebral de muchos organismos y no solamente humanos. Piénsese, por ejemplo, en el comportamiento social de los delfines, de los elefantes o de los lobos en su contexto natural. Pero más allá de ello, en consideración a los seres humanos, piensa Damasio, que estas emociones han desempeñado un papel muy relevante en el desarrollo de los mecanismos más complejos de regulación social y cultural en las sociedades humanas. En esta regulación social se han fusionado las respuestas emocionales innatas de carácter social a respuestas emocionales que se han aprendido sobre la base de las relaciones sociales y los entramados culturales, terminando por moldear y configurar estas emociones en un desarrollo más humano y menos innato. En otras palabras, estas emociones sociales, se adquieren sobre la base y la influencia de disposiciones sociales que son innatas (compartidas por muchos otros seres vivos) y sólo a partir de esta base innata se construye el edificio emotivo aprendido, socialmente desarrollado y culturalmente interpretado y compartido<sup>125</sup>. Es decir, se sugiere que las respuestas innatas son el piso previo necesario para el comportamiento cognitivo posterior, ligado a aprendizaje y normas sociales culturales, en una suerte de perfeccionamiento funcional de la base biológica y mejora de la adecuación al contexto.

---

<sup>124</sup> Cf. Damasio, A., *En busca de Spinoza*, op.cit. pp.49-51

<sup>125</sup> Cf. Damasio, A., *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, op.cit., p.226 y ss.

Compartir emociones es una característica propia de los seres humanos, es decir, una propiedad humana es la capacidad de “entender”, o también “sentir” las emociones ajenas<sup>126</sup>. Según Morgado, los seres humanos obtenemos este conocimiento de las emociones de otras personas a través de la emulación. Esto es, la empatía pudo emerger en la evolución a través de la imitación de otros, porque como sabemos las emociones son contagiosas. Gracias a los estudios de las neurociencias, hoy se sabe que cuando estamos con personas que están teniendo manifestaciones emocionales, se activan muchas de las mismas áreas de nuestro cerebro que se activan cuando somos nosotros quienes tenemos dichas emociones: «Construimos pues la empatía poniendo en marcha la misma maquinaria de las emociones reales y usamos nuestro propio cuerpo como un modelo que nuestro cerebro activa para reproducir en él los cambios fisiológicos y los sentimientos ajenos.»<sup>127</sup>

Esta actividad se ha explicado por la acción de las reconocidas “neuronas espejo”, descubiertas por las investigaciones de Rizzolatti<sup>128</sup> y sus colaboradores. Con un cúmulo de datos científicos y resultados de una investigación que trajo sus frutos hace poco tiempo se evidenció que efectivamente existe la capacidad neuronal para “leer” la mente y sentir efectivamente las emociones que las demás personas poseen. Es decir, aquella metáfora del “siento el dolor de la otra persona” podría no ser una expresión meramente romántica, sino que sucedería literalmente mediante mecanismos neuronales, científicamente comprobados. Ya sea mediante la interacción, la expresión física, el contacto visual directo o imaginado, nuestro cerebro puede no sólo captar las emociones de otros, sino además emocionarse del mismo modo y todo eso explicado científicamente. Si es que cabe algún aspecto en el que emerja algún desacuerdo respecto a las neuronas espejo, tiene que ver con los significados e interpretaciones que se pueden hacer de estos descubrimientos. Si es que la empatía neuronal es un dato biológico ¿cómo explicamos que en la sociedad exista signos de violencia y egoísmo más bien estructural? Es decir, dado un mundo colmado de violencia, nos vemos obligados a explicar por qué nuestra intuición moral, que estaría arraigada en el cerebro, no tiene mayor efecto de mejora

---

<sup>126</sup> Puede que los animales también posean esta capacidad, pero la certeza es más compleja considerando las mínimas manifestaciones y expresiones lingüísticas que pudieran dar cuenta de ello.

<sup>127</sup> Cf. Morgado, I., *Emociones e inteligencia social*, op.cit. p. 41.

<sup>128</sup> Cf. Rizzolatti, G., Craighero, L., “Mirror neuron: a neurological approach to empathy”, en *Neurobiology of Human Values*, Springer-Verlag, Heidelberg, Berlin, 2005, pp.107-123; Rizzolatti, G., Sinigaglia, C., *Mirrors in the Brain*, Oxford University Press, New York, 2008. Iacobini, M., *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*, Trad. Isolda Rodríguez Villegas, Katz Editores, Madrid, 2009.

produciendo un mundo más pacífico. No cabe duda que una respuesta a esta interrogante excede las evidencias científicas, pues parece incluir aspectos culturales, y con ello todo un cúmulo de creencias que sostienen nuestras relaciones intersubjetivas y sociales. Parece por tanto, que no se puede negar que una evidencia natural, requiere completarse por un componente social, cultural y hasta político.<sup>129</sup>

Más allá de estas determinaciones neuronales, al incluir las emociones un ejercicio cognitivo o una expectativa social, por medio de la imaginación o las creencias, tienen una duración temporal mayor en comparación a las emociones primarias. Por ejemplo, las emociones secundarias permanecen mientras la interpretación de la creencia que le dio origen se mantiene. Por su parte, las emociones primarias, al ser de activación automática e instintiva, emergen como respuestas de duración más bien corta, fuertemente vinculada a la presencia activa y concreta del estímulo que le dio origen. Por ejemplo, el miedo a una serpiente que nos hace huir, desaparecerá cuando la serpiente se retire. Aunque la conmoción corporal pueda todavía permanecer, evidentemente acabará en cero cuando nos alejemos del lugar. Sin embargo, la envidia es una emoción, que al no estar totalmente ligada a un estímulo físicamente concreto, sino a una determinada interpretación respecto de una creencia sobre alguien, puede permanecer, incluso si la persona en cuestión no se encuentre físicamente presente ante nosotros.

Una cuestión final a la que queremos aludir respecto a la caracterización de las emociones secundarias tiene que ver con los motivos para la acción. Evidentemente las emociones primarias, se constituyen en respuestas de reacción, como hemos visto. Pero en el caso de las emociones secundarias, al estar ligadas a componentes cognitivos más fácilmente distinguibles por parte del agente, podemos decir que se constituyen en motivadoras de acción. Como expresa LeDoux:

«Si bien muchos animales sobreviven con el “piloto automático” emocional, los que pueden desconectarlo rápidamente para controlar las emociones voluntariamente tienen una ventaja extraordinaria. Esta ventaja depende de la unión entre las funciones emocionales y cognitivas. [...] la cognición también participa de la emoción al aportarnos la capacidad para tomar decisiones sobre la acción que debemos realizar a continuación, teniendo en cuenta la situación en la que nos encontremos en ese momento. Una de las razones por las que la cognición es una parte útil del arsenal mental es que permite pasar de la reacción a acción.»<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Cf. Olson, G., “De las neuronas espejo a la neuropolítica moral”, en *Polis*, Santiago de Chile, Vol. 7, n°20, 2008, pp. 313-334.

<sup>130</sup> LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op.cit. p. 195.

Las soluciones automáticas a las emergencias, no son la única manera con que el ser humano se enfrenta a su entorno. El hombre es capaz de hacer consciente sus emociones, evaluarlas, incluir interpretaciones y pensamientos. Es lo que nos permite introducir la capacidad de llegar a ser actores de nuestras experiencias emocionales y decidir los caminos de acción que podemos realizar con las emociones que poseemos. Afrontar una determinada emoción es, por tanto, planear cognitivamente acciones voluntarias para nuestra supervivencia básica pero también para nuestras relaciones sociales o intersubjetivas. Lo eficaces que podamos ser con este material emocional dependerá de los ingredientes genéticos, pero también de nuestra experiencia, de nuestra historia pasada y de la creatividad cognitiva que nos permita hacernos dueños de nuestras emociones.

### 2.2.3.- Nuestra definición de emoción

En síntesis, tratando de recoger los aspectos que hasta aquí hemos considerado, nos atrevemos a proponer lo que entendemos por emoción, tal vez no alcanzando una definición exhaustiva, pero sí intentando aprehender algunos elementos claves acerca de la emoción que nos permita tener una referencia propia al momento de seguir trabajando sobre ellas.

Definiremos emociones como estados internos de los organismos en general y de los seres humanos en particular, que poseen la forma de una determinada disposición a la acción, provocada y activada por una interacción con el medio físico y social. Esta disposición incluye respuestas automáticas e instintivas sobre la base de mecanismos cerebrales y químicos neuronales, como también filogenéticos, acompañadas de cambios y manifestaciones corporales tanto internos como externos. En el caso de los seres humanos, incluye respuestas que poseen procesos cognitivos y de pensamiento, que, regulados por el aprendizaje, disponen a los agentes para percibir el entorno y para relacionarse socialmente.

Estas emociones poseen un *continuum* dinámico de elementos inconscientes, no cien por cien dominados, pero también posee elementos conscientes en la medida que el ser humano puede hacerse cargo de los pensamientos y cogniciones que los provocan. De modo que se encuentran a medio camino entre la pasividad de ser afectado y la actividad



propia de quien puede hacerse responsable de sus estados emocionales, para decidir qué hacer con ellas en la experiencia de la relación consigo mismo y con los demás.

Desde un punto de vista evolutivo, las emociones poseen una valencia positiva o negativa originaria, sólo a partir de aquella valencia primigenia, las emociones permitieron la supervivencia de los seres humanos. Desde un punto de vista cultural, estas emociones mantienen esta valencia, pero se reconfiguran a partir de un marco culturalmente pertinente. Desde esta modelación y expectativa normativa social, las emociones implican un dominio operacional de *significado*, que como dominio cognoscitivo, se manifiesta dentro de un marco experiencial específico, ya sea a nivel individual como a nivel social y cultural. De modo que las emociones poseen un aspecto subjetivo e íntimo, pero también poseen un carácter intersubjetivo, asociado a su expresión corporal y lingüística.

### **2.3.- Los sentimientos**

Un aspecto que hemos descubierto en la mayoría de las líneas de investigación neurocientíficas que hasta aquí hemos consultado es que dichas investigaciones se concentran especialmente en los procesos emocionales automáticos a través de los cuales los seres humanos responden a los estímulos emocionalmente relevantes. A juicio de LeDoux, esto se debe a que al tratar a las emociones como procesos inconscientes y que en algunas ocasiones pueden dar paso a contenidos conscientes, se libera a los investigadores de uno de los problemas más peliagudos y de difícil solución desde un punto de vista científico: el problema de la relación mente-cuerpo, o dicho de otra manera, el problema de cómo la conciencia emerge del cerebro.<sup>131</sup> Así liberados, los

---

<sup>131</sup> Cf., *Ibid.*, p. 302. Este problema de la relación mente-cuerpo desde un punto de vista filosófico también posee múltiples aristas, que aquí no podemos profundizar pues se escapa muchísimo respecto al tema que nos planteamos. Sólo podemos intentar tener en cuenta un aspecto basal: que aunque no podamos saber cómo la mente emerge del cerebro, tenemos que aceptar sin lugar a dudas, que la mente es posible gracias a los procesos cerebrales que lo sostienen. Es decir, huimos de la tendencia dualista, que considera a la *res cogitans* como una sustancia inmaterial separada y ajena a la *res extensa*, e intentamos acercarnos a la perspectiva de Antonio Damasio, y en este sentido a la teoría que John Searle denomina *naturalismo biológico*, esto es, que los procesos conscientes son una cualidad natural del cerebro que se producen gracias a procesos neurobiológicos. Cf. Searle, J., *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996. Esta cuestión, no obstante, no nos impide incorporar en nuestra perspectiva la idea que la explicación natural no resuelve de raíz los otros múltiples asuntos que hay que sopesar de la mente, considerando que es un fenómeno cualitativamente complejo y que no se explica única y suficientemente con perspectivas naturalistas y científicas exclusivas. Por tanto, está lejos de nuestra intención defender una teoría reduccionista de los procesos mentales, ni mucho menos de las emociones y los sentimientos dentro de este proceso. De hecho, precisamente porque reconocemos esta complejidad no reductiva es que apelamos en

investigadores se permiten averiguar directamente cómo realiza el cerebro las funciones emocionales inconscientes, esto es, todos aquellos mecanismos cerebrales que subyacen a las respuestas emocionales. Tal vez por esta misma razón suele suceder que en los trabajos respecto del fenómeno afectivo, los investigadores neurocientíficos se refieran preferentemente al término “emoción” y mucho menos en términos de frecuencia al término “sentimiento”. Dos casos diferentes son los investigadores que venimos estudiando en este capítulo, Antonio Damasio y Joseph LeDoux, quienes tienen un tratamiento especial sobre los sentimientos, diferenciándolos de las emociones.<sup>132</sup> Veamos a continuación de qué manera.

### 2.3.1.- Sentimientos y conciencia de sí

Retomando lo dicho hasta aquí, queda supuesto en el recorrido de nuestra presentación, que las emociones desde un punto de vista evolutivo son primero y los sentimientos vendrían después. Que las emociones son respuestas a estímulos para la supervivencia, mientras que los sentimientos tendrían una posición posterior. ¿Y por qué esto es así? La respuesta según Damasio es que la evolución parece haber ensamblado la maquinaria cerebral de la emoción y los sentimientos en entregas parciales:

«El primer dispositivo, la emoción, permitió a los organismos responder de forma efectiva pero no creativamente a una serie de circunstancias favorables o amenazadoras en la vida: circunstancias “buenas para la vida” o “malas para la vida”, resultados “buenos para la vida” o “malos para la vida”. El segundo dispositivo, los sentimientos, introdujo una alerta mental para las circunstancias buenas o malas y prolongó el impacto de las emociones al afectar de manera permanente la atención y la memoria. Finalmente, en una fructífera combinación con los recuerdos pasados, la imaginación y el razonamiento, los sentimientos condujeron a la aparición de la previsión y a la posibilidad de crear respuestas nuevas, no estereotipadas.»<sup>133</sup>

---

este trabajo a una perspectiva interdisciplinaria para comprender más cabalmente las emociones y los sentimientos.

<sup>132</sup> Mientras que Jon Elster hace referencia preferentemente a emociones y no a sentimientos. Para referirse a emociones modificadas conscientemente, es decir, emociones resultantes de emociones iniciales, Elster utiliza el término *emoción de segundo orden* o *metaemoción*: «Cierto es que pueden existir [las emociones] sin ser objeto de nuestra consciencia. En este caso, existen en forma de lo que denomino *protoemociones*. Cuando somos conscientes de ellas, sin embargo, las cogniciones pueden provocar emociones de segundo orden o *metaemociones*». Elster, J., *Alquimias de la mente*, op.cit. p. 138. Las cursivas pertenecen al texto citado.

<sup>133</sup> Damasio, A., *En busca de Spinoza*, op. cit. p. 81.

Apoya LeDoux esta intuición de que los sentimientos incorporan a las respuestas emocionales aspectos cognitivos que nos permiten ya no responder automáticamente, sino creativamente a nuestro entorno. Según LeDoux existe un elemento que permite entrar de lleno en el reconocimiento de los sentimientos a partir de una condición de suma relevancia: «La capacidad para tener sentimientos está directamente relacionada con la capacidad de tener conocimiento consciente del yo y de la relación de éste con el mundo.»<sup>134</sup>. En este sentido, los sentimientos son experiencias subjetivas por las que conocemos y percibimos nuestras emociones y al mismo tiempo, nos disponen a nuevas y más complejas relaciones con el medio.

Así comprendidos los sentimientos se constituyen en la capacidad del sujeto de experimentar la realidad, de percibir cosas y hechos como nuestros, y en esta relación, los sentimientos nos permiten mentalizar las emociones que otorgan color a la realidad. O dicho en palabras de José Antonio Marina:

«los sentimientos son *experiencias en las que el sujeto se encuentra implicado*, complicado, interesado. El conocimiento mantiene una relación distanciada con las cosas: en eso consiste la objetividad. No enarbolo cuando veo un árbol. Me entristezco, en cambio, cuando veo un espectáculo triste.»<sup>135</sup>

Los objetos forman una fusión con el yo, vía afectiva, se comprometen con el yo. Es el origen de nuestro encuentro afectivo con la realidad. «El sujeto está en el sentimiento. Vive sentimentalmente, alumbrando el mundo con su luz sentimental.»<sup>136</sup> En consecuencia, los sentimientos se constituyen en un determinado sello “personal” de nuestra vida afectiva, pues se configuran primordialmente desde el punto de vista del sujeto que experimenta determinadas emociones. El sentimiento entonces se relaciona con aquello que referimos cuando decimos “sentir” una emoción, para decir que la emoción se convierte en una experiencia emocional mentalizada, una emoción que se hace consciente. Para que esto suceda, la actividad cognitiva asociada a las emociones se hace preponderante para quien experimenta emociones convirtiéndolas indefectiblemente en sentimientos.

Los trabajos de investigación de LeDoux respecto al sentimiento de las emociones, lo condujeron a la conclusión de que, al margen que las conductas de las personas se

---

<sup>134</sup> LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op.cit., p. 138.

<sup>135</sup> Marina, J. A., *El laberinto emocional*, Anagrama, Barcelona, 2004, p. 77.

<sup>136</sup> Ibid.

realizan por medio de mecanismos cerebrales que no son conscientes –nadie sabe cómo se activa su cerebro para la realización de determinadas respuestas emocionales–, una de las principales tareas de la conciencia en este engranaje es:

«[...]hacer que la vida del individuo sea coherente, creando un concepto del yo. Para lograr esto genera explicaciones sobre la conducta, partiendo de la imagen que tiene del yo, los recuerdos del pasado, las expectativas para el futuro, la situación social del momento y el entorno físico en que se produce la respuesta.»<sup>137</sup>

Resulta especialmente interesante al respecto el concepto de sentimiento que poseemos, ligado a la toma de conciencia por parte de quien experimenta emociones. En general, tenemos una idea de los sentimientos como experiencias trascendentes, ligadas a ideas espirituales, más allá de los componentes corporales que dan origen y expresividad a las emociones. Apoyados por una ingente literatura universal sobre los sentimientos desde tiempos inmemoriales se ha elevado la experiencia sentimental a un constructo que supera incluso al ser humano en su propia vivencia<sup>138</sup>. Sin embargo, esta idea basal sobre los sentimientos se puede repasar si consideramos el componente corporal de las emociones y los sentimientos y que hemos venido revisando en el desarrollo de este trabajo.

### 2.3.2.- Sentimientos y su trasfondo corporal

Para ahondar en una interpretación más física y menos espiritual o idealizada de los sentimientos, tenemos que fijarnos en las neurociencias. A partir de ellas se ha demostrado que algunos pacientes con lesiones cerebrales en las áreas que regulan la capacidad de tener sentimientos, pierden consistentemente la capacidad de experimentar determinadas emociones. Ello ha llevado a concluir que los sentimientos están ligados a los mecanismos cerebrales del sentido *interoceptivo*, esto es, de los mecanismos cerebrales que nos permiten percibir el estado del cuerpo en situaciones especiales de disfunción o de modificación de los equilibrios corporales, tanto internos como externos. No es baladí el asunto. Damasio, por ejemplo, presenta diferentes casos de pacientes con determinados daños en el cerebro –como Phineas Gage que ya hemos comentado antes y

---

<sup>137</sup> LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op.cit., pp.36-37.

el de otros pacientes— que condujeron a estas personas a una enfermedad conocida como *anosognia*<sup>139</sup>, esto es de *nosos*, enfermedad, y *gnosis*, conocimiento. En síntesis, una enfermedad que denota la incapacidad de quienes la sufren de reconocer que se está enfermo. Más de alguien podría objetar que esta “negación” de una enfermedad se explica por razones psicológicas, como una reacción adaptativa a la aflicción. Sin embargo, este no es el caso. Se trata de pacientes que han perdido su capacidad material de interocepción, es decir, ya no poseen la función cognitiva de la percepción de sí y que es dependiente del sistema cerebral que lo regula. Pues ahora, dicho sistema, se encuentra lesionado por algún ataque de apoplejía o por otras enfermedades neurológicas. Lo más interesante respecto a este asunto no es sólo la pérdida de capacidad de los pacientes para reconocer su propia situación, sino la falta cabal de preocupación, acompañado por una falta de emoción y de sentimiento respecto de sí mismos:

«La noticia de que ha habido un ataque apoplético grave, de que el riesgo de problemas futuros en el cerebro o en el corazón es elevado o la noticia de que están padeciendo un cáncer invasor que ahora se ha extendido hasta el cerebro (en resumen, la noticia de que la vida ya no es probable que vuelva a ser nunca la misma), suele recibirse con ecuanimidad, a veces con humor negro, pero nunca con angustia o tristeza, lágrimas o cólera, desesperación o pánico.»<sup>140</sup>

Esta situación descrita nos dispone a comprender que la capacidad de tener sentimientos, como capacidad consciente, está ligada intrínsecamente al cuerpo. Esto es, que el sustrato cerebral y corporal es determinante a la hora de poder acceder a nuestras emociones conscientemente. Que los sentimientos, como ejercicio cognitivo de darnos cuenta de las emociones que poseemos tienen un vehículo corporal ineludible. De lo que se infiere que la mente y el cuerpo, no se constituyen en dimensiones separadas de suyo, sino que están en una interdependencia que es tajante y sustantiva. La idea de que la mente y el cuerpo se configuran con independencia una de otra, a juicio de Damasio, es una idea que hay que superar, pues las interacciones entre sentimientos y emociones y entre pensamientos y la constitución corporal, están comprobadas. Y no sólo considerando el camino de las funciones cerebrales a las capacidades mentales, sino también de los estados mentales hasta la situación corporal. Así expresa que:

---

<sup>139</sup> Cf. Damasio, A., *El error de Descartes*, op. cit. p. 106 y ss.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 109.

«[...] existen otros ejemplos de interacción mente-cuerpo: la tristeza y la ansiedad pueden alterar de forma notable la regulación de hormonas sexuales, lo que no sólo produce cambios en el impulso sexual, sino también variaciones en el ciclo menstrual. La congoja, que es otro estado que depende del procesamiento a nivel cerebral, conduce a una depresión del sistema inmune de manera que los individuos son más propensos a la infección y, ya sea como resultado directo o no, tienen más probabilidades de desarrollar determinados tipos de cáncer. Se puede morir por un corazón roto.»<sup>141</sup>

La relación entonces de emociones y sentimientos, de cuerpo y de mente, es tan dinámica que fácilmente los estados corporales producen emociones y sentimientos que harán conscientes dichas emociones y que emociones, en tanto sentimientos, pueden influir también en nuestros estados corporales. Obviamente para nosotros, considerar los sentimientos como algo más concreto, biológicamente explicado, no disminuye en nada su relevancia relacional, cultural, artística, ni menos ética. No se trata de rebajar nada. Sino simplemente de ampliar nuestra comprensión acerca de los sentimientos, para explorar su componente propiamente humano, su encarnada manifestación, que si no le prestamos atención podríamos pasarla por alto. Por esta razón, Damasio es coherente al proponernos su definición de sentimiento en relación a las emociones en el horizonte corporal:

«Si una emoción es un conjunto de cambios en el estado corporal conectados a determinadas imágenes mentales que han activado un sistema cerebral específico, la esencia de sentir una emoción es la experimentación de tales cambios en yuxtaposición a las imágenes mentales que iniciaron el ciclo. En otras palabras, un sentimiento depende de la yuxtaposición de una imagen del cuerpo junto a una imagen de algo más. Como la imagen visual de una cara o la imagen auditiva de una melodía. El sustrato de un sentimiento se completa con los cambios en los procesos cognitivos que son inducidos simultáneamente por sustancias neuroquímicas (por ejemplo, por neurotransmisores en varios lugares neurales, que resultan de la activación en los núcleos neurotransmisores de lo que era parte de la respuesta emocional inicial).»<sup>142</sup>

Damasio hace referencia a la yuxtaposición para destacar que la imagen del cuerpo como interocepción es diferente a otras imágenes que acompañan a un sentimiento y que

---

<sup>141</sup> Ibid., p.176.

<sup>142</sup> Ibid., p. 207-208. Consciente Damasio que estas definiciones de emoción y sentimiento no son ortodoxas y considerando que muchos autores suelen emplear estas palabras de manera indistinta, a veces confundiéndolas, sugiere que considerar estos términos por separado puede ayudar a promover la investigación de estos fenómenos. (Ver nota del autor p. 208).

él llama “algo más”. Es decir, la posibilidad de experimentar una emoción está determinada por una combinación de la conciencia de nuestro cuerpo y de las imágenes que pueden provocar respuestas emotivas. Esta combinación, no es una fusión, sino una complementación que puede resultar de diferentes maneras. Por ejemplo, alguien que se siente deprimido como un sentimiento general de sí, puede cambiar de sentimiento si tiene en mente a personas que le significan alegría o paz. Como también es posible que, si ese sentimiento deprimido es fuerte, ni las imágenes más positivas pueden revertir su sentimiento general.

Estos sentimientos generales ligados a una experiencia general corporal, Damasio lo denomina “sentimientos de fondo”. Un sentimiento de fondo es diferente a los sentimientos de emociones. De hecho, les llama de fondo porque se originan en estados corporales profundos y no en estados emocionales superfluos, más cambiantes y relativos. Se trata en síntesis de la experimentación y conciencia minimalista en tono y compás del «sentimiento de la vida misma, el sentido de ser.»<sup>143</sup> Ni demasiado positivos, ni demasiado negativos, aunque pueden ser percibidos por su agrado o desagrado, los sentimientos de fondo son algo así como el pentagrama donde se representan las emociones: «El sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje del cuerpo cuando no se estremece por la emoción.»<sup>144</sup> Cuando sentimos alegría, ira o miedo, experimentamos emociones que han pasado a inscribirse dentro del sentimiento de fondo y lo han reemplazado. Pero cuando esos sentimientos emocionales pasan, el sentimiento de fondo vuelve a su equilibrio y persistencia habitual. De manera que:

«El sentido corporal de fondo es continuo, aunque puede que apenas lo notemos, puesto que no representa una parte específica del cuerpo, sino un estado general de la mayoría de lo que hay en él. Pero una tal representación actual, imparable, del estado corporal es lo que nos permite contestar con rapidez a la pregunta específica “¿Cómo te sientes?” con una respuesta que, efectivamente, se relaciona con si nos sentimos bien o no tan bien.»<sup>145</sup>

Esta continuidad encaja con el sentimiento que experimenta el ser humano como organismo vivo y que se estructura equilibradamente mientras la vida se mantiene. Dentro de todos los procesos cambiantes de pensamientos e imágenes respecto a nuestro entorno y medio, los sentimientos de fondo son la elaboración permanente de una representación

---

<sup>143</sup> Ibid., p.213. Ver más adelante cómo se comprende esta idea desde la fenomenología de Paul Ricoeur en el apartado 6.4.

<sup>144</sup> Ibid., p.214.

<sup>145</sup> Ibid., p. 216.

de todo lo que somos en un sentido corporal gracias al cual podemos darnos cuenta de todo lo que se manifiesta a nuestro alrededor.

Este trasfondo corporal y la vinculación que las emociones y los sentimientos poseen con el cuerpo es un elemento importantísimo en la configuración del ser humano respecto a la relación consigo mismo, a su relación con los demás y su mundo circundante. Esta vinculación, como dijimos, se da dentro de sí y se proyecta fuera de sí gracias a una peculiar función psíquica: la percepción. Un extraordinario medio, que según Ortega<sup>146</sup>, permite que los objetos se nos hagan presente, al modo como una cámara fotográfica capta momentos específicos en medio de un río de hechos, la percepción, sobre la base de las sensaciones, nos otorga trozos de imágenes como representaciones. Dichas representaciones necesariamente no pueden suplantar la realidad que advierten, pues la imagen mantiene siempre su condición de lugarteniente de una realidad. Por su parte, los psicólogos y los neurocientíficos han insistido que esta percepción es de dos tipos, una “externa” por medio de la cual se nos hace presente las cosas de nuestro entorno y una “interna” que nos permite percibir la intimidad de nuestro propio yo. Las consecuencias que se derivan de este asunto es clave para las proyecciones y formas que adquiere nuestro estudio sobre las emociones y los sentimientos. Pues es recurrente ya el carácter *mediado* que posee la relación que tenemos con nuestro entorno y con nosotros mismos. Esta mediación se basa originariamente en las representaciones que construimos a partir de lo que experimentamos vía sensaciones corporales. Por esta mediación originaria tenemos que repensar si es efectivo que la proximidad que se supone poseemos con la propia intimidad es mayor a la que poseemos respecto a los demás. Es decir, anclado como supuesto, nos hemos convencido que nuestro yo lo conocemos directa e íntegramente sin necesidad del trámite corporal y sin prestar atención a los cambios o modificaciones de nuestro cuerpo. Sin embargo, atendiendo a los hechos fenomenológicamente hablando, tenemos que únicamente percibimos en cada momento pequeños trozos, reducidos paisajes o escenas de la totalidad del universo a nuestro alrededor ¿Por qué sucede así? La razón, según Ortega, es porque:

«[...] nuestro cuerpo –cosa entre cosas- ocupa un cierto lugar y en él recibe ciertas influencias físicas que lo modifican. Entre el universo y nosotros se intercala nuestro cuerpo como un

---

<sup>146</sup> Cf. Ortega y Gasset, J., “La percepción del prójimo”, en *Ideas y Creencias (Y otros ensayos de Filosofía)*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 2007, p.126-127.



cedazo o retícula que selecciona por medio de sus sensaciones el cúmulo inmenso de objetos que integran el mundo.»<sup>147</sup>

Lo mismo sucede con la percepción de nuestra intimidad. Pues en cada momento percibimos de nuestro yo únicamente un pequeño número de pensamientos, imágenes, emociones y sentimientos que vemos que pasan como una corriente de río en la relación que poseemos con nuestro cuerpo. Sólo podemos dar cuenta de una mínima parte. Y así, de la misma manera:

«[...] nuestras actitudes sentimentales, todo el artillado de odios y amores que opera en lo más profundo de nuestra psique se halla latente, como un subsuelo espiritual, sin que salgan a flor de percepción más que aquellas emociones subrayadas por la oportunidad vital.»<sup>148</sup>

Nuestro cuerpo posee entonces una sensibilidad interna, rica y variada de texturas intracorporales, sensaciones musculares, presiones sanguíneas en arterias y vasos, dolor y placer orgánicos, de las cuales brotan imágenes y representaciones como incalculables estados sensitivos intracorporales que poseen incesantes modificaciones que nos acompañan desde nuestro nacimiento y en las que se apoyan la percepción que tenemos de nosotros mismos. En este escenario corporal percibido es donde las emociones adquieren el medio por el cuál las emociones se experimentan y se “sienten”.<sup>149</sup>

### 2.3.3.- Sentimientos de emociones

«[...] las respuestas del organismo no constituyen la base de una emoción. Ocurren mientras la emoción tiene lugar, pero la emoción es algo más, tiene algo más. Una emoción es una experiencia subjetiva, un arrebato apasionado de consciencia, un sentimiento.»<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Ibid., p.131.

<sup>148</sup> Ibid. p.132.

<sup>149</sup> Ortega sugiere que por la manera diferente en que los hombres y las mujeres se relacionan con su cuerpo, se pueden comprender sus diferencias psicológicas. Mientras que el hombre muchas veces desconoce e ignora su cuerpo, la mujer está dotada de una maravillosa sensibilidad interna que la predispone a una fluidez respecto de sus sensaciones intracorporales, permitiéndole estar vivamente fundida con su cuerpo. Tal vez esta sea la razón por la que las mujeres poseen una capacidad mucho más rica en el reconocimiento y gestión de sus emociones y sentimientos que los hombres. Cf. Ortega, “La percepción del prójimo”, en *Ideas y Creencias*, op.cit. pp. 134-135. Para ahondar en el sentido corporal de la intimidad ver el trabajo de Conill, J., “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Isegoría*, nº 53, Julio-Diciembre, 2015, pp.491-513.

<sup>150</sup> LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op. cit. p. 300.

El factor determinante del sentimiento de una emoción es que la persona que experimenta una emoción, perciba lo que le sucede. La consciencia de las emociones es el modo como se abren paso los sentimientos. Tal vez esta sea la razón por la que los estudios neurocientíficos en general no nombren los sentimientos y se concentren casi exclusivamente en las emociones. Pues los sentimientos nos conducen, como dijimos, al problema de las experiencias conscientes ya que incluyen de suyo un carácter inaprensible físicamente y por tanto, no medible.

Ahora bien, según LeDoux, la posibilidad de experimentar un sentimiento, esto es de percibir una emoción, está ligada a la capacidad de memorizar, pues tener un sentimiento requiere poder acceder a una serie de informaciones previas que se actualizan en lo que se denomina “memoria a corto plazo” o “memoria de trabajo”.<sup>151</sup> Es el mismo mecanismo que nos permite recordar un número que utilizamos para una suma pero que después olvidamos para considerar los números de la suma siguiente. Al producirse una emoción, los mecanismos de esta memoria de trabajo recuperan datos relevantes de sentido y significado, que permiten el desencadenamiento consciente de la emoción, donde se fija la atención para convertirse en el “darnos cuenta” de lo que emocionalmente nos sucede.

Entre otras cosas esta idea involucra el hecho que los sentimientos como tal, poseen un estado presente característico, o dicho en otras palabras, los sentimientos se constituyen en un “aquí y un ahora”<sup>152</sup>. Alguien puede refutar ¿y qué sucede con los sentimientos de amor de padres a hijos, que no parecen tener una forma sólo presente, sino pasado y futuro también? La respuesta es que al considerar al sentimiento como un presente emocional, lo que está en juego es la consciencia de la emoción. De modo que un padre que ama a su hijo, dedicado a su trabajo rutinario, no tiene presente ni es consciente en cada momento de la emoción que lo embarga. En el devenir de sus acciones cotidianas el sentimiento de amor paternal adquiere un carácter que podríamos denominar “sentimiento virtual”, como nos sugeriría Ortega y Gasset<sup>153</sup>. Mientras que el sentimiento de amor paternal volverá una vez más a “ser presente” cuando se suscite una representación a través de un recuerdo o través de alguna imagen específica, voluntaria o

---

<sup>151</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 302-306.

<sup>152</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 317 y ss.

<sup>153</sup> Cf. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp.13-21

no, o cuando dicho padre regrese a casa a final del día, actualizándose nuevamente su sentimiento.

De lo dicho quisiéramos considerar un aspecto relevante para definir a los sentimientos de emociones y que ya sugerimos en el párrafo anterior. Ya mencionamos antes que los sentimientos son posibles para un organismo que posee cuerpo. Sin embargo, eso no basta, pues las plantas son organismos que poseen cuerpo y no decimos que poseen sentimientos. Para que un sentimiento sea tal se requiere la capacidad fundamental de “representar” dichas partes del cuerpo, como también los diferentes estados emocionales que se suceden en él. Para Damasio el requisito para tener sentimientos procede de la presencia de un sistema nervioso, que

«sea capaz de cartografiar estructuras y estados corporales y transformar los patrones neurales de tales mapas en patrones e imágenes mentales. Sin este último paso, el sistema nervioso cartografiaría los cambios corporales que son el sustrato de sentimientos y sensaciones sin llegar a producir la idea de lo que llamamos sentimiento.»<sup>154</sup>

De modo que los sentimientos de las emociones son la última etapa de lo que hemos denominado fenómeno afectivo. Es la coronación del proceso emocional, pues mediante los sentimientos se percibe de una manera mixta todo lo que ha ocurrido con la emoción: los cambios corporales, las acciones que manifiestan, las representaciones, las ideas y los pensamientos que fluyen, tanto accionando la emoción como los que se originan con la emoción. En esta línea Damasio define los sentimientos como la percepción y toma de conciencia de todos estos cambios que constituyen la respuesta emocional:

«[...] los sentimientos de la emoción son, en primer lugar, percepciones compuestas de un estado particular del cuerpo, en el curso de una emoción real o simulada; y en segundo lugar, son un estado de recursos cognitivos alterados y un despliegue de ciertos guiones mentales. En nuestra mente, estas percepciones se hallan conectadas al objeto que las causa.»<sup>155</sup>

Quisiéramos destacar aquí que todo este ejercicio de percepción de emociones mediante sentimientos posee el componente radical de pensamientos que acompañan este “darnos cuenta” de la emoción. Los pensamientos, como ya hemos mencionado, se producen a través de específicas imágenes o representaciones que se dan en nuestra

---

<sup>154</sup> Damasio, A., *En busca de Spinoza*, op.cit. p. 109.

<sup>155</sup> Damasio, A., *Y el cerebro creó al hombre*, op.cit. p.185.

mente. Los pensamientos, por esa razón, se constituyen en parte inherente del programa de la emoción, pues los pensamientos regulan las emociones permitiendo que ellas se expresen en modo armónico respecto a los estímulos que las suscitan. Esto significa que la correcta lectura de las emociones suscitadas, estará siempre ligada a la manera como interpretemos el proceso en su conjunto, tanto personalmente cómo culturalmente mediada, en la consideración consciente de nuestras respuestas emocionales.

#### 2.3.4.- Nuestra definición de sentimiento

Culminando el recorrido de los aspectos hasta aquí considerados en la bibliografía consultada, estamos en condiciones de proponer el modo como nosotros entendemos el concepto sentimiento.

Dentro del proceso afectivo la posibilidad de hacer conscientes nuestras emociones es el modo de hacer concreta la gestión de las mismas. En este sentido, el sentimiento se constituye en la toma de conciencia de las respuestas emocionales que se producen en nuestro organismo. El sentimiento es posible gracias a nuestra “conciencia de sí”, y en consecuencia, el sentimiento tiene en su base el carácter de una experiencia mental subjetiva, esto es, el sentimiento se configura dentro de la representación que el yo realiza de sí mismo, tanto desde el punto de vista corporal como anímico-mental. La relación de la mente con el cuerpo, nos permite describir el sentimiento como un proceso que siendo mental, interactúa dinámicamente con el cuerpo, percibiendo la homeostasis del organismo en su totalidad. Sólo a partir de este equilibrio, el sentimiento percibe las emociones como “cambios” dentro de aquella regularidad de fondo.

Si bien el sentimiento lo hemos descrito como una actividad del aquí y el ahora en tanto actividad consciente, tiene la característica adicional de poder –gracias a procesos memorísticos– mantener en el tiempo determinadas emociones en virtud de la relevancia que dichas respuestas emotivas poseen cuando se engarzan en la homeostasis general. De modo que la “lectura” o percepción de las emociones que se realiza a través del sentimiento se lleva a cabo gracias al proceso mental que lo define. En consecuencia, el sentimiento involucra una evaluación como experiencia cognitiva propiamente tal en la medida que implica ideas, imágenes, representaciones, creencias, elementos culturales, recuerdos e interpretación de los hechos que han disparado las emociones. De esta manera, las emociones, gracias al sentimiento, son evaluadas derivando en determinadas

expresiones lingüísticas, que permiten dar cuenta de ellas.<sup>156</sup> De manera que comprender los sentimientos como una actividad racional, nos permite pensar y proponer la necesidad de ampliar nuestro concepto de razón, en especial cuando queremos “pensar” éticamente.

## **2.4.- Pensar un concepto ampliado de razón para la ética**

### **2.4.1.- Posibilidades de una razón no solamente lógica, sino también sentiente**

Carl G. Jung tuvo una experiencia que marcó su trabajo y manera de pensar. Cuenta que en uno de sus viajes a México, se encontró con un indígena mexicano llamado Ochwiä Bianco (lago de montaña), quien le dijo: «Creemos que los blancos están locos.» Jung le preguntó sorprendido ¿por qué los blancos estarían locos?. A lo que el indígena respondió: «Dicen que piensan con la cabeza». «¡Pues claro!, por supuesto que piensan con la cabeza y ¿Cómo piensan ustedes?», respondió Jung. El indígena le aclaró sin vacilación: "Nosotros pensamos aquí", y le señaló el corazón.<sup>157</sup> Esta anécdota que traemos a colación nos sirve para introducir un aspecto que nos parece relevante respecto a la comprensión generalizada que tenemos de las emociones en tanto parecieran ser opuestas a las razones lógicas. A nuestro juicio esta errónea comprensión se explica porque en el sentido común ha prevalecido la vía lógica como único y primordial modo de pensar, secuestrando con ello otros diferentes usos de la razón presentes en la historia del pensamiento. Basta con prestar una mirada a la historia de la filosofía y nos percataremos que hay pruebas fehacientes que muchos grandes filósofos, entre ellos Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger, Gadamer, Ortega y Gasset o Zubiri, insistieron que además del método lógico, el pensamiento se elabora por medio del método experiencial.<sup>158</sup> En esta vía experiencial del pensamiento, las emociones y los sentimientos jamás entran en oposición con la razón, pues en este camino el pensamiento se permea por la relevancia de lo sensible, lo histórico, lo vital, la facticidad y la temporalidad propia del ser humano.

En el ámbito griego, por ejemplo, vemos que en Aristóteles estas dos vías del pensamiento –la lógica y la experiencial– pugnan permanentemente y el Estagirita se

---

<sup>156</sup> Cf. Molina, Ciara, *Emociones expresadas, emociones superadas*, Oniro, Madrid, 2013, p.28.

<sup>157</sup> Cf. Jung, C.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Madrid, 1981, p. 254.

<sup>158</sup> Cf. Conill, J., “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo Filosófico*, 41, 1998, pp.148-170.

mueve con la misma soltura tanto en uno como en el otro modo de comprender la razón. Así en la *Retórica* nos encontramos con un tratado teórico práctico sobre el arte de la palabra persuasiva como uso del discurso para persuadir a los oyentes sobre temas *contingentes*, es decir, aquellos temas que pueden ser de muchos modos en su realización práctica. La *Retórica* se divide en tres libros: el primero se ocupa de la estructura de la retórica, la comprensión de los argumentos y los diferentes tipos de retórica (deliberativa, epidíctica y judicial)<sup>159</sup>. El segundo libro, está desarrollado por Aristóteles pensando en un público no especializado (por tanto, un público al que la dialéctica como ejercicio puramente racional no le sería adecuada), sujetos de pasiones y que poseen un modo de ser determinado. Este segundo libro se escribe desde un punto de vista que podríamos llamar empírico (basado en la experiencia), pues proporciona una serie de consideraciones sobre las pasiones y el carácter, llegando a desarrollar enunciados plausibles de ser usados como premisas de razonamientos. Por último, en el tercer libro, estudia la forma más adecuada de los discursos con vistas a la persuasión: las virtudes esenciales de la expresión y la división y disposición más conveniente del discurso.<sup>160</sup>

Gracias a Aristóteles y su *Retórica*, poseemos una teoría bastante completa de las emociones, a las que el Estagirita denominaba *pasiones*. Su tratamiento riquísimo y fecundo sobre el tema hace que algunos piensen que se adelantó superlativamente a los estudios actuales sobre las emociones,<sup>161</sup> observando y comprendiéndolas mejor que todos los descubrimientos psicológicos y neurocientíficos que hoy en día sugieren estar diciendo novedades absolutas. Por ejemplo, Aristóteles tenía claro que las emociones poseían excitación corporal, expresiones fisiológicas, antecedentes cognitivos, objetos intencionales, valencia como placer y dolor, y por supuesto, tendencias a las acción.<sup>162</sup>

Pero hay un aspecto en especial que quisiéramos destacar de la filosofía aristotélica respecto al tratamiento que realiza sobre las emociones. En general, Aristóteles comprendió en la *Retórica* que las emociones, en tanto *pasiones*, se relacionan con las cogniciones en términos de provocar que las personas *afectadas* difieran de sus juicios<sup>163</sup>

---

<sup>159</sup> El género deliberativo hace referencia a la discusión política, en especial dirigida a lo conveniente de las acciones futuras. El género de epidíctico trata sobre el presente, es decir, el discurso necesario para demostrar y persuadir sobre el aquí y el ahora. El género judicial, también llamado forense, trata sobre el discurso sobre el pasado para establecer juicios sobre lo ya acontecido.

<sup>160</sup> Cf. Oreja, F., "Aristóteles y la Retórica" en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. V, Número 8, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 420.

<sup>161</sup> Cf. Elster, J., *Alquimias de la mente*, op.cit., p.76.

<sup>162</sup> Cf. Ibid., p.75-85. Ver también Trueba, C., "La teoría aristotélica de las emociones" en *Signos filosóficos*, Vol 11., nº22, jul/dic, México, 2009, pp.146-170.

<sup>163</sup> Cf. Aristóteles, *Retórica*, op. cit. 1378a 20.

afirmando: «De modo, semejante, los justos y los injustos y todos los que dicen actuar por su modo de ser, en realidad actúan por estos motivos dichos. O sea: o por cálculo racional o por pasión.»<sup>164</sup>

Ahora bien, a esta observación se agrega otra. Aristóteles concede a las emociones un elemento clave que suele pasar desapercibido: piensa que las emociones son fenómenos ligados a la cognición, pero no como contraparte al ejercicio del razonamiento lógico sino también en un sentido recíproco y correlativo. Es decir, comprende que las pasiones no solamente se constituyen en fenómenos que el sujeto padece, como pura afectación de su razón, sino también los comprende como fenómenos activos, pues las pasiones pueden originar razonamientos. Veamos cómo.

Al comienzo de la *Retórica* en el Libro I, cuando se refiere a la clases de pruebas retóricas y delimita acerca de lo convincente expresa:

«De otro lado, <se persuade por la disposición> de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. *Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos.*»<sup>165</sup>

Es decir, en determinados estados emocionales emergen razones, que se ajustan a esos estados emocionales. Más adelante, Aristóteles expresa:

«Ahora bien, puesto que la retórica tiene por objeto <formar> un juicio (dado que también juzga las deliberaciones y la propia acción judicial es un <acto de> juicio), resulta así necesario atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo inclinará a su favor al que juzga.»<sup>166</sup>

El comentarista y traductor Quintín Racionero, realiza una nota explicativa de este pasaje mencionando tres elementos que hay que tener en cuenta para su interpretación.<sup>167</sup> Racionero sugiere que cuando Aristóteles introduce la “retórica afectiva” mediante esta fórmula es imprescindible considerar que (1) la apelación al talante de un orador y de las pasiones de un auditorio está en relación a la meta última de “formar un juicio”, (2) que

---

<sup>164</sup> Ibid., 1369a 15.

<sup>165</sup> Ibid., 1356a 14-15. La cursiva es nuestra.

<sup>166</sup> Ibid., 1377b 20-25.

<sup>167</sup> Cf. Ibid., nota del traductor nº 4, p.308.

esta apelación se relaciona con el discurso y su *logos* y, (3) que es este *logos* aquel que determina cómo presentar al orador y cómo inclinar al auditorio.

Esto significa, a nuestro modo de ver, que las emociones dentro de un proceso discursivo y de razonamiento no son accesorias o meramente secundarias. Esto es, que el auditorio no se convence a fuerza de lógicas fríamente consideradas, sino que la adecuada disposición emocional produce los adecuados razonamientos que permiten que el auditorio se “entienda” con el orador, resolviendo el ejercicio deliberativo que los reúne. En otras palabras, es posible postular a partir de Aristóteles que las emociones pueden desde ellas mismas generar razonamientos y cogniciones colaborando en la deliberación y en la orientación de los comportamientos. Por ello Aristóteles concluye:

«Pues las cosas no son, desde luego, iguales para el que siente amistad, que para el que experimenta odio, ni para el que está airado que para el que tiene calma, sino que o son por completo distintas o bien difieren en magnitud. Y, así, mientras que el que siente amistad <considera que> el juicio que debe emitir es de inocencia total o de poca culpabilidad, al que experimenta odio <le sucede> lo contrario.»<sup>168</sup>

Un tema diferente es el nivel de asertividad o adecuación que estos juicios provenientes de la emoción puedan tener, es decir, si son válidos como juicios en función de su evidencia. Esta cuestión no es lo que queremos destacar ni resolver aquí. Sino que principalmente queremos mostrar la idea que Aristóteles parece sugerir: que las emociones no sólo son meras afecciones que se padecen, sino que también son actitudes que predisponen razones, o dicho de otra manera, las emociones originan desde sí mismas razones. Tal como muestra Nancy Sherman al hablar de una “agencia emocional”, que nos permite modificar nuestras emociones de tal modo que somos responsables de ellas, que existe un continuo entre padecer emociones y querer actuar sobre ellas, que somos agentes de lo que nos mueve emocionalmente hablando.<sup>169</sup>

Es decir, estamos intuyendo que más allá de una tendencia bastante común de oponer las razones frente a las emociones y los sentimientos cuando se estudia la elaboración de nuestros juicios<sup>170</sup>, ya sea a nivel general o moral, es posible sopesar que

---

<sup>168</sup> Ibid., 1378a

<sup>169</sup> Cf. Sherman, N., “Taking Responsibility for Our Emotions”, en E.F. Paul; F.D. Miller, Jr.; J. Paul (Eds.), *Responsability*, Cambridge University Press, 1999, pp.294-324.

<sup>170</sup> Cf. Haidt, J., “El perro emocional y su cola racional”, en Cortina, Adela (Ed), *Guía Comares. Neurofilosofía Práctica*, Editorial Comares, Granada, 2012, pp. 159-215. Haidt en este artículo aborda el asunto de cómo se resuelven los juicios morales. De una manera muy interesante propone reemplazar el



estos procesos están más bien unidos. Por ello proponemos considerar que las emociones no son la contraparte opuesta a la racionalidad lógica, sino que, y mejor aún, su complemento.

Y no sólo desde la filosofía es posible concebir esta relación complementaria de las emociones respecto a los razonamientos, sino que también desde las neurociencias esta tesis tiene cabida. Por ejemplo, cuando Damasio expresa la relación de las emociones y los razonamientos en términos neurocientíficos dice:

«En términos sencillos: el núcleo del cerebro antiguo maneja la regulación biológica básica, el sótano, mientras que, arriba, la neocorteza delibera con sabiduría y sutileza. En el piso de arriba, en la corteza, están la razón y la fuerza de voluntad, mientras que en la planta baja, en la subcorteza, está la emoción y todos estos asuntos débiles y carnosos.»<sup>171</sup>

Esta descripción nos ayuda a captar la complejidad del funcionamiento del cerebro y que su estructura biológica es extremadamente dinámica. Además nos hace pensar que esa aparente dualidad entre aspectos emocionales-sentimentales y racionales no es tal, pues es el mismo cerebro el origen de uno como de otro proceso mental. El aparato de la racionalidad, siendo neocortical, no funciona sin el aparato que regula las operaciones más básicas biológicas. La naturaleza, parece haber construido el aparato de la racionalidad “no sólo encima del aparato de la regulación biológica, sino a partir *de éste* y *con éste*”.<sup>172</sup> De modo que la neocorteza y el núcleo cerebral más antiguo, trabajan en modo participativo y a base a una actividad que es concertada. La pregunta que surge entonces es ¿de qué manera se alinean estas funciones? La respuesta de Damasio es que son las emociones y los sentimientos los aspectos centrales en la regulación biológica, los que proporcionan el puente entre los procesos racionales y los no racionales. O dicho en otras palabras, que las emociones y los sentimientos desempeñan el papel de guía cognitiva, más de lo que nuestras supuestas certezas intelectuales puedan querer aceptar.

---

“modelo racional” del juicio moral, fundado en la concepción del poder de una razón *a priori* que permite comprender las verdades sustantivas sobre el mundo, por un modelo que denomina “intuicionista social”, basado más bien en intuiciones que incluyen emociones y a partir de las cuáles se gestan efectivamente los juicios morales. Cómo se ve sigue siendo una propuesta que concibe razones y emociones como capacidades opuestas. De hecho, expresa directamente que las intuiciones emotivas son un tipo de cognición, pero no un tipo de razonamiento (cf. p.161). Una perspectiva más inclusiva de ver la relación de razonamientos y emociones respecto a los juicios morales lo podemos encontrar en De Sousa, R., “Moral Emotions”, en *Ethical Theory and Moral Practice*, nº 4, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, pp. 109-126.

<sup>171</sup> Damasio, A., *El error de Descartes*, op.cit. 186.

<sup>172</sup> Ibid., Las cursivas son nuestras.

De allí que Damasio exprese: «Las emociones y los sentimientos, que son básicos para la idea de racionalidad que estoy proponiendo, son una poderosa manifestación de impulsos e instintos, parte esencial de su funcionamiento.»<sup>173</sup>

¿Es la razón entonces pura claridad lógica y exacta? Parece que a partir de estos antecedentes tenemos que responder que no. Es decir, emerge para nosotros la necesidad de pensar una representación o un concepto de la racionalidad en términos más amplios de lo que hasta ahora se acepta, para dar paso a lo que podemos denominar “razón sentiente”<sup>174</sup>. Pues subyacen a la razón, emociones y sentimientos que no son contrarios a la razón, sino que muchas veces dichas emociones y sentimientos originan razonamientos y complementan a la razón lógica.

Para ilustrarlo podemos retomar la hipótesis de los “marcadores somáticos” que mencionamos más arriba. Los marcadores somáticos de Damasio se constituyen en su mejor argumento para hacer contrapunto a las corrientes “racionalistas” en cuanto negadoras de las emociones para la obtención de los mejores resultados y la guía de la conducta, es decir, gracias a la presencia de los marcadores somáticos, es posible oponerse a la idea que el procesamiento racional requiere desembarazarse de las emociones.

En términos sucintos un marcador somático se origina en la comprobación que no todos los procesos biológicos detrás de un razonamiento culminan en una respuesta exclusivamente racional. En la base de un marcador somático está contenida la información guardada en nuestro hipotálamo (recordemos: el sustrato cerebral de las emociones) constituida sobre la base de experiencias pasadas, en el que se han emparejado estímulos y estrategias de respuestas adecuadas a esos estímulos. Esto significa, entre otras cosas, que «la mente no está en blanco al comienzo del proceso del razonamiento. Antes, al contrario, está repleta de un variado repertorio de imágenes, generadas por la complejidad de la situación que se enfrenta, que penetran y salen de la consciencia del lector en un espectáculo demasiado rico para que aquél dé cuenta cabal de ello.»<sup>175</sup> Se trata de la cuestión de la memoria en el hipocampo, como posibilidad de acceso a imágenes o representaciones que ya no son simplemente visuales, olfatorias o

---

<sup>173</sup> Ibid., p.170

<sup>174</sup> Como sabemos la expresión razón sentiente tiene su origen en la filosofía de Xavier Zubiri y posee un significado “técnico” concreto. Nosotros utilizamos la expresión razón sentiente en un sentido más libre, para expresar asociación de razones y sentimientos. Ver Almonacid. D., “Sentir e inteligir en Zubiri. Dos momentos, una aprehensión de realidad”, UCMAule - Revista Académica, N°41, Talca, Chile, 2011, pp. 9-28.

<sup>175</sup> Ibid., p. 239.

auditivas, sino una mezcla de ellas, lo que conlleva una transición que ya no es solamente perceptiva, sino a una transición que es conceptual dentro del cerebro.<sup>176</sup>

Un marcador somático entonces es el mecanismo por medio del cual nuestro cerebro se ahorra digresiones que pueden conducir a procesamientos racionales excesivamente largos. Tan largos, que los resultados a los que se puedan conducir puedan estar fuera de tiempo si tenemos muchas decisiones que tomar, pues las representaciones de pasos intermedios requerirían una atención y una memoria funcional que excedería nuestra capacidad de retención. Mientras que una marca somática recoge experiencias previas, reúne estímulos y respuestas que se conciben como buena o malas, acordes o desacordes respecto a la situación a la que nos enfrentamos. Así cuando un resultado negativo a una determinada opción respuesta aparece en la mente, aunque sea fugaz, se experimenta un sentimiento desagradable en las entrañas y permite decidir mediante un proceso de “alarma automática”, que dice atención que tu experiencia indica que si eliges esa opción te conducirá a ese resultado. De esta manera Damasio define: «Dado que el sentimiento tiene que ver con el cuerpo, di al fenómeno el término técnico de estado somático (*soma* es cuerpo en griego); y puesto que “marca” una imagen, lo denominé “marcador”»<sup>177</sup>

Los marcadores somáticos son en este sentido un caso especial de sentimientos generados a partir de lo que hemos denominado emociones secundarias. Es decir, aquellas emociones y sentimientos que han sido conectados mediante aprendizaje a resultados futuros predecibles en determinados supuestos. De modo resultante: «Cuando un marcador somático negativo se yuxtapone a un determinado resultado futuro, la combinación funciona como un timbre de alarma. En cambio, cuando los que se superpone es un marcador somático positivo, se convierte en una guía de incentivo.»<sup>178</sup>

Es consciente Damasio que este mecanismo no viene a reemplazar a un ejercicio racional de toma de decisiones. Más bien lo presenta como una alternativa complementaria o como un dispositivo de predisposición, absolutamente compatible y funcional con el comportamiento personal y social, a partir del cual las personas forman ciertas teorías adecuadas a su propia mente siempre en relación con el medio en el que se desarrolla. Pues la «mayoría de los marcadores somáticos se crearon probablemente en nuestro cerebro durante el proceso de educación y socialización al conectar clases

---

<sup>176</sup> Cf. LeDoux, J., *El cerebro emocional*, op. cit. p.220 y ss.

<sup>177</sup> Damasio, A., *El error de Descartes*, op.cit. p. 243.

<sup>178</sup> Ibid., p. 244.

específicas de estímulos con clases específicas de estados somáticos.»<sup>179</sup> Es decir, se adquieren mediante experiencia y por la influencia de las circunstancias externas modeladas por las convenciones sociales y las normas éticas.

Lo que destacamos aquí es que las razones para actuar no siempre son elaboraciones concienzudas, que redundarán en los comportamientos adecuados. Es decir, podemos pensar que la razón tiene un sentido más amplio en el cual las emociones y los sentimientos poseen un rol que no se puede eliminar ni dejar de considerar. Pues el organismo incluye al cuerpo y la mente, a las emociones y las razones, a los sentimientos y las cogniciones, todas ellas en relación permanente con su entorno. De allí que se debe considerar que:

«[...] alcanzar una decisión sobre el típico problema personal que se plantea en un ambiente social, que es complejo y cuyo resultado es inseguro, requiere de un conocimiento de amplia base y de estrategias de razonamiento para operar sobre dicho conocimiento. El conocimiento amplio incluye realidades sobre objetos, personas y situaciones del mundo externo. Pero debido a que las decisiones personales y sociales son inextricables de la supervivencia, el conocimiento incluye asimismo hechos y mecanismos referidos a la regulación del organismo como un todo.»<sup>180</sup>

Obviamente la neuroquímica no será suficiente para explicar y comprender nuestros comportamientos. El científico que quiere explicar los procesos mentales y las conductas por vía exclusivamente físico química puede errar si no tiene en consideración la complejidad con que el cerebro funciona. El cerebro no es un mecanismo aislado sino en permanente relación con su entorno y los vínculos sociales que lo modelan. Como verbigracia podemos mencionar el siguiente caso: está muy extendida la idea que la serotonina es un neurotransmisor que causa por sí sólo el comportamiento social adaptativo. Así el famoso medicamento Prozac<sup>181</sup>, que actúa bloqueando la reabsorción de serotonina y probablemente aumentando su disponibilidad, se administra profusamente pensando que disminuye los comportamientos violentos. Ante ello alerta Damasio:

---

<sup>179</sup> Ibid., p. 248.

<sup>180</sup> Ibid., p.131.

<sup>181</sup> Que contiene fluoxetina, perteneciente a un grupo de medicamentos denominados antidepresivos inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina (ISRS).

«El problema es que no es la ausencia o el bajo nivel de serotonina *per se* lo que “causa” una determinada manifestación. La serotonina es parte de un mecanismo extremadamente complicado que opera al nivel de moléculas, sinapsis, circuitos locales y sistemas, y en el que los factores socioculturales, pasados y presentes, también intervienen en forma poderosa.»<sup>182</sup>

En consecuencia, a partir de nuestras lecturas de las perspectivas neurocientíficas escogidas hasta aquí, queremos proponer una metáfora para comprender el fenómeno afectivo en su complejidad. Si imaginamos una moneda de dos caras, tenemos en una cara todos los procesos neuronales, cerebrales, físico químicos involucrados en las emociones y los sentimientos. Mientras que, en la otra cara, tenemos a todas las manifestaciones externas que dan cuenta de los procesos emocionales y afectivos, en su relación con el mundo externo, el comportamiento social y la manifestación pública de lo que constituye a la persona en lo que es, lo que expresa a través de sus comportamientos. Una misma moneda, y por tanto, una misma organización compleja. Para la parte de la moneda cerebral, tenemos explicaciones científicas (descubiertas y por descubrir), mientras que para la parte la moneda conductual-social, tenemos un sentido subjetivo, sentidos intersubjetivos y determinadas creencias que subyacen a las emociones y los sentimientos que necesitamos comprender.

#### 2.4.2.- Las implicancias éticas de las emociones y los sentimientos

Para considerar a las emociones y los sentimientos en la Ética, se siguen a nuestro modo de ver dos líneas de investigación principales. Una que, empujada por las neurociencias y por la psicología moral actual, estudia la relación que existe entre las emociones-sentimientos con el juicio moral. En esta línea de investigación se intenta demostrar que mediante las emociones realizamos juicios morales intuitivos, que se activan antes de los razonamientos, demostrando que la más de las veces los juicios no están vinculados tanto a las razones.<sup>183</sup> En general en estos estudios se realiza una

---

<sup>182</sup> Damasio, A., *El error de Descartes*, op.cit. p. 125. La cursiva es nuestra.

<sup>183</sup> Cf. Greene, J.D.; Haidt, J., “How (and where) does Moral Judgment work?”, en *Cognitive Science*, n°6, 2001, pp.517-523; Greene, J.D.; Nystrom. L.E.; Engeli, A.D.; Darley, J.M.; Cohen, J.D., “The neural Bases of Cognitive Conflict and Control in moral Judgment”, en *Neuron*, n°44, 2004, pp.389-400; Haidt, J., “The moral Emotions”, R.J. Davinson; K.R. Scherer; H.H. Goldsmith (Eds), *Handbook of affective sciences*, Oxford University Press, 2003, pp. 852-870; Prinz, J., *The emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, 2007; Prinz, J., “The emotional Basis of Moral Judgment”, en *Philosophical Explanation*, n° 9, 2006, pp.29-43.

reactualización, moderna y científica, de la antigua confrontación filosófica práctica entre racionalistas y emotivistas respecto a la elaboración de los juicios morales.<sup>184</sup> Cabe destacar que existen miradas críticas respecto a las conclusiones que se pueden obtener desde metodologías de observación científicas respecto a “hechos humanos”<sup>185</sup>. Pues se duda que los resultados y los análisis de los datos obtenidos a partir de metodologías de observación de personas voluntarias que resuelven dilemas morales en situaciones controladas y ficticias, se puedan extrapolar sin ningún inconveniente a resultados generalizados y totalmente válidos. Pues, evidentemente, no es lo mismo evaluar y hacer juicios en situaciones éticas hipotéticas, que hacer juicios sobre hechos morales reales en las que las personas están implicadas de manera personal y/o socialmente.

Otra línea de investigación se encuentra dentro de una perspectiva filosófica práctica propiamente tal en la que, sin dejar de considerar las aportaciones que provienen de las ciencias, los autores se esmeran por comprender el rol de las emociones en un sentido más amplio que la mera resolución de juicios morales. Es decir, se trata de una perspectiva que aborda el tema de las emociones dentro de una concepción Ética que tiene en consideración la riqueza de la encarnadura y calidez humana, para que bajo ese enfoque se estudie y proponga una relación complementaria de las emociones y la razón en la orientación del comportamiento ético.<sup>186</sup> Es decir, en esta línea de trabajo no está puesta la atención tanto en “cómo” funcionan las emociones, sino el “por qué” y “con qué sentido” se puede considerar a las emociones y los sentimientos en la vida práctica y en las relaciones sociales. En esta línea de trabajo se sostiene que un concepto de “razón pura” es difícil de mantener considerando que la razón se configura histórica y culturalmente<sup>187</sup>. En este sentido la razón es impura también porque las emociones y los sentimientos están indefectiblemente presentes en cualquier ejercicio de decisión ética. Tal como expresa Adela Cortina:

«Cualquier razón humana se ha ido haciendo a lo largo de la biografía personal prefiriendo desde unos valores u otros, prefiriendo desde unos sentimientos u otros, prefiriendo desde la

---

<sup>184</sup> Cf. Tovar, J., “El papel de las emociones y la razón en el juicio moral”, en *Saga, Universidad Nacional de Colombia*, nº 17, Agosto, 2008, pp.38-55.

<sup>185</sup> Cf. Elster, J., *Sobre las pasiones*, op.cit. pp.26-28.

<sup>186</sup> Cf. Cortina A., *Ética de la Razón Cordial. Educar a la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2009; Cortina A., *Justicia Cordial*, Trotta, Madrid, 2010; Cortina, A., *Neuroética y Neuropolítica: sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011; Nussbaum, M., *Paisajes del Pensamiento*, op.cit.; Nussbaum, M., *Emociones Políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Paidós, Madrid, 2014; Solomon, R., *Ética Emocional. Una teoría de los sentimientos*, Paidós, Barcelona, 2007.

<sup>187</sup> Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

relación con otros que también me constituye. No se puede meter bisturí y separar tajantemente la razón del sentimiento. No se puede hablar del mundo moral sólo tratando de ponerse en el lugar de otros cuando eso resulta felicitante. Pero también desconoce el mundo moral quién carece de esos sentimientos.»<sup>188</sup>

Por otro lado, tenemos que tener en cuenta que el problema de Phineas Gage y todos los demás casos con daños cerebrales en el lóbulo prefrontal que nos documenta Antonio Damasio, era precisamente que sus emociones y sentimientos se habían visto modificados. Y a partir de esa modificación sus relaciones sociales, el cumplimiento de normas morales y la ejecución de decisiones prácticas ya no las podían realizar como cuando estaban sanos. Lo que nos lleva a concluir que la integridad de las emociones y los sentimientos ligados al ejercicio racional en la vida ética se constituyen en un pilar ineludible y necesario para el comportamiento social normal. Gracias a las emociones y los sentimientos podemos ajustarnos a las normas éticas que pueden describirse como justas. Sin las emociones y los sentimientos no habría ni siquiera la posibilidad de asimilar sistemas éticos simples, como pequeños actos de bondad, de altruismo, de autocensura en los casos apropiados, ni siquiera la obtención de sentimientos de fracasos personales cuando no hemos escogido lo correcto pues, como expresa Damasio:

«La eliminación de la emoción y el sentimiento de la imagen humana implica un empobrecimiento en la subsiguiente organización de la experiencia. Si las emociones y los sentimientos sociales no se despliegan adecuadamente, y se desbarata la relación entre las situaciones sociales y la alegría y la pena, el individuo no va a poder categorizar la experiencia de los acontecimientos en el registro de su memoria autobiográfica según nota de emoción/sentimiento que confiera “bondad” o “maldad” a dichas experiencias.»<sup>189</sup>

Esta segunda línea de estudio es la que queremos tener en cuenta aquí. Es decir, queremos considerar la implicación del fenómeno afectivo en la dimensión social, y por extensión, tener presente la relevancia ética que posee dicho fenómeno. En este sentido, si bien resultan muy enriquecedoras las aportaciones de las neurociencias, echamos en falta la consideración intersubjetiva de las emociones y los sentimientos. En otras palabras, nos hemos dado cuenta que en general los métodos de observación, los análisis de los datos y las conclusiones a la que arriban los autores consultados hasta aquí, se

---

<sup>188</sup> Cortina, A., *Ética de la Razón Cordial*, op. cit., p. 98.

<sup>189</sup> Damasio, A., *En busca de Spinoza*, op.cit. p. 154.

circunscriben casi exclusivamente a la apreciación del sujeto en sí mismo considerado, muy centradas en el “yo siento emociones” y no tanto en el “nosotros sentimos emociones”.

Por ello queremos a continuación estudiar el modo en que la ética discursiva, en tanto dialógica e intersubjetiva, puede aportarnos una mirada filosófica práctica respecto a las emociones y los sentimientos, a modo de obtener una perspectiva más social sobre el fenómeno afectivo. Nuestro interés de continuar por esta vía está principalmente motivado por dos cuestiones.

La primera cuestión tiene que ver con la mirada que Aristóteles posee respecto a las emociones y los sentimientos en su relación con la Ética. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles expresa que el asunto de las emociones desde el punto de vista ético no radica tanto en las emociones en sí mismas consideradas. El tema de mayor relevancia filosófica práctica está en referencia a las emociones y su conveniencia en el comportamiento en que se expresan. Nos dice Aristóteles: «se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia o censura al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera).»<sup>190</sup>

Esto es, el problema ético radical respecto a las emociones tiene que ver con la oportunidad adecuada para su expresión y manifestación. En otras palabras, se desprende del pensamiento de Aristóteles que las emociones se valoran éticamente a partir de un cierto “status normativo social” que les subyace. En la medida que las emociones responden a ese status normativo es posible sopesar la racionalidad de su expresión en la medida que responden a las circunstancias adecuadas. Así, según Aristóteles, una emoción será racional cuando cumpla con algunos requisitos esenciales: son adecuadas a los objetos y a las situaciones que las provocan, es decir, son experimentadas de un modo adecuado. Se ajustan, como respuestas emocionales, a los objetos que las causan en una correcta magnitud y duración; están orientadas a fines o bienes razonables y normativamente apropiados. Por ejemplo, se comenten errores al temer cosas que en realidad no son temibles o cuando no deben ser temidas según las circunstancias. De modo que una persona valiente no lo es porque no teme, sino porque es capaz de responder emocionalmente a objetos que se debe temer de una manera adecuada, de acuerdo al mérito de la situación que se enfrenta y según cómo la razón muestra que corresponde temer. En otras palabras, el valiente expresa una emoción y teme en la

---

<sup>190</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Trad. Julio Pallí, Gredos, Madrid, 2014, 1106a.



medida y en la situación apropiadas, respondiendo del modo que conviene ante el peligro.<sup>191</sup>

De allí que corresponda a una vida virtuosa el tratar de construir una inteligencia práctica que incluya la gestión de dichas emociones y sentimientos, según la adecuación de la circunstancia y al estatuto normativo que les subyace. A nuestro modo de ver, dichas normas sólo se comprenden mejor en contextos intersubjetivos y sociales.

La segunda cuestión tiene que ver con que queremos intentar distanciarnos del tratamiento de las emociones que realiza Martha Nussbaum. Recordemos que Nussbaum se identifica más con la corriente cognitiva de las emociones. Para ella, todas las emociones implican un pensamiento, pues toda emoción incluye una percepción intencional en la medida que se dirige a un objeto, a partir de algún tipo de valoración evaluativa de ese objeto realizada siempre desde el “punto de vista personal” del agente. Es decir, para Nussbaum la emoción posee una valoración evaluativa que otorga una significación al objeto y esa evaluación depende del esquema de objetivos y fines del agente. Eso significa para Nussbaum que:

«Las emociones contienen una referencia ineliminable al *yo*, al hecho de que se trata de *mi* esquema de objetivos y proyectos. Aquéllas contemplan desde mi punto de vista. El hecho de que se trate de *mi* madre no es simplemente un hecho como cualquier otro del mundo: es lo que estructura la geografía de toda la situación, y no podemos captar la emoción sin incluir tal elemento. [...] En pocas palabras, las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones de *mi* perspectiva, no desde un punto de vista imparcial; encierran una referencia ineliminable al *yo*.»<sup>192</sup>

Por esta razón no se siente pesar por todas las muertes en el mundo sino sólo de las personas que nos parecen importantes en nuestras vidas. Nos sentimos acongojados sólo por aquellos motivos que afecten nuestros proyectos personales. Esta cualidad es básica según Nussbaum. Puede no ser lingüística ni compleja: lo único que se necesita es percibir el objeto como algo bueno desde el punto de vista de los deseos y objetivos de las agentes que realizan la valoración.

Obviamente no podemos negar razón a Nussbaum, pues hemos visto cómo las emociones tienen un componente subjetivo fundamental. Sin embargo, nos parece que la consideración ética de las emociones y los sentimientos dentro del marco de los objetivos

---

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, 1115b 10-20.

<sup>192</sup> Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, op.cit. p.75. Las cursivas pertenecen al texto.

y referencias valóricas de las personas, no resuelven convenientemente las expectativas éticas que las emociones y los sentimientos pueden ofrecer. Es decir, si sólo tenemos en cuenta su referencia exclusiva al yo y los propios proyectos, las emociones pierden su capacidad para describir un rol ético de mayor extensión. Pues es especialmente relevante tener en cuenta las exigencias propias de un mundo globalizado y plural, en el que los fines éticos pueden ser tan infinitos como igualmente legítimos y válidos. En este sentido, nos parece interesante abordar el fenómeno de las emociones y los sentimientos dentro de un marco normativo social y dialógico, es decir, en su relación con exigencias inherentes a determinadas expectativas morales subyacentes a toda relación intersubjetiva, que nos permiten ampliar nuestras valoraciones subjetivas. A nuestro juicio, esta manera de orientar la reflexión ética de las emociones y los sentimientos, permite encontrar una clave más acorde con la realidad social y política actual.

### Capítulo 3: Emociones y sentimientos en perspectiva intersubjetiva habermasiana

El reto de la acción comunicativa es facilitar argumentos a las sociedades para una cohesión moral dentro de una fundamentación cognitiva que trascienda las directrices jurídicas del derecho. Para ello, la racionalidad práctica que rige el mundo de la vida cumple un papel fundamental. La acción comunicativa de la mano de J. Habermas, devela reconstructiva y pragmáticamente esta racionalidad práctica, facilitando el asentimiento de sus mandatos por parte de todos los implicados y afectados. Esta fundamentación reconstruida pragmáticamente y basada en los principios de una racionalidad comunicativa será para Habermas, en conjunto con Apel, la ética del discurso.

Dentro de este camino, es sabido que Habermas se encuentra entre los filósofos que apoyan la fundamentación moral desde una posición denominada por él mismo como “cognitivismo fuerte”, pues piensa que se debe «dar cuenta cabal también de las pretensiones de validez categórica de las obligaciones morales.»<sup>193</sup> Esto quiere decir que desde el cognitivismo fuerte se intenta reconstruir el contenido cognitivo de todo el juego del lenguaje moral, bajo un punto de vista en el que se pueden juzgar racionalmente y por tanto, siempre imparcialmente, todas las normas morales. Para que este punto de vista funcione, se requiere que estas razones no se conciban como motivos relativos a los actores, pues es el único medio en que queda intacta la validez del deber en todo su núcleo epistémico.

No se hace tardar el debate ante esta postura cognitivista fuerte principalmente desde el pensamiento de Charles Taylor<sup>194</sup>. La objeción mayor de Taylor es que una fundamentación cognitivista abstrae a tal punto a los individuos que terminan perdiendo su identidad social que los motive a comportarse moralmente en la vida concreta. Es decir, aunque se pueda asegurar la validez epistémica mediante un procedimentalismo deontológico, resultará deficitaria la motivación para cumplir las normas morales. Habermas, ante la contundencia de esta crítica, termina revisando sus presupuestos teóricos atendiendo al déficit de socialización dentro del marco normativo que propone.

---

<sup>193</sup> Habermas, J., “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, en *La Inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p.33.

<sup>194</sup> Cf. Taylor, Ch., *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

Y para resolverlo introduce la solidaridad como el factor que nace de aquella socialización en el desempeño de la eficacia moral.<sup>195</sup>

Que Habermas introduzca la solidaridad en su entramado teórico para resolver la crítica de Taylor, pensamos que es una manifestación de su preocupación por proponer que, junto con la fundamentación cognitiva, es necesario tener en consideración el entramado que une a las personas en el ejercicio comunicativo:

«Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, se aprecia más bien que existe una estrecha relación entre la preocupación por el bien del prójimo y el interés por el bien común: la identidad del grupo se reproduce a través de relaciones de reconocimiento recíproco que permanecen intactas. Por ello, el punto de vista complementario de la igualdad de trato individual no es la benevolencia, sino la solidaridad.»<sup>196</sup>

En otras palabras, para Habermas, además de la fundamentación cognitiva, le interesan las condiciones a partir de las cuales una norma llega a ser universalizable vía acción comunicativa, pues se requiere el reconocimiento e identificación *empática* del otro para poder asumir una perspectiva recíproca en el ejercicio cognitivo de fundamentación discursiva, para aplicar las normas morales resultantes y para motivar el cumplimiento de dicha norma por parte de los individuos afectados y participantes.

Si en este campo de aplicación Habermas incorpora la solidaridad, nos hacemos la pregunta ¿no podrían tener cabida otros sentimientos? Teniendo en cuenta que en principio no existe un gran desarrollo del tema por parte de nuestro filósofo, nos conformamos con un objetivo no tan ambicioso: por ahora nos interesa explorar el modo cómo Habermas considera el tema de los sentimientos y cómo conecta este tema con la acción comunicativa y la ética del discurso.

---

<sup>195</sup> Es interesante saber que la perspectiva de la fundamentación cognitiva de Habermas recibe también observaciones y críticas a partir de diferentes fuentes y que nosotros no podemos desarrollar en profundidad aquí porque nos desviaríamos de nuestro objetivo. Se trata en síntesis de dos problemas interconectados: el primero es que la ética del discurso se fundamenta en dos principios contradictorios: a) un presupuesto cognitivo que aspira al reconocimiento de una norma universal mediante la razón práctica y b) una fundamentación argumental intersubjetiva que requiere de la participación «real» de los implicados en el discurso. El segundo problema es que la ética del discurso supone una predisposición natural al entendimiento entre semejantes que aspiran al bien común. Se piensa que con ello Habermas cae en el ya agotado proyecto ilustrado de caracterizar al ser humano como un ser racional bueno por naturaleza. Esta críticas se pueden consultar en Alútiz, Juan Carlos, “Una revisión y balance crítico de la teoría normativa postconvencional de J. Habermas”, en *Política y Sociedad*, 2010, Vol. 47, Número 2. pp.175 -193.

<sup>196</sup> Habermas, J., “Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre el «nivel 6»” en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 75. La obra original fue publicada con el título: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991.

Para ello, presentaremos primero un marco de referencia para hablar de los sentimientos en la filosofía habermasiana. Dicho marco lo encontramos en el concepto *Mundo de la Vida*. Posteriormente, seguiremos el camino del propio Habermas para abordar el tema, definiendo que entiende él por sentimientos morales<sup>197</sup> apoyados en el pensamiento de Strawson. Ya en el tercer apartado estudiaremos como los sentimientos morales se conectan con la ética del discurso y finalmente mostraremos cómo el propio Habermas introduce la intuición que los sentimientos morales poseen un papel dentro de la fundamentación moral a través del sentimiento de la empatía.

### 3.1.- Sentimientos y mundo de la vida

La filosofía ética formalista reciente (Rawls, Apel, Habermas) ya no requiere defender con ahínco la distinción de los dos reinos para fundamentar la ética. No tienen que aferrarse a aquella contraposición kantiana entre la razón abstracta como dimensión *noumenal* que establezca la universalidad de la determinación a priori de la ley moral y la dimensión *fenomenal* de la actividad moral, sujeta a los vaivenes antropológicos empíricos. Principalmente esto se explica porque al recurrir a un concepto de racionalidad procedimental, las éticas formalistas ya no requieren hipotecar la realidad moral con una separación abstracta<sup>198</sup>.

De este modo, en la perspectiva de la ética del discurso, la validez universal de una norma moral está en estrecha relación con el ejercicio racional dialógico de sus participantes:

«Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados.»<sup>199</sup>

Mediante esta fórmula Habermas piensa que la ética del discurso puede defenderse como ética formalista, sin separarse de la historicidad que podría pasar inadvertida. La

---

<sup>197</sup> Durante el desarrollo de este capítulo, usaremos la expresión “sentimiento moral”, en el sentido de pensar los sentimientos en su conexión con cuestiones de ética y moral. Es decir, nos movemos aquí en un campo de aplicación más específico que en los capítulos anteriores cuando estudiamos las emociones y sentimientos en un sentido general.

<sup>198</sup> Cf. Habermas, “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser «racional»?”, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p.35.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 36. Las cursivas pertenecen al texto.

formalidad de la norma se salvaguarda por el ejercicio de la razón intersubjetiva y por la historicidad de la satisfacción individual lograda a través de la participación discursiva de los afectados por aquella norma. Esto significa, entre otras cosas, que la situación de contingencia y multiplicidad de las concretas circunstancias que afectan a los individuos participantes no son baladí, ni quedan fuera del ejercicio discursivo.<sup>200</sup> Ahora bien, para comprender mejor lo dicho tenemos que diferenciar que las normas o un sistema de normas se eligen por convencimiento, vía reflexión y por ejercicio de libertad. Mientras que las formas de vida específicas los individuos las han aprendido vía socialización, y por tanto, no han sido elegidas libremente constituyéndose en un *factum* ineludible<sup>201</sup>.

De modo que en el ejercicio discursivo, el mundo de la vida está presente de una manera incuestionada, pero como trasfondo. Pues la fuerza de realidad vivida, no puede llegar a constituirse como norma válida universal. Es decir, el mundo de la vida es inherente a los individuos participantes y no se puede eludir. Sin embargo, el puro mundo de la vida no puede asegurar validez normativa universal:

«Los valores culturales que se encarnan en las prácticas cotidianas, o los ideales que dejan su impronta en la autocomprensión de una persona, llevan consigo ciertamente una pretensión de validez intersubjetiva, pero están entretreídos con la totalidad de un modo de vida particular, sea colectivo o individual, que no pueden reclamar de suyo validez normativa en el sentido estricto de la palabra.»<sup>202</sup>

Esta presencia inherente del mundo de la vida es la que nos parece interesante para conceder un marco de referencia y una entrada para dar cabida al tema de los sentimientos morales en la ética del discurso. Principalmente si consideramos los modos de forma de vida posible y las circunstancias que determinan la acción de los participantes, es evidente que la vida afectiva no puede quedarse fuera. Pues el fenómeno afectivo es parte del mundo de la vida. Ahora, si los sentimientos morales son parte de la vida de las personas, la pregunta que cabe es ¿qué lugar poseen en la ética del discurso?

---

<sup>200</sup> Evidentemente este supuesto de intereses y circunstancias múltiples no es posible mantenerlo en todo el procedimiento discursivo, ya que de ser así sería imposible llegar a soluciones prácticas. En algún momento el procedimiento discursivo tiene que realizar una suerte de selectividad para establecer la validez de la norma discutida. Según Habermas esta selectividad se resguarda con el principio de universalización en el que la justicia posee un rol fundamental. Cf. Habermas, *Ibid*, p.39.

<sup>201</sup> Cf. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid, 1987, pp. 156 y ss.

<sup>202</sup> Habermas, J., “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser «racional»”, en *Aclaraciones*, op. cit., p. 39.

De partida para Habermas los sentimientos no poseen un rol dentro de la fundamentación ética<sup>203</sup>, pues la afectación sentiente es posterior a la validez deóntica de una norma. Aquello a lo que los sentimientos reaccionan es la vulneración de una expectativa legítima y ello presupone una validez deóntica subyacente de las normas<sup>204</sup>. Cabe destacar que esta perspectiva normativa como dimensión previa coincide con la aportación de Andrew Ortony, Gerald Clore y Allan Collins, que sostienen que la causa de la ira, por ejemplo, es la percepción de una violación de ciertos estándares normativos y frustración de metas que hacen de los resultados una cuestión no deseable.<sup>205</sup> De modo que el fundamento de la validez normativa se basa en ciertas razones que las justifican y no en los sentimientos que puedan resultar del cumplimiento o incumplimiento de la norma. Por ello, siguiendo a Kant, el deber posee una preeminencia sobre las consecuencias de su cumplimiento y por lo mismo, preeminencia sobre los sentimientos resultantes. En palabras de García Marzá:

«[...] los deberes morales no poseen su carácter vinculante gracias a los sentimientos con los que necesariamente siempre aparecen. Más bien al contrario. Es la pretensión de validez que acompaña a las normas la que las convierte en obligatorias, estableciendo así la fuerza de la convicción moral. Los sentimientos representan reacciones ante su cumplimiento o infracción. Los dos intervienen en la conducta moral pero de forma diferente. Yo puedo tener razones para actuar y los sentimientos que las acompañan ayudarme o perjudicarme para convertir estas razones en acciones.»<sup>206</sup>

Aunque se descarte fundamentar la Ética en los sentimientos, un ejercicio mínimo de fenomenología nos evidencia que en cualquier tipo de experiencia moral se manifiestan componentes cognitivos –razonamientos que justifican acciones– pero al mismo tiempo se manifiestan componentes afectivos y sentientes que colorean, por decirlo de un modo metafórico, el hecho moral. De modo que la filosofía práctica no puede sostener un estricto rigor filosófico si descarta de plano la presencia de los sentimientos morales en su objeto de estudio.

---

<sup>203</sup> Aunque también Habermas ha deslizado en otra parte la posibilidad de otorgar a los sentimientos morales un rol en la fundamentación ética, como veremos más adelante.

<sup>204</sup> Ibid., p. 152.

<sup>205</sup> Cf. Ortony, A.; Clore, G.; Collins, A., *La estructura cognitiva de las emociones*, op.cit. p. 188.

<sup>206</sup> García-Marzá, Domingo, “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral.” en *Diálogo Filosófico*, 2005, N°62, p.252.

### 3.2.- ¿De qué hablamos cuando hablamos de sentimientos morales?

Ayudados por el conocido análisis de Strawson sobre los sentimientos morales en su texto *Libertad y Resentimiento*<sup>207</sup> podemos decir que los sentimientos morales son parte de un marco general de la vida humana. Los sentimientos morales no son algo contiguo o anexo. Los conceptos –y por ende todo juicio– están influidos por los sentimientos y las emociones. Como ya hemos visto en el capítulo 2 de este trabajo, la estructura conceptual y la estructura de sentimientos se hayan esencialmente entrelazadas. La actitud objetiva que se origina en la construcción de conceptos, se mezcla íntimamente con el sistema de sentimientos que emergen subjetivamente ante las cosas y las acciones de los demás en nosotros. Y del mismo modo, los sentimientos pueden verse modificados con una carga conceptual, ya sea para ampliarse o reducirse como afección sentiente.

Por consiguiente, los sentimientos poseen el status de un *a priori material* que está presente con anterioridad a toda situación concreta de relaciones en la vida cotidiana. Se constituyen en una predisposición para la captación de los hechos morales a los que nos enfrentamos, de modo que aunque no cumplan un papel en la fundamentación ética si están presentes en la vida moral concreta como una manera de entrar en el hecho moral<sup>208</sup>.

Por otro lado, la estructura de sentimientos que emergen está naturalmente definida. Existe una gama de sentimientos que hacen evidente la imposibilidad de una total objetividad hacia una determinada acción o hecho. Pero por otro lado, se dispone de un abanico más o menos restringido de reacciones sentimentales ante las personas y los acontecimientos. Por ejemplo, ante la mentira de un amigo muy importante no se reacciona con alegría, sino con tristeza. O ante la acción solidaria de un hijo hacia su compañero de salón no emerge la rabia, sino el orgullo o la satisfacción. De modo que no está en nuestras manos elegir modificar el marco de sentimientos y actitudes reactivas

---

<sup>207</sup> Peter Frederick Strawson (1919-2006) es un reconocido filósofo analítico inglés que contribuyó dentro de la escuela de Oxford a renovar la filosofía británica contemporánea. Strawson nos sorprende desde la filosofía analítica con este ensayo sobre los sentimientos, pues con este estudio va más allá de la metafísica y la lógica, para referirse a temas que abarcan la ética, la filosofía moral, e incluso la filosofía estética. Lo consideramos en este capítulo porque es Habermas quien lo considera como referencia en su propia posición filosófica respecto de los sentimientos morales. El texto que consultamos es Strawson, P.F., *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, Trad. Juan José Acero, Paidós, Barcelona, 1995. La versión original de este texto, lleva por título: *Freedom and resentment and other essays*, Methuen and Co, Londres, 1974. Citamos aquí a Strawson, pues el mismo Habermas se sirve de este trabajo para demostrar que la validez de deber ser de las normas se relacionan a la acciones comunicativas, y que estas normas son relativas a los fenómenos morales en su completitud, incluidos los sentimientos.

<sup>208</sup> Cf. Almonacid, C., “*El lugar de las prenaciones estéticas en la ética kantiana*”, op. cit.



que se activan ante los hechos. La observación de Strawson es que poseemos de suyo un compromiso natural con este equipamiento sentiente: «lo que he denominado actitudes reactivas de participación son esencialmente reacciones humanas naturales ante la buena o mala voluntad o ante la indiferencia de los demás, conforme se ponen de manifiesto en sus actitudes y reacciones.»<sup>209</sup>

El convencimiento de Strawson es que los sentimientos como el resentimiento y la indignación tienden a inhibir o limitar la buena voluntad hacia el objeto (sujeto) que ha suscitado la actitud, ya sea parcial o temporalmente<sup>210</sup>. Si esto es así, es porque los sentimientos de polo negativo, nublan la buena voluntad con la carga oscura que significa la consecuencia de no completarse la expectativa que se poseía de parte de un tercero. Dando una vuelta de tuerca a este asunto, en principio, se puede pensar, *mutatis mutandi*, que los sentimientos con polo positivo (solidaridad, compasión, simpatía), también influyen la buena voluntad, pero ahora para estimularla o facilitarle motivos que enriquezcan la dimensión cognitiva de una acción moral.

Como ya hemos dicho, según Strawson, la reacción sentimental se efectúa internamente en vínculo con el marco de sentimientos que nos viene dado. Para Strawson estas reacciones siguen fundamentalmente tres caminos:

El camino de las reacciones que emergen cuando soy yo el ofendido o beneficiado por la acción de un tercero. Es decir, son actitudes que nacen por la expectativa que se tiene de un determinado respeto o no indiferencia. En este camino soy yo el interesado, ante las transacciones recíprocas.<sup>211</sup>

Un segundo camino es el camino desinteresado, donde las reacciones sentimentales son producto de las expectativas que se dirigen hacia los demás. Son actitudes que emergen en nombre de los demás, por lo que poseen un carácter vicario e impersonal que es precisamente el carácter que le imprime su cualidad moral. Por ejemplo, la indignación que produce el abuso policial sobre un joven desarmado que nunca he visto en mi vida. Dicha indignación es un modo de reactividad sentimental social que descansa en la vinculación no meramente lógica que existe entre todos los seres humanos, sino en otro vínculo que trasciende los intereses particulares o la cercanía con el afectado:

---

<sup>209</sup> Strawson, op.cit. p. 48. La cursiva pertenece al texto. Con ello Strawson destaca la imposibilidad de la teoría del determinismo, pues la carga subjetiva y la espontánea manifestación de las actitudes y las reacciones modifican los procesos de actividad o juicio moral.

<sup>210</sup> Cf. Ibid p. 63.

<sup>211</sup> Para graficar este camino Strawson estudia el fenómeno del resentimiento. Cf. Ibid., pp.41-44.

«Los análogos generalizados o vicarios de las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, exactamente la misma expectativa o demanda, pero de una forma generalizada; es decir descansan sobre, y reflejan, la demanda de que se manifieste un grado razonable de buena voluntad o de interés, por parte de los demás, no simplemente hacia uno mismo, sino hacia todos aquellos en cuyo nombre puede sentirse indignación moral –con otras palabras, y como ahora diríamos hacia todos los hombres.»<sup>212</sup>

Y el tercer camino expresa las actitudes reactivas que tenemos hacia nosotros mismos, tales como los sentimientos de estar obligado, compelido, sentir remordimiento o también sentirnos responsables cuando no nos hemos ajustado a las expectativas de los demás.

Cabe destacar que estos tres caminos de respuesta sentimental tienen en común que se relacionan entre sí por vínculos humanos y no por un egocentrismo moral individual que sería contradictorio a nuestra naturaleza pues «todos estos tipos de actitud tienen por igual raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas.»<sup>213</sup>

En el contexto de la perspectiva antropocéntrica, a través de la cual se relaciona la razón y la naturaleza bajo el aspecto ético, Habermas asume un acuerdo con J. Whitebook<sup>214</sup> en el sentido que una fundamentación de la ética del discurso, en términos de teoría de la comunicación, permite entrever un antropocentrismo. Y en ese contexto, visualiza la repercusión que posee la predisposición sentiente para una ética del discurso:

«El impulso que nos lleva a prestar asistencia, a solidarizarnos con la creatura herida y humillada, la compasión ante sus tormentos, la repugnancia ante la desnuda instrumentalización de la naturaleza para fines que son nuestros fines, pero no los suyos, en una palabra: las intuiciones que con toda razón las éticas de la compasión hacen pasar a primer plano, no deberían quedar eliminadas en términos antropocéntricos. Sin duda, la

---

<sup>212</sup> Ibid, p. 54. Sic.

<sup>213</sup> Ibid, p. 55.

<sup>214</sup> Habermas, J., “Réplica a objeciones” en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 431. (La versión original de esta obra fue publicada con el título de *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1984). Según Habermas Whitebook analiza el concepto de naturaleza y expresa que por oposición a las teorías éticas naturalistas (aquellas que se basan en un cierto derecho natural que está inscrito en la naturaleza), la teoría de la comunicación se basa en un antropocentrismo, porque se comprende que el hombre es el único centro de valor y el único ser que exige cabal respeto en el universo. Habermas realiza esta observación citando a Whitebook, J., “The Problem of Nature in Habermas”, *Telos*, 40, 1979, p. 52.

compasión y la solidaridad aparecen, a lo menos como conceptos límites, en una ética del discurso pensada consecuentemente hasta el final.»<sup>215</sup>

Habermas asienta la veracidad de las normas y de los asuntos prácticos en la razón, con lo que se distancia de las teorías no cognitivistas como lo son el emotivismo y el decisionismo, principalmente porque estas teorías ignoran los fenómenos morales que exigen explicación y además porque igualan imperativos y vivencias.<sup>216</sup> Ahora bien, que Habermas defina la fundamentación de la ética discursiva desde la cognición, no lo hace ignorando la presencia de los sentimientos en el hecho moral.

Siguiendo el camino argumentativo incubado en el imperativo categórico en el que Kant parte de máximas subjetivas para llegar, mediante una voluntad libre, al reconocimiento de leyes universales, Habermas identifica a los sentimientos morales como vivencias personales que se constituyen en un punto de partida o una suerte de condición previa para la acción comunicativa y la intersubjetividad. Mediante un proceso de inducción dichos sentimientos pueden hacerse transpersonales. Es decir, dichas experiencias morales subjetivas llegan a constituirse, mediante el ejercicio discursivo, en motivos para la constitución de leyes con validez intersubjetiva y racional<sup>217</sup>. O dicho de otro modo, Habermas piensa que gracias a la presencia de los sentimientos morales es posible ingresar en la argumentación moral. Veamos cómo desarrolla Habermas esta perspectiva en el siguiente punto.

### **3.3.- Sentimientos y ética del discurso**

Habermas es cognitivista en la fundamentación de la Ética porque, siguiendo una larga tradición desde Kant, piensa que la razón puede darse a sí misma los fines de una vida ética. Para ello es necesario analizar las condiciones que hacen posible una fundamentación para las cuestiones prácticas. Piensa Habermas que la ética del discurso, tiene en ese ámbito una fuerte aportación que dar, pues a partir de los contextos las cuestiones éticas son tratadas desde el ejercicio dialógico de la razón. Desde allí emanan

---

<sup>215</sup> Ibid., pp. 431-432.

<sup>216</sup> Cf. Habermas, J., “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Tercera Edición, Ed. Península, Barcelona, 1994, p. 60. La versión original alemana fue publicada bajo el título de *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983.

<sup>217</sup> Cf. Hoyos, G., “Ética fenomenológica y sentimientos morales”, en *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Pintos Peñaranda y González López (Ed.), Servicio de Publicación e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1998, p. 624.

la normas con la validez suficiente para convencer a cualquiera, pues en la acción comunicativa que subyace a estas interacciones «los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez.»<sup>218</sup>

Según nuestra perspectiva, el punto de inflexión en la ética discursiva para el tema que nos interesa, es que Habermas tiene en consideración que ningún ejercicio de reflexión ética de fundamentación puede dejar de lado la realidad moral en todo su espectro, lo que incluye las intuiciones morales que se expresan en la vida cotidiana. En esta vida cotidiana la dimensión cognitiva y la dimensión afectiva se entremezclan. Por eso Habermas, siguiendo a Strawson, hace cuatro observaciones importantes que le sirven para su ética discursiva:

- a) Todo sentimiento moral, se desarrolla o se aplaca, a través de un ejercicio de cognición<sup>219</sup>. Habermas explica que ese ejercicio de cognición opera influyendo las reacciones sentimentales principalmente de dos modos. Ante la ofensa o el desagravio de un tercero, la intensidad del sentimiento de indignación puede variar a menos si las disculpas incluyen las muestras de no intención de la acción: “no podía hacer otra cosa” o “jamás imaginé que mi acción tendría estas consecuencias” o “no estaba en mis cabales cuando lo hice”. Evidentemente, estas expresiones que acompañan la disculpa, no dispensan de la responsabilidad del acto. Aunque es cierto que disipan en parte “la lectura moral negativa” de la persona agraviada con la acción. El segundo modo es cuando a la persona agraviante se le identifica como una persona que está fuera de sí o no tiene sus capacidades racionales desarrolladas: un niño, un loco o un ebrio. En esos casos, la persona afectada, realiza un ejercicio de objetivación que lo lleva a establecer un juicio que podemos llamar “neutral”. El punto a destacar es que este proceso conlleva, según Habermas, el esfuerzo de objetivación de la situación por parte del afectado, que si bien puede no aplacar cabalmente su sentimiento de desagravio, si le permite juzgar con mayor asertividad el resultado de la acción en su contra. La deducción de esta observación es que la actitud objetiva es en parte posible en la acción comunicativa. Sin embargo, una completa y permanente actitud objetiva hacia alguien, será un impedimento

---

<sup>218</sup> Cf. Habermas, *Ética del discurso. Notas*, op. cit. p.77.

<sup>219</sup> Cf. García-Marzá. D., *¿Sentimientos virtuosos?*, op. cit. p. 252.

para el razonamiento discursivo.<sup>220</sup> Pues alguien que objetiva a la persona de menor capacidad racional –por llamarlo de algún modo– imposibilita la relación de correspondencia entre ellas, eliminando la condición básica para una adecuada y mutua participación en una acción comunicativa. Por añadidura, se infiere que subyacen a toda acción comunicativa capacidades de intuición afectiva o actitud sentimental de los participantes. Ello significa que, si una objetividad cabal es posible, incluso cuando existen factores de fuerza mayor que dispensan a la contraparte, en el diálogo con una persona que posee sus capacidades normales se alcanza un reconocimiento mutuo objetivo, sin neutralizar los procesos sentimentales implicados.

- b) Una segunda observación es que la filosofía práctica debe considerar la presencia de los sentimientos morales, pues están imbricados en todas las relaciones morales. Como ya dijimos, pensar que la realidad moral se acaba en una objetividad moral neutra es un imposible. La naturaleza humana por un lado y las relaciones interpersonales por otro, incluyen de suyo las actitudes de las personas y por ende, sus sentimientos. Bajo esta perspectiva lo que cabe es una reinterpretación de las intuiciones morales que tenga en cuenta las actitudes de los participantes en los procesos de reflexión moral: «mientras la Filosofía Moral se plantee la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas, obtenidas por vía de socialización, tendrá que coordinarse, al menos virtualmente, con la actitud de los partícipes de la praxis comunicativa cotidiana.»<sup>221</sup>
- c) La tercera observación es que todo sentimiento, resultante de una acción moral, es una actitud dirigida a un tercero concreto. Por ejemplo, la indignación se dirige como sentimiento hacia la persona material que nos ha ofendido. Este sentimiento no posee carácter moral por estar dirigido a una persona concreta. Adquiere su moralidad porque la acción de ofensa ha minado una expectativa, que Habermas llama “esperanza normativa”. Esta esperanza normativa subyace no sólo a las dos personas involucradas en la acción, sino que a todos los *pertenecientes* a un grupo social, y en este sentido, la esperanza normativa es impersonal. Dice Habermas: «Si las reacciones afectivas, dirigidas contra

---

<sup>220</sup> Cf. Habermas, *Ética del Discurso. Notas*, op.cit. p. 63.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 65.

personas concretas, no estuvieran vinculadas a este tipo de desengaño *impersonal* que se orienta contra el quebrantamiento de esperanzas de comportamiento generalizadas, o contra normas, aquéllas perderían su carácter moral. Únicamente la pretensión de alcanzar la validez *general* concede la dignidad de la autoridad moral a un interés, una manifestación volitiva o una norma.»<sup>222</sup>

Esta perspectiva nos invita a pensar dos cosas: por un lado, que los sentimientos morales, poseen –junto con las normas de comportamiento generalizadas– también una pretensión de validez, permitiendo con ello justificar su presencia o ausencia dentro de una acción determinada; y por otro lado, que no todos los sentimientos poseen un carácter moral, pues bajo el prisma de Habermas los sentimientos sólo son morales si afectan las normativa que los orientan y que le dan un marco moral cognitivo. Interesante es preguntarse ¿qué sucede con sentimientos que podrían vehicular normas generalizadas o generalizables? Es decir, si los sentimientos de carácter negativo –la indignación por ejemplo– son morales porque se suscitan al romperse una normativa generalizada como expectativa o esperanza moral, puede sospecharse, inversamente, que existiendo sentimientos positivos estos pueden reafirmar las normas de conducta generalizable o pueden emerger como respuesta a la realización exitosa de una expectativa normativa. Por ejemplo, la empatía que se expresa para facilitar una norma de solidaridad entre los participantes en el primer caso o la admiración hacia una persona por haber realizado lo correcto en una situación moral compleja, en el segundo caso.

- d) La cuarta y última observación de Habermas, es que los sentimientos que están vinculados a normas morales generalizables impersonales, sólo pueden apoyarse en un contenido cognitivo. Lo que significa que un sentimiento para que sea moral requiere estar justificado: (el) «reproche supone que, de alguna forma, el culpable puede justificarse, por ejemplo, demostrando que la esperanza normativa a la que apela la persona que sufre la indignación es injusta. *Deber* hacer algo implica *tener razones* para hacer algo.»<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Ibid., p.66. La cursiva pertenece al texto original.

<sup>223</sup> Ibid.

Esta última cuestión, nos permite reflexionar en otras dos cosas: que la compleja red de actitudes y sentimientos morales no posee un origen disperso y antojadizo, son parte esencial de la vida moral y completan el sentido total de las acciones morales, en especial cuando hacemos referencia a merecimientos, responsabilidades, condenas e incluso en lo que atañe al ejercicio de la justicia. Y además, las justificaciones cognitivas se fortalecen cuando no perdemos de vista aquella red de sentimientos inherente a la praxis comunicativa cotidiana<sup>224</sup>. En otras palabras, como los sentimientos responden a un marco normativo (como esperanza normativa), las actitudes van a emerger coherentemente a partir de determinadas acciones que se ajusten o no a aquella norma, contribuyendo con ello, a nuestro modo de ver, a una mejor captación de la validez de aquella norma generalizada.

Resulta interesante al respecto, el paralelismo que Habermas realiza entre las percepciones y los sentimientos<sup>225</sup>. Así como las percepciones son el punto de arranque de un proceso epistemológico, los sentimientos poseen una vocación para la captación de la realidad moral. Todavía más, piensa Habermas que gracias a los sentimientos morales se constituyen los fenómenos morales, pues dichos sentimientos permiten sentir la “gravedad” de los actos, desestabilizando la quietud de cualquier posible neutralidad moral en la vida. En palabras de Habermas:

«Los sentimientos morales desempeñan un importante papel en la *constitución* de los fenómenos morales. No percibiríamos determinados conflictos de acción como moralmente relevantes sino *sintiésemos* que la integridad de una persona está amenazada o ha sufrido menoscabo. Los sentimientos constituyen la base de nuestra *percepción* de algo como algo moral. Quien es ciego para los fenómenos morales, también es ciego en lo tocante a los sentimientos. Le falta el *sensorium*, como decimos, para el sufrimiento de una criatura susceptible de menoscabo y quebranto, que puede reclamar se proteja su integridad, su integridad personal no menos que su integridad corporal, y este *sensorium* tiene evidentemente, que ver con la simpatía y la compasión.»<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Ibid., p. 67.

<sup>225</sup> Inspirado por Toulmin, S.E., *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979. La obra original fue publicada con el nombre de *An examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, 1960.

<sup>226</sup> Habermas, J., *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 206. El título original con que fue publicada esta obra es: *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990. Este texto reúne una serie de trabajos específicos de Habermas y entrevistas que se le realizaron en el marco de su permanente esfuerzo filosófico por referirse a problemas concretos, respondiendo a la actualidad política de fines de los 80. El texto que citamos es parte de un respuesta que realiza Habermas a una extensa serie de preguntas que le realiza Hviid Nielsen.

Paralelamente también, mientras las percepciones pueden conducir a error en la captación de la realidad dentro de un conocimiento, se subentiende que el proceso epistemológico incluye explicaciones teóricas de los hechos, de tal manera que dichas percepciones se pueden corregir, mejorar o fundamentar mediante un ejercicio crítico; los sentimientos al originar un acceso al fenómeno moral también pueden captar correcta o erróneamente la realidad moral, pero será la fundamentación moral cognitiva la que determine el grado de ajustamiento de esa captación del mundo moral a las normas que lo rigen<sup>227</sup>. En otras palabras, si bien los sentimientos cumplen una importante función cognitiva, ella no es definitiva a la hora de establecer el grado de verdad de la acción moral, ya que los juicios morales requieren una validez que no puede salvaguardarse por un mero ejercicio emocional.

Los juicios morales en la Ética, por tanto, buscan la universalidad e imparcialidad que parte en un ejercicio subjetivo actitudinal –y que permite percibir un valor concreto y material presente en una acción determinada–, pero que finaliza en una resolución cognitiva intersubjetiva. En este sentido, los sentimientos morales se constituyen sobre la base psicológica que percibe una experiencia particular, pero que se eleva, mediante un proceso de inducción crítica, a leyes que manifiestan principios de acción racional y dialógica: «Mientras que la crítica teórica de hechos a las experiencias cotidianas desorientadoras sirve para corregir opiniones y esperanzas, la crítica moral sirve para cambiar formas de acción o para justificar los juicios que merecen.»<sup>228</sup>

Con la actitud reactiva sentimental se facilita el acceso al fenómeno moral, pero también, nos permite una orientación a la hora de enjuiciar casos particulares, determinando así su relevancia moral. Los sentimientos se constituyen en una base para los primeros juicios intuitivos, pues reaccionan a perturbaciones de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo o de las relaciones entre las personas implicadas. Diría Habermas los sentimientos morales sensibilizan ante los fenómenos morales, cumpliendo con ello un rol heurístico en la aplicación práctica. Y no sólo en la aplicación sino también en la fundamentación los sentimientos podrían cumplir un papel descubridor.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Habermas, J., *Ética del discurso. Notas.*, op.cit., p.69.

<sup>228</sup> Ibid.,

<sup>229</sup> Cf. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, op. cit., p. 208.



### 3.4.- Los sentimientos ¿Quedan fuera de la fundamentación de la ética discursiva?

Como ya hemos mencionado, para Habermas los sentimientos morales no cumplen un papel en la fundamentación. De modo que, dentro de este marco de comprensión, la observación que hacemos a continuación no podemos considerarla definitiva ni completamente desarrollada por nuestro filósofo. De hecho, contamos con una sola referencia acerca de que los sentimientos morales podrían tener un rol en la fundamentación ética y que Habermas realiza al modo de una insinuación, dentro de una entrevista más amplia con el sociólogo Nielsen, publicada en el texto *La necesidad de revisión de la izquierda*. Por lo tanto, es importante considerar que lo aquí diremos parece ser más una intuición de Habermas y no un tema totalmente desarrollado. Sin embargo, no deja de ser interesante darle cabida a modo de reflexión para una perspectiva novedosa y propositiva acerca del posible rol de los sentimientos morales dentro de la fundamentación ética discursiva.

Ante las preguntas provocativas de Nielsen: «¿Qué posición ocupan los sentimientos morales? ¿No tienen los sentimientos e “inclinaciones del corazón” un valor intrínseco? ¿O sólo cumplen una función catalizadora para el desarrollo de la conciencia moral, de suerte que se tornan superfluos una vez que han desarrollado una determinada competencia moral?»<sup>230</sup> Habermas responde con diferentes indicaciones. Y dentro de esa respuesta establece la posibilidad que los sentimientos morales también cumplan un papel en la fundamentación ética. Nuestro filósofo expresa:

«Los sentimientos morales no solamente desempeñan un papel en el caso de aplicación de normas, sino también en la *fundamentación* de éstas. Al menos la empatía, es decir, la capacidad de, superando distancias culturales, saber ponerse en circunstancias de vida, formas de reaccionar y perspectivas de interpretación extrañas y que *prima facie* nos resultan incomprensibles, es condición emocional para esa asunción ideal de *rol*, que exige de cada uno asumir la perspectiva de todos los demás. Pues considerar algo desde un punto de vista moral significa que no elevamos nuestra propia comprensión del mundo y de nosotros mismos a criterio de universalización de una forma de acción, sino que examinamos su universalizabilidad también desde la perspectiva de todos los demás.»<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Ibid., p. 205. Sic.

<sup>231</sup> Ibid., p. 207.

La ética discursiva, como sabemos, exige la participación argumentativa de todos los afectados como procedimiento para acuerdos que parten de ciertas bases universales de validez del habla y que permiten identificar y reconstruir las condiciones universales del acuerdo en la interacción dialógica.<sup>232</sup> El acuerdo intersubjetivo a la que aspira la acción comunicativa es posible si cumple con los principios rectores de: validez, verdad y corrección. En esa línea Habermas, argumentando contra las objeciones empiristas, es cuidadoso para fundamentar una ética del discurso apoyando el principio moral en el contenido normativo inherente a toda praxis argumentativa.<sup>233</sup> Dicho contenido normativo se manifestará mediante una serie de condiciones dentro del intercambio dialogante: «nadie puede entrar seriamente en una argumentación si no da por supuesta una situación conversacional que garantice la publicidad de acceso, la participación con igualdad de derechos, la veracidad de los participantes, la ausencia de coacción a la hora de tomar postura, etc.»<sup>234</sup> Esto quiere decir, entre otras cosas, que los participantes son un punto de inflexión dentro de la praxis argumentativa.

Cabe preguntarse ¿de qué manera entran los participantes a un intercambio dialógico? Obviamente aquella manera no puede tener un carácter neutro ni cabalmente objetivo ya que ser afectado implica estar viviendo el conflicto: «Sin el horizonte del mundo vital de un grupo social determinado y si no hubiera conflictos de acción en una situación determinada en la que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de una materia conflictiva, carecería de sentido querer realizar un discurso práctico.»<sup>235</sup> Es evidente, que aquí estamos ante un punto de partida, pues en los consensos universalizables desaparecen los puntos de vistas individuales y las perspectivas valorativas. Sin embargo, la actitud de los participantes juega un rol en el ejercicio argumentativo que los reúne como implicados en los asuntos que les importan. Y no únicamente la actitud, sino también los valores culturales que incluso pueden llevar pretensión de validez intersubjetiva, aunque no alcancen validez normativa.<sup>236</sup>

Ponerse en el lugar de otro, es sin duda un medio de resolver fundamentadamente la universalidad de una norma o de un camino de acción moral. Asumir la perspectiva de los demás, según Habermas, sólo es posible mediante una simpatía generalizada que

---

<sup>232</sup> Cf. Cortina, A., *Responsabilidad comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política en K.O. Apel*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 97.

<sup>233</sup> Cf. Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, op.cit., p. 140.

<sup>234</sup> Ibid.,

<sup>235</sup> Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 128-129.

<sup>236</sup> Ibid., 129.

trasciende nuestros vínculos afectivos con las personas más cercanas, para extenderse mediante la sublimación de la capacidad de empatía a todos los participantes. Esta perspectiva es la que nos permite observar un modo de ver los sentimientos no circunscrito exclusivamente a nivel subjetivo, íntimo y personal, como Nussbaum insiste. Pues los sentimientos de este tipo «nos abre los ojos para la “diferencia”, es decir, para la peculiaridad y peso propio del otro que se atiene a su “otridad”.»<sup>237</sup> Esta estrecha vinculación entre los participantes en una acción comunicativa no se reduce exclusivamente a un vínculo lógico-discursivo, sino que posee otras dimensiones que enriquecen la perspectiva habermasiana. Una de estas dimensiones es la perspectiva de un “nosotros argumentamos”, que brota del reconocimiento recíproco de quienes se saben mutuamente interlocutores válidos, obligados a la autolegislación conjunta.<sup>238</sup> Esta es la línea que sugiere Adela Cortina al proponer que, más allá de los procedimientos, se tome en cuenta las posibilidades que la ética discursiva posee para desarrollar una ética cordial.<sup>239</sup>

La moral no se reduce exclusivamente a una fundamentación cognitiva, pues requiere para ser efectiva en la *praxis* social de vínculos previos, como la solidaridad y la empatía para entablar el diálogo y para establecer una disponibilidad de entenderse recíprocamente.

Como contrapartida a las perspectivas empiristas que ubican a los sentimientos morales a espaldas de los procesos cognitivos y de la razón, Habermas, apoyado en Strawson, afirma que los sentimientos morales poseen en realidad un fundamento cognitivo. Para afirmarlo, Habermas piensa en la figura de aquel que se indigna por el ataque a una expectativa moral normativa subyacente compartida o en el sentimiento de culpa que se origina a partir del mismo sentido normativo socializado. Ni la indignación ni la culpa existirían si estas expectativa normativa no fuera anterior a los implicados.

Por otro lado, los sentimientos morales se manifiestan como calibradores de las relaciones interpersonales, influyendo (y que no determinando) nuestro comportamiento social; se constituyen en una “intuición valorativa” que nos permiten captar con sensibilidad social los hechos. Los sentimientos en este sentido nos permiten identificar intuitivamente la bondad o maldad de ciertas acciones, convirtiéndose en una puerta

---

<sup>237</sup> Ibid.,

<sup>238</sup> Cf. Cortina, A., *Justicia Cordial*, op.cit., p. 88.

<sup>239</sup> Cf. Cortina, A., “Ethica cordis”, en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº37, julio-diciembre, 2007. pp. 113-126.

abierta para el enjuiciamiento moral cognitivo racional que será siempre la meta final de un ejercicio de argumentación dialógico y moral.

Y por último, los sentimientos morales de polo negativo como hemos visto pueden constituirse en obstáculos para determinadas acciones morales, como por ejemplo, la ira, el resentimiento o la indignación. Sin embargo, perfectamente los sentimientos de polo positivo, pueden llegar a ser motivo para la realización de acciones justas, como por ejemplo, la solidaridad, el agradecimiento, el reconocimiento o el amor.

Aunque nuestra época quiera olvidarlo, sentimientos y razón no son incompatibles. Resultan más bien momentos y manifestaciones del todo humano. Nuestros conceptos racionales democráticos se originaron en la sensibilidad del reconocimiento de aquel que es distinto y en la necesidad de una convivencia en la que todos se sientan implicados. Una educación de los sentimientos morales y en especial de la simpatía permitiría rehabilitar el convencimiento de que la razón ha de ser sensible. Probablemente porque se ha olvidado esta imbricación de sentimientos y razones, pueden explicarse las desafecciones y disconformidades que hoy aquejan a las sociedades. El éxito económico y material no ha logrado una plena satisfacción de las necesidades humanas de integración cultural y de desarrollo de todas las personas en sus múltiples dimensiones. Si se canalizaran los sentimientos como el de la simpatía, se podría construir democracias desde las bases de una ciudadanía más comprometida

## Capítulo 4: Emociones, sentimientos y creencias

Retomando las consideraciones anteriores acerca de la relación de las emociones y los sentimientos con una razón que hemos denominado razón sentiente<sup>240</sup>, nos percatamos que se abre un campo de estudio interesantísimo. La razón sentiente es nuestra alternativa a la vía de comprensión exclusivamente lógica de la razón. Pues la razón lógica cuando se confronta con las emociones y los sentimientos parece terminar dando la espalda a estos fenómenos, pues inevitablemente el fenómeno afectivo se le escabulle de las manos cuando se trata de dar cuenta lógica de su contenido y sus manifestaciones. Pues cuando la razón lógica no alcanza a aprehender las emociones y los sentimientos surgen muchas más interrogantes que certezas. ¿Por qué el fenómeno afectivo se escabulle? ¿por qué existe tanto desacuerdo entre los especialistas sobre las definiciones de las emociones y los sentimientos? ¿por qué nosotros, implicados y afectados por las emociones y los sentimientos, no siempre podemos dar cuenta cabal de lo que nos sucede cuando experimentamos emociones? ¿por qué las emociones se presentan dispares a la razón lógica? ¿por qué para muchos las emociones son parte de la irracionalidad de lo que no se puede controlar? Y así otras tantas son las interrogantes que emergen ante el fenómeno afectivo. Hasta aquí, nosotros hemos intentado dilucidar en parte algunas de estas cuestiones, pero el campo sigue disponible y abierto.

Entre las cosas que hemos descubierto es que las emociones tienen su origen en un proceso biológico cerebral, pero que no se acaba allí, sino que incluye de suyo representaciones e imágenes no materiales que constituyen el pensamiento. Como nos expresa Damasio:

«El cerebro humano puede tener muchos pasos intermedios en los circuitos que median entre el estímulo y la respuesta, y seguir careciendo de mente, sino cumple una condición esencial: la capacidad de representar internamente imágenes y de ordenar dichas imágenes en un proceso denominado pensamiento. [...] Mi idea, pues, es que poseer una mente significa que un organismo forma representaciones neurales que pueden convertirse en imágenes, ser manipuladas en un proceso denominado pensamiento, y eventualmente influir en el comportamiento al ayudar a predecir el futuro, planificar en consecuencia y elegir la siguiente acción.»<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Ver apartado 2.4.1 de este trabajo.

<sup>241</sup> Damasio, A., *El error de Descartes*, op.cit. p.138-139.

Por otro lado, hemos descubierto que las emociones y los sentimientos no solamente se constituyen en procesos íntimos y subjetivos. Las emociones y los sentimientos poseen una relevancia intersubjetiva y predisponen al sujeto para entrar en relación con su medio y con otros sujetos. De modo que las emociones y los sentimientos remiten permanentemente a un mundo externo de referencia, sea el mundo físico como el mundo social compartido con otros sujetos.

Ahora en este capítulo queremos dar un paso más en esta línea. Queremos atender a esta capacidad del sujeto de representar mediante imágenes la relación que posee consigo mismo y con el mundo que lo circunda. Queremos escudriñar en los caminos no siempre fáciles que emergen cuando prestamos atención a nuestro modo metafórico y simbólico de hacernos presente la realidad y que constituye también una parte relevante de nuestro pensamiento.

#### **4.1.- El pensamiento también es simbólico y metafórico**

El lingüista cognitivo George Lakoff en su libro *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*<sup>242</sup> analiza las razones que explican que los Republicanos en EE.UU. ganen regularmente las elecciones frente a los Demócratas progresistas. La interesante conclusión de Lakoff es que los Republicanos han sabido generar métodos comunicativos estudiados e intencionados en sus discursos políticos para poder conectar con determinados “marcos” incrustados en las sinapsis neuronales de los votantes. Estos marcos, según Lakoff, son construcciones conceptuales que no siguen fielmente la estructura de un razonamiento lógico, pues incluyen valores, principios, emociones, cosmovisiones y metáforas a partir de los cuales las personas generan identidades, motivan y configuran sus decisiones y elecciones políticas. Lakoff desarrolla para demostrarlo las dos grandes metáforas que modelan las dos grandes visiones que los ciudadanos estadounidenses poseen respecto a su nación: “el padre estricto” y “el padre protector”. Como conclusión los Republicanos han sabido comunicarse atendiendo a la metáfora del “padre estricto” que los representa y eso les ha permitido convencer a los votantes que se identifican y comparten esta metáfora. Lo relevante en este punto es que dichas metáforas expresan la estructura de familia idealizada que se traslada al centro de

---

<sup>242</sup> Lakoff, G., *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Trad. Magdalena Mora, Editorial Complutense, Madrid, 2007.

la actividad política. Es decir, Lakoff desplaza el valor de las metáforas, abandonando su significado exclusivamente retórico y poético, para afirmar que las metáforas se convierten en una estructura fundamental en la toma de decisiones. Lo llamativo para nosotros en esta “teoría de los marcos” es precisamente el desarrollo que Lakoff realiza de las metáforas relacionándolas como antecedente fundamental de acción y comportamiento dentro de la dimensión moral y política.<sup>243</sup> Con ello, la racionalidad lógica queda al menos tambaleante, porque al afirmar la relevancia de las metáforas ya no se puede sostener con certeza que si le contamos a la gente los hechos, siendo básicamente “racionales”, todos sacarán las conclusiones acertadas. Gracias a la lingüística cognitiva de Lakoff descubrimos que las personas no piensan siempre de esta manera. Pues los hechos se aceptan según cómo encajan en los marcos incrustados en las sinapsis neuronales. Los simples hechos no cambian marcos, sino que los hechos se analizan e interpretan a partir de las metáforas, las emociones y las cosmovisiones que constituyen el marco.<sup>244</sup>

La racionalidad lógica entonces no es la única y exclusiva forma con la que los seres humanos aprehenden la realidad. El mundo y su complejidad, sus causas y sus efectos distan suficientemente de pretensiones de total aprehensión lógica. No existe evidencia cabal que entre las personas y la realidad exista algo así como una completa y exacta causalidad. Y, por tanto, cabe pensar que esta relación sujeto-objeto no es directa sino más bien mediatizada por componentes muy relevantes del pensamiento como son el símbolo y la metáfora<sup>245</sup>. Dichos componentes nos exigen prestar atención a nuestras capacidades intuitivas y arriesgarnos a enfrentar modos de pensamiento que ya no son tan claros y distintos como muchas veces pretendemos que nuestro pensamiento sea, pues nuestra relación con la realidad exige y está mediada por una estructura simbólica.

En otras palabras, cómo nuestra condición de existencia requiere ser representada mediante imágenes, de una u otra manera, las metáforas y los símbolos siempre mediatizarán la relación del ser humano con su realidad, sea en las motivaciones, sea en

---

<sup>243</sup> Cf. Lakoff, G., *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*, The University Chicago Press, 2002; Lakoff, G., “Metaphor, Morality, and Politics Or, Why Conservatives Have Left Liberals In the Dust”, *Social Research*, vol 62, no. 2 Summer, 1995; Lakoff, G., Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Trad. Carmen González, Cátedra, Madrid, 1998.

<sup>244</sup> Cf. Lakoff, G., *No pienses en un elefante*, op.cit., p.39.

<sup>245</sup> Usamos las expresiones símbolo y metáfora no sólo en su acepción literaria, sino que apostamos por comprenderlas como modos de pensamiento a partir de los cuáles entramos en relación con nuestro medio. En este sentido, el símbolo y la metáfora se constituyen en medios fundamentales a partir de los cuáles interpretamos la realidad, en la medida que sin ser la realidad, la evocan y sin reemplazar la realidad permiten aprehenderla mediante representación. Un camino parecido que va desde las figuras literarias a la *praxis* a través de la imaginación es lo que estudiamos en el capítulo 8.

el sistema de imágenes que elaboramos de la realidad, sea en nuestra manera de comprender nuestras relaciones sociales ya sea para unirnos o desunirnos. Nuestra relación con lo que llamamos “mundo” no puede ser de otra manera que siempre representada, pues «Las llamadas causas reales nunca se manifiestan como tales en la existencia humana sino que siempre lo hacen de un modo simbólico.»<sup>246</sup>

Tan relevante es en nuestro pensamiento la estructura de representación simbólica que toda la actividad cultural y lingüística se ve atravesada por esta capacidad de representar. Por ende, no se puede reducir sin más la adaptación a nuestro medio dando gracias exclusivamente a los caracteres biológicos y químicos de nuestro cerebro, pues esta adaptación ha sido un logro también de nuestra capacidad de constituir cultura mediante nuestra manera de representar lo que somos y el mundo en que vivimos<sup>247</sup>.

Y dentro de esta estructura simbólica y metafórica del pensamiento, cuentan como relevantes las emociones y los sentimientos. Tan vinculados están las emociones y los sentimientos a nuestra capacidad de representar que algunos autores que hemos estudiado hasta aquí no dudan en explicar el fenómeno afectivo en su relación con las creencias. Unidos fenómeno afectivo y creencias se constituye otra de las formas de representación relevante dentro del pensamiento.

## **4.2.- Las creencias y su relación con las emociones y los sentimientos**

Como hemos comentado, Jon Elster al momento de estudiar las emociones y su relación con la racionalidad presta una atención considerable al modo como las relaciones se fundan en las creencias, pues para este autor uno de los antecedentes cognitivos claves vinculados con las emociones lo constituyen las creencias. La misma relación realiza Martha Nussbaum, cuando argumenta que la cognición es parte esencial de la emoción, expresando que, junto a la intencionalidad y la evaluación, las creencias y las percepciones desempeñan un papel importantísimo en las emociones. Afirma además que esta hipótesis se confirma en la historia de la filosofía, porque una y otra vez, filósofos como Aristóteles, Crisipo, Cicerón, Séneca, Espinoza, Smith e incluso Descartes y Hume

---

<sup>246</sup> Ricoeur, P., *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 179.

<sup>247</sup> Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, op.cit., pp. 207-208.



(aunque eso tensione sus respectivas filosofías), definen las emociones en relación con la creencia.<sup>248</sup>

Veamos si esta relación creencia y emoción podemos graficarlo en un ejemplo: pensemos en el miedo que sentimos al transitar por alguna calle silenciosa, oscura, precisamente en el barrio estigmatizado por la pobreza y la delincuencia. Ese miedo adquiere su forma, se materializa, por decirlo de algún modo, sobre la base de la creencia que ese espacio es amenazante. Esa creencia se ha alimentado por las advertencias nutridas por los imaginarios que se inculcaron desde la infancia sobre el peligro de transitar por espacios públicos con esas características. No existe certeza que aminore el sentimiento de miedo que brotan de ese espacio, donde confluyen todos los símbolos de inseguridad. ¿Eso quiere decir que las personas que viven allí no pueden transitar en su propio espacio? Parece que no. Evidentemente, pueden transitar sin ese mismo temor. ¿Por qué? Porque sus creencias respecto a ese espacio posee formas simbólicas diferentes: “allí está la escuela donde estudió”, “en aquella plaza compartió los mejores momentos de alegría adolescente”, “en aquel negocio disfrutó como niño de los dulces que le compró su abuelo”. En este último caso, la creencia de amenaza no existe, pues la creencia ahora sobre ese mismo espacio, constituye el sentido de hogar. No es el miedo el que se materializa en este último caso, sino la alegría y la estima. Con este ejemplo podemos visualizar la manera cómo las creencias son la mediación por medio la cuál nos relacionamos con el medio, y también podemos visualizar cómo las emociones y los sentimientos se vinculan a las creencias.

Nos advierte Elster que muchas veces se dice que las emociones son provocadas por hechos o estados reales de cosas, y sin embargo, esta expresión no dice toda la verdad sobre el asunto y hasta puede resultar engañoso. Tal como es engañoso decir que «los agentes racionales escogen el mejor elemento del conjunto de elementos posibles»<sup>249</sup>, cuando es más correcto decir que en cualquier elección los agentes racionales escogen aquel elemento que *creen* es el mejor. Emerge desde esta aclaración el correlato entre las emociones y las creencias en palabras de Elster:

«En el caso de las emociones, el enunciado apropiado es el que las emociones son provocadas por *creencias* acerca de hechos o de estados. En ambos casos, podemos recurrir (como ya he estado haciendo) a una forma de expresarlo más cómoda e inocua, diciendo que las acciones

---

<sup>248</sup> Cf. Nussbaum, M., *Paisajes del Pensamiento*, op.cit., p.56-57.

<sup>249</sup> Elster, J., *Alquimias de la mente*, op.cit., p. 303.

o las emociones son inducidas por hechos o estados, sin añadir a cada paso que el efecto es mediado por las creencias.»<sup>250</sup>

La relación entre las emociones y las creencias es tan estrecha, que múltiples ejemplos nos ayudan a descubrir cómo las emociones se correlacionen con las creencias, ya sea provocando emociones negativas cuando las creencias se quiebran o emociones positivas cuando las creencias se refuerzan. Por ejemplo, creemos que una madre no abandona a un hijo, sin embargo, hay madres que no sólo los abandonan, sino que además los asesinan con sus propias manos y la congoja es inevitable. Creemos que estamos seguros en tierra firme, pero sucede un terremoto y emerge el horror con vehemencia. Un deportista cree que sus capacidades y constancia le llevarán a ganar una gran competencia olímpica y cuando esa creencia se confirma, alegre y satisfecho recibe su medalla de oro.

Entonces surge la pregunta ante estos ejemplos: ¿las emociones se pueden elegir, dado que podríamos ser capaces de elegir el modo de percibir la realidad a la que nos enfrentamos? Es decir, si tenemos en consideración el ejercicio de valoración que las teorías cognitivas de las emociones tan bien defienden, cabe la posibilidad que las emociones que se derivan de la evaluación valorativa no sean aleatorias, pues la valoración correcta de la realidad nos permite anticipar la emoción y por lo mismo decidir las. Si las emociones nos permiten evaluar la realidad podemos disponer entonces de nuestra libre elección para decidir qué emociones son las adecuadas para las circunstancias adecuadas. Redundaría en ello el hecho de que cuando las personas se sienten responsables de sus emociones porque no fueron las adecuadas, intentan racionalizar que podrían haber reaccionado de una manera diferente. Sin embargo, Jon Elster no piensa de esta manera, dado que las creencias fundan emociones y las creencias no se pueden decidir, por correlación las emociones tampoco se pueden elegir: «Yo emplearía la conexión creencia-emoción para argumentar la conclusión diametralmente opuesta: precisamente debido a que las personas no pueden “tomar la decisión de creer”, no pueden decidir qué emociones tener.»<sup>251</sup>

Para nosotros ambas posturas tienen algo de razón. Por un lado, efectivamente las emociones no son solamente un cúmulo de cosas que nos pasan sin poder decidir sobre ellas, como si tuvieran el arrojo incontrolable de las olas del mar golpeando en las rocas. Como hemos defendido hasta aquí las emociones tienen un componente de razonamiento,

---

<sup>250</sup> Ibid. Las cursivas pertenecen al texto.

<sup>251</sup> Ibid., p. 372.

porque las razón incluye emociones que se hacen conscientes dentro de los procesos de pensamiento. Sin embargo, también hemos mostrado en este capítulo que el ejercicio del pensamiento incluye metáforas, símbolos y creencias, y que estas últimas se conectan de manera privilegiada con las emociones. De modo que muchas emociones no las podemos más que padecer, porque las creencias poseen una originaria constitución no elegida, fundada en nuestra manera representacional de relacionarnos con el mundo. Por este motivo solemos experimentar las emociones como si nos ocurrieran y no como si las escogiéramos. Parece que estamos ante un dilema. Sin embargo, pensamos que una cosa es hacer consiente una emoción que nos permite gestionarla una vez que ocurre y otra cosa diferente es el disparo propiamente dicho de una emoción que emerge sin nuestra mediación libre. No podemos elegir cuándo tener una emoción determinada, precisamente porque, como dice Elster, no podemos tomar la decisión de creer.

Si nos ubicamos en este último lado del asunto, es decir, del lado de las emociones que nos ocurren porque están ligadas a las creencias, se vuelve imperioso intentar aclarar qué es aquello que denominamos creencia y si se distingue de aquello que denominamos idea. Para eso, recurrimos a la filosofía de Ortega y Gasset.

### **4.3.- Ideas que tenemos, creencias en las que somos**

El mayor orgullo de la cultura moderna es haber construido su pensamiento sobre la base de ideas producidas vía comprobación empírica. Las certezas comprobadas suelen considerarse como los mayores logros de la inteligencia humana. Esto es así y no cabe duda, el progreso humano ha sido posibilitado en gran parte por la elaboración inteligente y concienzuda de edificios conceptuales seguros y descubrimientos científicos comprobados.

En *Ideas y Creencias* Ortega y Gasset fija su atención en este tipo de ideas. Allí expresa que estas ideas, independientes e indiferentes a su grado de verdad, se distinguen finalmente porque se tratan de ocurrencias que en una persona surgen, sean suyas o adquiridas mediante aprendizaje próximo, sean producidas por conocimiento científico o producidas por un pensamiento vulgar.<sup>252</sup> Las ideas así reconocidas son nuestra construcción y obra propia que se constituye en un modo de pensamiento válido y relevante, pero no el único modo de pensamiento posible. Pues para Ortega, a la ideas

---

<sup>252</sup> Cf. Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, op.cit. p. 24.

como producto, le subyacen otro tipo de ideas que no producimos nosotros y, sin embargo, son tanto o más relevantes: las creencias.

Antes de las ideas que puede elaborar, el ser humano tiene una preexistencia en la que se encuentra inmerso, una existencia que se funda en las creencias que lo configuran bajo la forma de determinadas interpretaciones que realiza respecto de sí mismo y el mundo:

«Vivir es tener que habérselas con algo –con el mundo y consigo mismo. Más ese mundo y ese “sí mismo” con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de “ideas” sobre el mundo y sí mismo.

Aquí topamos con otro estrato de ideas que un hombre tiene. Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Esas “ideas” básicas que llamo “creencias” –ya se verá por qué– no surgen en tal día o tal hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos.»<sup>253</sup>

Como se ve, para Ortega las creencias adquieren un papel muy diferente dentro del pensamiento y más, dentro de la vida misma. De las ideas que son producto-ocurrencia estamos permanentemente dando razones, argumentando sus pros y sus contras. En cambio, respecto a las ideas que son creencias no tenemos que argumentar ni defenderlas ante nadie, sólo “estamos”, “somos” en ellas, pues las creencias ya están operando cuando nos esforzamos para producir alguna idea cuando nos abocamos por algún logro intelectual. No es lo mismo pensar una cosa, que contar con ella, nos advertirá Ortega.<sup>254</sup>

Por otro lado, la fuerza de realidad que se incuba en las creencias, es mucho mayor que la fuerza de realidad que las ideas ofrecen. Nuestras ideas pueden cambiar ante la evidencia, mientras que las creencias se resisten a las evidencias. Y esto sucede porque, según Ortega, las creencias constituyen la “vida real”, mientras que las ideas juntas resultan ser “la vida intelectual”. Dicha vida intelectual puede parecer fuerte, basada en hechos comprobados, sin embargo, jamás constituirá la vida hecha experiencia.<sup>255</sup> La realidad es lo que creemos y no las ideas que desarrollamos sobre la realidad. Las ideas

---

<sup>253</sup> Ibid.

<sup>254</sup> Cf. Ibid., p. 26.

<sup>255</sup> Cf. Ibid., p. 30.

son tales mientras se piensan, pero una vez que dejamos de repasarlas en el pensamiento podemos desconectarnos de ellas. En cambio, como las creencias constituyen la realidad vital y al no depender de nuestro ejercicio intelectual productivo, no podemos pausar ni desconectar creencias, «Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos.»<sup>256</sup> Tal vez esta vinculación tan vigorosa que tenemos con las creencias se explique por un argumento que ya hemos sugerido: que nuestro acceso a la realidad es siempre mediante una representación, esto es, mediante un ejercicio de imaginación, al fin y al cabo. Y por ende, lo que las ciencias realizan no dista mucho de lo que la poesía realiza, pues ambas actividades no hacen sino representar la realidad de algún modo.

Puede objetar un crítico a ultranza que las ciencias no funcionan así, pues mediante los más rigurosos métodos de observación y medición de hechos se da cuenta de lo que la realidad es, en forma certera y directa. A dicha objeción Ortega contesta:

«El hecho de que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y más *seria*, no debe estorbarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías, pese a su seriedad.»<sup>257</sup>

Pues ningún científico en su correcto juicio podría afirmar: “esto que he descubierto mediante mis instrumentos y la teoría que he construido a partir de estos datos que he obtenido *es* la realidad”. Un físico serio sabe que sus ideas son sólo eso, ideas, «sabe muy bien que *lo que dice su teoría no lo hay* en la realidad.»<sup>258</sup>

Teniendo en cuenta esta distinción orteguiana entre ideas y creencias, cabe volver a nuestro tema de las emociones ahora ¿En qué sentido podemos decir que las emociones se conectan con las creencias que somos? Como hemos visto, lo que nos sugiere Ortega es que la diferencia entre una idea y una creencia, no está dado tanto por su contenido proposicional, sino que depende del papel y arraigo que poseen en la vida del ser humano que las piensa. Esto es, la radical diferencia entre uno y otro tipo de pensamiento se produce en relación al sujeto y depende del significado que manifiesta, es decir, depende del vínculo significante entre pensamiento y la vida. Lo que nos permite proponer en principio, que de las ideas no brotan emociones, porque significan menos para el sujeto que las posee, mientras que de las creencias si brotan emociones, porque esas creencias

---

<sup>256</sup> Ibid., p. 43.

<sup>257</sup> Ibid. p. 50. La cursiva pertenece al texto.

<sup>258</sup> Ibid., p. 49. Las cursivas pertenecen al texto.

detentan una radicalidad significativa. Veamos si podemos mostrar este asunto con dos ejemplos. Detengámonos a pensar un momento en la relación que tiene un astrónomo respecto a la luna. Cada observación que el científico realiza de la luna poco a poco va llenando su base de datos. Al parecer no posee su ejercicio investigador ninguna expresión emocional aparente, pues se encuentra metódicamente comprometido con su afán. Podría suceder que el científico y la comunidad científica a la que pertenece, tuvieran la idea de que ya está todo dicho con respecto al satélite terrestre, sin embargo, algo en el fondo de aquel científico lo dispone a *creer* que puede un día descubrir una novedad que nadie ha visto antes, y así firme en su creencia se afana día a día para continuar, hasta que aparece ante él ese nuevo descubrimiento. Y ahora sucede que el metódico y sereno ejercicio científico, se rompe por la alegría que inunda su existencia personal y profesional: al fin podrá demostrar su valía científica en una importante revista internacional. Como se ve, no es tanto la nueva idea producida por la constancia del astrónomo lo que provoca su emoción, sino el significado que esa idea encierra: la confirmación que la creencia que sostenía todo su empeño era cierta. Veamos un segundo ejemplo: podemos tener la idea que es natural que después de muchos años el organismo desgastado naturalmente fenezca. Es tan lógico que ni siquiera necesitamos pruebas científicas, pues sabemos que no tiene sentido demostrar aquel saber que es absolutamente cierto por sí mismo. Lo lógico sería que esta idea tan cierta nos debiera preparar para cuando nuestros abuelos fallezcan. Sin embargo, la creencia que “los abuelos tan queridos no morirán” permanece intacta en algún lugar recóndito de nuestro ser, contradiciendo a su manera los datos y la idea lógica. Sin embargo, como la idea biológica lo sostiene, el día terrible llega, la muerte sucede y la tristeza emerge sin miramientos.

Crear en algo, significa creer que es realidad y no una mera idea. Lo que sugerimos aquí, es que las emociones surgen de esta relación significativa con la realidad y con el mundo, vía interpretación. Esta interpretación se materializa mediante creencias, que, si se rompen, cambian o se reafirman, disparan emociones y sentimientos. Las emociones y los sentimientos, por tanto, refieren a significados y no tanto a los hechos como tales, desnudos de significación. Y eso porque, volvemos a insistir, el acceso a la realidad no es directo, ni exacto, sino mediado por interpretación, símbolos y metáforas. Tal vez por eso las emociones se familiarizan con tanta facilidad con el arte, la literatura, la poesía, el teatro, pues todas estas actividades evidencian una relación estrecha y permanente con metáforas, símbolos, creencias. Son experiencias, no totalmente racionales ni totalmente

irracionales, significan y no se restringen a constructos lógicos; por esta razón las creencias pueden constituirse en motivaciones para actuar.<sup>259</sup> En la significación puede estar la clave para comprender las emociones y los sentimientos como parte de nuestra racionalidad. Como sugiere Sartre en su texto *Bosquejo de una teoría de las emociones*: «Sólo puede comprenderse la emoción, buscando en ella una *significación*. Esta significación es por naturaleza de índole funcional, lo cual nos lleva a hablar de una finalidad de la emoción.»<sup>260</sup>

Es decir, el principio base de una teoría de la emoción para Sartre es que una emoción remite en primer lugar a lo que significa. Y eso que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad humana con el mundo. Sartre, en este sentido, está pensando que las emociones no son en primer lugar un estado de conciencia (como afirmarían las corrientes cognitivas de la emoción), pues, si bien es posible hacer consciente una emoción, eso no significa que allí encontremos su origen. Pues dice Sartre: «La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo consciencia *del mundo*.»<sup>261</sup>

La conciencia del mundo es una percepción, una representación, una señal, es decir, está dirigida a algo según el modo que la emoción aprehende el mundo, no explicándolo, sino significándolo. La realidad por sí misma es plana, está allí como cosa neutra. En una realidad así, las emociones y los sentimientos no tendrían nada que hacer. Sin embargo, el ser humano posee emociones porque es capaz de concebir una realidad que no es desnuda, sino de saturada de significación. Se trata de una significación que se hace activa, modificando el mundo que representa a su gusto es un ejercicio libre, en un juego en el que creemos, dice Sartre.<sup>262</sup> Como cuando alargo la mano para coger un racimo de uva. Estiro la mano y no logro asirlo pues está fuera de mi alcance. Entonces murmuro hacia mis adentros: “esas uvas están demasiados verdes”. Y *voilà*, el mundo ha cambiado, gracias al poder de interpretar el mundo y de representarlo. Esta capacidad me permite hacer 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

---

<sup>259</sup> Cf. Tenreiro, V., *Creer en el otro: la motivación moral a partir de Kant y Levinas*, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2017.

<sup>260</sup> Sartre, J.P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Trad. Mónica Acheroff, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 63.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p.76. La cursiva pertenece al texto.

<sup>262</sup> Cf. *Ibid.*, p 88.

a la conducta que no puedo llevar a cabo.»<sup>263</sup> Entonces, se muestra que la verdadera emoción es un fenómeno de creencia, pues la conciencia no sólo se limita a arrojar significaciones afectivas sobre la realidad, sino que «vive en el nuevo mundo que acaba de crear. Lo vive directamente, se interesa por él, padece las cualidades esbozadas por las conductas.»<sup>264</sup>

Ante esta dimensión creadora e interpretativa que el nudo creencias-emociones facilitan a la conciencia, pensamos existe un riquísimo campo abierto de investigación. Narraciones éticas, comportamientos y acciones en las que las implicancias de las emociones y los sentimientos adquieren una nueva luz cuando aplicamos el núcleo creencias-emociones. Este núcleo nos lleva a afirmar de antemano que, bajo nuestra perspectiva, el mejor método filosófico que podría facilitarnos una comprensión de las emociones y los sentimientos en este campo, es la *crítica hermenéutica*. Pues las posibilidades que el método crítico hermenéutico nos otorga nos ahorrarían la discusión ya infértil que se entrevé en la oposición razón-emoción. La razón es también sentimental y la razón es tan lógica como interpretativa. Por ello hacemos eco de la observación de Charles Taylor:

«La interpretación, en el sentido relevante para la hermenéutica, es un intento de aclarar, comprender un objeto de estudio. Ese objeto, en consecuencia, debe ser un texto o análogo a un texto, que en cierto modo es confuso, incompleto, oscuro, aparentemente contradictorio de una u otra manera, poco claro. La interpretación apunta a sacar a la luz una coherencia o sentido subyacentes.»<sup>265</sup>

Al concluir esta primera parte de esta tesis doctoral queremos hacer una especie de balance en lo que hemos obtenido hasta aquí. A nuestro juicio son tres los aspectos principales que justifican introducimos en las Partes II y III, que vienen a continuación.

Primero, la pretendida objetividad de las ciencias estudiando las emociones y los sentimientos no pueden agotar la complejidad del fenómeno afectivo. Si sólo fijamos nuestra atención a los procesos corporales medibles y observables científicamente, no tocamos siquiera el sentido del fenómeno afectivo en la totalidad de la manifestación humana. Pensamos que es de vital importancia conocer “la relación” existente entre los

---

<sup>263</sup> Ibid.

<sup>264</sup> Ibid., p. 106. La cursiva pertenece al texto.

<sup>265</sup> Taylor, Ch., “La interpretación y las ciencias del hombre”, en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p.143-144.



procesos en tanto movimientos corporales y los procesos que podríamos llamar psíquicos que dichos movimientos corporales expresan. Se dispone entonces el requerimiento de complementar aquel proceso objetivo de estudio de las emociones y los sentimientos con un estudio subjetivo que la fenomenología puede aportarnos. Es nuestra convicción que si esclarecemos el fenómeno emotivo tal como este se manifiesta en la conciencia de sí, como un yo, podremos cerrar el círculo que las investigaciones en perspectiva científica han abierto. Con esto queremos decir que no podemos limitarnos a una explicación científica, naturalista y mecánica de los fenómenos específicos. Urge tener en cuenta al sujeto que vive dichos fenómenos en la interioridad de su conciencia y partir del cual cobran sentido sus procesos corporales.

Un segundo aspecto es que, según nuestro parecer, las emociones y los sentimientos no pueden ser considerados como acontecimientos aislados dentro de la conciencia, como si fueran fenómenos que interrumpen el flujo de la inteligencia, constituyéndose en paréntesis no deseados de una actividad racional clara y distinta. Consideramos que si seguimos esta manera de comprender las emociones y los sentimientos seguiremos contribuyendo a una perspectiva dualista u opositora entre razones y emociones. En este sentido, queremos sugerir a continuación que podemos alcanzar una mejor comprensión del fenómeno afectivo en tanto perteneciente a un fenómeno de la conciencia más amplio, como es el de la voluntad en el campo de la racionalidad práctica. El fenómeno voluntario nos permitirá considerar lo afectivo en un sentido de reciprocidad (y no oposición) con los pensamientos y las razones. Es decir, abogamos por una comprensión de la voluntad, que en tanto praxis no se manifiesta como una actividad abstracta en la “pureza” del pensamiento, sino, más bien, se manifiesta como un fenómeno arraigado en el cuerpo, fuente desde la que brota el ejercicio voluntario de toda acción y comportamiento. Pensamos que esta nueva perspectiva nos ayuda a no dejar fuera los contenidos sensoriales y representativos ligados a las emociones y los sentimientos. Es decir, la actividad voluntaria jamás queda flotando en el aire o en el vacío. La voluntad posee una cara involuntaria que se constituye en una especie de “materia” a la que hacen referencia nuestras decisiones y comportamientos. Sólo a partir de esta comprensión inclusiva de las emociones y los sentimientos dentro de un fenómeno como la voluntad, podremos acercarnos a un sentido “más humano” y “menos ideal” de nuestra racionalidad práctica. Apelamos a la voluntad comprendida como una experiencia vivida y no tanto un acontecimiento lógicamente mentado.

Y un tercer elemento es que tener en cuenta a la voluntad como un fenómeno que permite integrar emociones, sentimientos y razones, nos abre la puerta para incorporar las preocupaciones éticas en general y las ético-ciudadanas en específico. Principalmente porque el ensamblaje de las emociones, los sentimientos y las razones dentro de la voluntad, nos dispone a la experiencia de una libertad afectada y a una ética situada, único medio de reflexión ética que aprende lo otro y a uno mismo a cabalidad en un sentido histórico y encarnado. Una ciudadanía hecha experiencia, es la posibilidad de considerar la construcción de una democracia que parte desde abajo, hasta impregnar las instituciones que ejercen el poder político.

En consecuencia, la parte II de nuestra tesis que viene a continuación quiere constituirse en una suerte de engranaje o bisagra, entre la parte I y la parte III. Primero porque intentamos, gracias a la perspectiva fenomenológica de Paul Ricoeur, revertir el razonamiento causal, que va desde el funcionamiento del cerebro a la actividades voluntarias, para incorporar un tipo de razonamiento basado en los motivos, que devela y comprende a un sujeto que quiere y ejerce su voluntad disponiendo en forma de sentido el funcionamiento cerebral. Y segundo, intentamos, desde la Filosofía de la Voluntad de Paul Ricoeur, inaugurada en *Lo voluntario y lo involuntario*, comprender el sentido recíproco de las emociones y la voluntad racional. Siguiendo una vía fenomenológica pretendemos mostrar que las emociones ayudan a descubrir una voluntad encarnada, hecha experiencia. Las emociones y los sentimientos, develan a un yo afectado por manifestaciones corporales, intelectuales, representativas y sociales. La vida afectiva en este sentido, manifiesta nuestra unidad como sujetos que viven en medio de la experiencia y la existencia encarnada. Esta última cuestión es lo que nos permite justificar nuestro intento y esbozo de una ciudadanía experiencial, comprendida como un ejercicio ya no sólo de una experiencia encarnada individual, sino también de una experiencia encarnada común. Esta ciudadanía experiencial requeriría incorporar otras dimensiones que no sólo sean intelectuales lógicas para la definición de una estructura política y organizativa contractual.

## **Parte II: Filosofía de la voluntad, vida afectiva y sujeto encarnado**

## Capítulo 5: La ambigüedad motivo-causa en la fenomenología del “yo quiero” ricoeuriano

Como hemos visto, el progreso científico en el conocimiento del cerebro está exponencialmente multiplicado. Es evidente que cada día sabemos más del origen material de nuestros comportamientos. Los más osados llegan a afirmar que en las bases neuronales y cerebrales está contenida toda la comprensión de la conducta humana. A nuestro modo de ver, esta osadía se funda en la evidencia indiscutible de que toda operación mental para cualquier acción posee un sustrato corporal necesario, esto es, sin la posesión de un cerebro sano y un sistema nervioso articulado con el cuerpo, no existe eso que se denomina acción voluntaria. Este modelo de racionamiento, que va de lo involuntario a lo voluntario, es el paradigma que rige la mayoría de los debates actuales sobre la siempre compleja relación cuerpo-mente.

Paul Ricoeur, en *Lo voluntario y lo involuntario* (1950)<sup>266</sup> se opone a esta forma de teorizar que construye la figura humana como si se tratara de una casa, en la que se pone debajo las funciones elementales y arriba la inteligencia y la voluntad. Ricoeur insiste en una complementariedad, que le permite revertir este razonamiento unidireccional (al modo de una revolución copernicana) para afirmar fenomenológicamente, que la voluntad es la razón de ser de lo involuntario o, en otras palabras, lo involuntario está en función de la vida voluntaria. Se trata de una reciprocidad<sup>267</sup>, aunque nuestro autor prefiere hablar de una *ambigüedad*, de un mismo movimiento dialéctico en la existencia del ser humano, en que, en un sólo acto, se devela la libertad y la dependencia, la elección y la situación, el motivo subjetivo y la causa material.

---

<sup>266</sup> Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier, 1950. Nosotros haremos referencia principalmente a la versión en español que se encuentra dividida en dos partes, a saber, Ricoeur, P., *Lo Voluntario y lo Involuntario (I): El proyecto y la motivación*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986 y Ricoeur, P., *Lo Voluntario y lo Involuntario (II): Poder, necesidad y consentimiento*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988. En adelante citaremos uno u otro texto con *Lo voluntario y lo involuntario (I) o (II)*, según corresponda. En esta parte intentamos conducir nuestra reflexión cotejando la fenomenología y las neurociencias. Lo hacemos notar porque Ricoeur desarrolla su fenomenología de lo voluntario y lo involuntario, confrontándose con la psicología empirista. Legitimamos nuestra lectura convencidos de que cuando nos referimos a un “razonamiento científico”, podemos incluir a toda ciencia que procede del mismo modo en su epistemología, a saber, toda ciencia se basa en la relación entre la configuración causal y la verificación-refutación de hechos mediante observación empírica.

<sup>267</sup> Cf. Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario* (II), p. 255.

Esperamos con este capítulo atender este interesante punto de vista ricoeuriano, para aportar al debate mostrando que la experiencia total de la racionalidad humana puede declarar parcial a la experiencia de la necesidad reductiva científica.

Pero antes de pasar a ello, ¿Cómo podemos justificar la incorporación de Ricoeur a las discusiones con la ciencia? Existen antecedentes importantes en la obra de Paul Ricoeur, que nos indican su preocupación permanente por abordar problemáticas muy prácticas y de dilemas éticos específicos. Es especial la preocupación cuando estos dilemas emergen a través de la transformación del mundo por medio de los avances de la ciencia y la técnica.<sup>268</sup> De manera que contamos con un filósofo que presta atención a los nuevos desafíos que se derivan de los avances científicos. A partir de esta preocupación Paul Ricoeur tematiza principalmente problemas éticos de aplicación en virtud de encontrar juicios que tiendan a la equidad entre las normas éticas y la particularidad histórica y material de los casos implicados. Por esta preocupación es que Ricoeur insiste en la necesidad de construir un diálogo con las ciencias. En este trabajo se devela un filósofo que desarrolla su trabajo intelectual a partir de un verdadero compromiso para ejercer una reflexión filosófica en vínculo con los problemas de su tiempo. Es sabido que esta preocupación desemboca en su texto *Sí mismo como otro*<sup>269</sup>, específicamente en lo que él mismo vendría a denominar “pequeña ética”, una advocación que expresa el esfuerzo de sopesar filosóficamente las implicancias éticas que se derivan de las transformaciones científico-técnicas. Este afán es finalmente una propuesta que intenta comprender la racionalidad práctica comprometida con la realidad<sup>270</sup> y con la búsqueda de ciertos equilibrios en las relaciones del sujeto consigo mismo y su entorno en la construcción de una realización humana que sea más profunda y real. Se trata de una reflexión filosófica sobre la acción humana que se entreteje a partir de las coordenadas que les son propias en el espacio y en el tiempo, no como categorías trascendentales, sino

---

<sup>268</sup> Los principales antecedentes de la preocupación de Paul Ricoeur por los problemas éticos que emergen desde los avances en la ciencia y en la técnica los podemos encontrar en Ricoeur, P., “L`aventure technique et son horizon interplanétaire”, en *Christianisme social*, 66 (1-2), 1958, pp. 20-33. Ricoeur, P., “Prévision économique et choix éthique”, *Esprit*, 2, 1966, pp.178-193. Ricoeur, P., “La crise:un phénomène spécifiquement moderne?”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120 (1), 1988, pp. 1-19. Ricoeur, P., “Posface au Temps de la responsabilité”, en Paul Ricoeur, *Lectures 1*, Seuil, Paris, 1991, pp.271-294. Ricoeur, P., *Le Juste*, Esprit, Paris, 1995; *Lo Justo*, Trad. A. Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid,1998. Ricoeur, P., *Amour et justice*, Seuil, Paris, 1991; *Amor y Justicia*, Trad. T. Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 2011. Sobre este tema se puede consultar también Contreras, B., “Los desafíos éticos en la era del conocimiento científico-técnico según la óptica de Paul Ricoeur”, *Veritas*, nº30, 2014, pp.9-27.

<sup>269</sup> Cf. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, siglo XXI, Madrid, 1996.

<sup>270</sup> Cf. Contreras, B., *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012.

como un ineludible escenario experiencial en el que se desenvuelve la comprensión y la actuación propiamente humana.

## 5.1.- El Problema: la compleja relación cerebro-mente

En *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Jean Pierre Changeux (biólogo molecular) y Paul Ricoeur se reúnen para discutir desde sus diferentes perspectivas una pregunta clave ¿Cómo un hombre neuronal puede ser un sujeto moral?<sup>271</sup> La cuestión de fondo a partir de la cual se convocan es la siguiente: el progreso de los conocimientos en el dominio de las neurociencias es razón suficiente para reconsiderar la distinción establecida por David Hume (s.XVIII), entre lo factual del *what is* (el conocimiento de lo que es natural) y el *ought to be* (el conocimiento del “deber ser” como regla moral). Y se hace necesario repensar esta distinción, porque a partir del conocimiento del cerebro parece ser posible resolver el conocimiento acerca de las acciones humanas. O dicho de otra manera, conocer el funcionamiento neuronal permitiría explicar muchas de las funciones superiores de la mente, pudiendo establecerse “las causas de la voluntad libre”. Se trata, en definitiva, del debate que la profesora Adela Cortina denomina “la neurociencia de la ética”, esto es, el impacto que el conocimiento neurocientífico puede acarrear a nuestra comprensión de la ética cuando conocemos las bases neuronales de la agencia moral.<sup>272</sup>

En este debate, el científico, que se conduce buscando la certeza empírica, puede afirmar que todo lo que se pueda saber empíricamente respecto al cerebro es *razón necesaria* para conocer y explicar todos los procesos mentales superiores y por adición, conocer y explicar las causas de la moralidad. Y, por otro lado, el fenomenólogo se dispone en la antípoda, afirmando que la libertad implica motivos del agente moral que son irreductibles a su causa material. Cabe preguntarse entonces ¿Por qué esta ambivalencia? ¿Cuál puede ser la razón de esta disparidad de enfoques?

Responder a estas preguntas no es tarea fácil y la verdad es que nunca lo ha sido, sigue allí abierto el asunto. Ahora bien, una cosa parece clara y es que, en consideración a una época postmetafísica, nuestro problema no apunta a sustancialidades como antaño,

---

<sup>271</sup> Changeux J-P, Ricoeur P., *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999, p. 15. En adelante citamos con el título *Lo que nos hace pensar*. Respecto a este tema también ver Habermas, J., *Entre el naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

<sup>272</sup> Cortina, A., *Neurofilosofía práctica*, op. cit., p.11.

esto es, el debate no se realiza bajo el principio de sustancialización dualista de lo corporal y lo mental, sino que ahora, después del giro lingüístico, el debate se traslada al uso del lenguaje como expresión y manifestación de heterogéneos modelos de razonamiento. El debate, en términos del segundo Wittgenstein, se realiza a la base de diferentes “juegos del lenguaje” que se definen y desarrollan ostensivamente a partir del objeto que designa las palabras que cada oponente usa a partir de la lógica de su propio razonamiento. A nuestro modo de ver el debate de la relación cuerpo-mente, cerebro-pensamiento, cerebro-libertad, es en la actualidad un problema que acarrea primariamente discusiones lingüístico-semánticas. Esta constatación si bien no evidencia por sí misma ninguna solución, al menos nos permite poner cartas sobre la mesa para reconocer que al ubicarnos en una perspectiva neurocientífica identificamos “causas” y cuando nuestro punto de vista es fenomenológico, identificamos “motivos”. El punto más radical en este marco es que en el pensamiento de Paul Ricoeur la motivación del “yo quiero” significa algo más que las necesarias implicancias corporales y neuronales de toda acción humana.

A continuación intentaremos mostrar que la perspectiva científica sigue un razonamiento que va desde abajo a arriba, de lo involuntario a lo voluntario. Es decir, las neurociencias intentan explicar<sup>273</sup> lo cerebral como causa necesaria del pensamiento. O dicho en términos biológicos vienen a demostrar que en las funciones del cerebro está todo lo que le permitir al sujeto elegir. Mientras que Paul Ricoeur, basándose en un método fenomenológico experiencial, revierte este razonamiento científico para disponer el asunto de una manera diferente, esto es, desde arriba a abajo, de lo voluntario a lo involuntario. Este giro nos ayuda a comprender que la disposición de un agente en su elegir se basa en la amplitud de sus motivaciones que configuran su “yo quiero”. Pensamos que, mediante esta inversión en el razonamiento podemos repensar la ambigüedad causa-motivo, para tratar de mostrar que los procesos mentales y todas aquellas actividades superiores de la razón no se comprenden suficientemente bajo la explicación neuronal causal ni únicamente desde su basamento “involuntario” cerebral, pues, siguiendo a Ricoeur, podemos afirmar que la voluntad es la razón de ser de lo involuntario, de manera que lo involuntario está en función de la vida voluntaria.

---

<sup>273</sup> Nos expresamos en términos de explicar y comprender aludiendo principalmente a la distinción diltheyana entre el explicar que exige causas y el comprender que exige sentido. Cf. Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Prólogo de José Ortega y Gasset, Traducción de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1980.

## 5.2.- El razonamiento científico de la causa-efecto

En la teoría del *materialismo eliminativo* (representados por autores ligados a las ciencias cognitivas como Patricia Churchland <sup>274</sup> y Daniel Dennet<sup>275</sup>, entre otros) se argumenta que todos los conceptos de la filosofía práctica tales como voluntad, creencia, conciencia, etc. necesitarán ser revisados cuando la ciencia entienda más acerca de las funciones del cerebro. Conocer la explicación de cómo el cerebro trabaja será la clave definitiva para explicar todos los objetos mentales que abarca el estado de conciencia en su complejidad, espontaneidad e intención, y por adición, de todas aquellas actividades superiores asociadas a la libertad. Después de ello será necesario revisar la moral en su conjunto. Cómo expresa Jean Pierre Changeux:

«No podemos exigir a los científicos que predigan el porvenir, pero sabemos de antemano que algunos descubrimientos imprevisibles revolucionarán nuestras ideas. La referencia a la evolución biológica es en todo caso importante, pues elimina toda finalidad y antropocentrismo. Ambos (dirigiéndose a Ricoeur) hemos mencionado a Spinoza. Para mí es una referencia filosófica esencial. Procedamos a una reflexión que se desembarace de toda referencia a cualquier metafísica. ¡Reescribamos juntos la *Ética* para el año 2500!»<sup>276</sup>

Antonio Damasio, uno de los más reconocidos neurocientíficos actuales, nos ofrece libros con títulos tan sugerentes como *Y el cerebro creó al hombre*, donde expresa:

«Este libro trata de dos cuestiones. La primera se centra en cómo el cerebro construye una mente. La segunda en cómo el cerebro hace que esa mente sea consciente. [...] El libro se centra en cómo el cerebro humano tiene que estar estructurado y de qué manera debe funcionar para que surjan las mentes conscientes y la conciencia.»<sup>277</sup>

La clave para esta osadía y perspectiva optimista, pensamos se puede encontrar en el modelo explicativo que, según John Searle, ha conformado la concepción “científica” del mundo: la famosa teoría atómica de la materia. En la teoría atomística el razonamiento se produce desde abajo a arriba porque se ha descubierto que la consistencia

---

<sup>274</sup> Churchland, P., *Braintrust: What Neuroscience tell us about morality*, 2011

<sup>275</sup> Dennet, D., *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona, 1995; *La Evolución de la libertad*, Barcelona, 2004; *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2006.

<sup>276</sup> *Lo que nos hace pensar*, p. 185.

<sup>277</sup> Damasio, A., *Y el cerebro creó al hombre*, Destino, Barcelona, 2010, p.23.



del universo se basa en pequeños fenómenos físicos, que por conveniencia más que por exactitud, podríamos llamar “partículas”. Todas las cosas (coches, universo, planetas, abrigos etc.) están compuestas de partículas y estas partículas están compuestas por partículas aún más pequeñas, moléculas, átomos, hasta partículas subatómicas que son más bien puntos de masa-energía y que en términos físicos cuánticos se comportan como ondas antes que como entidades espaciales extendidas<sup>278</sup>. Lo interesante de esta teoría para el tema que nos interesa, no es el hecho de la subdivisión, sino la reestructuración de la subdivisión, esto es, la intuición que todas estas partículas se organizan en términos de subsistemas y sistemas siempre mayores que están fijados e interconectados mediante relaciones causales. Es decir, los grandes rasgos pueden ser “causalmente explicados” por las “conductas” de las pequeñas partículas. Así funciona la naturaleza y, por antonomasia, la naturaleza en el hombre, porque es tan parte de la naturaleza como cualquier otro animal. Todos los productos de la evolución, en tanto organismos vivos, están constituidos de subsistemas que denominamos células y algunos de esos organismos desarrollan subsistemas de células nerviosas, que concebimos como sistemas nerviosos. Dichos sistemas nerviosos llegan a tal punto de complejidad en un tipo de organismo como el hombre, que es capaz de causar y mantener procesos y estados conscientes, es decir, consigue elaborar procesos mentales superiores. Aunque todavía no sabemos el “cómo” sucede si estamos seguros que eso sucede “en” el cerebro humano. La conclusión a la que se llega bajo relación causal, que va de lo pequeño a lo grande, de lo simple a lo complejo en el funcionamiento del cerebro permite expresar que, citamos a Searle: «la conciencia es un rasgo biológico de los seres humanos y de ciertos animales. Está causada por procesos neurobiológicos y es una parte del orden biológico natural como cualquier otro rasgo biológico, como la fotosíntesis, la digestión o la mitosis.»<sup>279</sup>

Este impecable y contundente razonamiento es la base de nuestra perspectiva científica del mundo, y, dicho sea de paso, esta perspectiva no se presta como disyuntiva ni como objeto de debate. El desarrollo de las neurociencias hasta hoy han confirmado suficientemente este razonamiento por una vía que podríamos llamar negativa. A partir de los famosos casos patológicos como el de Phineas Gage (1848), recuperado por Damasio (entre otros) desde la ficha clínica publicada por su médico Harlow (1868), se pudo demostrar la correlación directa entre un daño cerebral y los evidentes cambios en el comportamiento. O como también fue demostrado por el Dr. Paul Broca, cuando

---

<sup>278</sup> Searle, J., *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996, p.98.

<sup>279</sup> *Ibid.* p. 102.

presentó en 1861 ante la Sociedad de Antropología de París el cerebro de su paciente Monsieur Leborgne, para demostrar que la pérdida del habla (afasia) se había debido a una lesión de la parte media del lóbulo frontal del hemisferio izquierdo.<sup>280</sup> A partir de dichos casos emblemáticos, las neurociencias han construido todo su edificio investigativo apelando al disfuncionamiento de un sistema como dato que corrobora la explicación causal de los procesos mentales y funcionales. Hemos de notar, sin embargo, que esta “vía negativa” no permite extrapolar *ipso facto* la noción de causalidad como la forma de comprender completamente una conducta o un proceso mental determinado. Pues, si una lesión es la causa de un no funcionamiento, la ausencia de una perturbación habilita al agente en todas sus facultades superiores. En este sentido, la comprobación de una perturbación o patología cerebral constituye solamente la comprobación de una causa *sine qua non*, es decir, necesaria, pero no se constituye en razón suficiente para comprender los actos mentales en toda su amplitud.<sup>281</sup>

De hecho siempre cabe dudar que la única manera de interpretar tan emblemáticos casos sea la perspectiva causal, pues siempre es posible que dichos casos sean objeto de discusiones y otras interpretaciones. Por ejemplo, Kotowicz<sup>282</sup> afirma que el cambio fundamental en el comportamiento de Gage puede explicarse también por el impacto social que suponía haberse desfigurado el rostro. En efecto, después de examinar los mismos relatos publicados por los médicos Harlow y Bigelow, Kotowicz sugiere que no se puede concluir con toda evidencia que los nuevos rasgos psicopáticos de Gage accidentado (si es que existieran), se puedan explicar única y exclusivamente por razones científicas y biológicas. Ofrece 4 principales argumentos que pueden servir para una posible reinterpretación del caso.

En primer lugar, todos los análisis que se realizan obvian una parte de la narración de Harlow, referida al tiempo en que Gage vivió con su madre después del accidente y que expresa lo siguiente: «Su madre (de Gage), una excelente señora, que ahora tiene 70 años de edad, me informa que Phineas acostumbra a entretener a sus sobrinos y sobrinas con fabulosos relatos de sus maravillosas hazañas, que carecen de fundamento, salvo en su imaginación. Él ha desarrollado un gran cariño por las mascotas, especialmente de caballos y perros, sólo superado por su apego al hierro, que fue su compañero constante

---

<sup>280</sup> *Lo que nos hace pensar*, p.51.

<sup>281</sup> Cf. Ricoeur, P., *El discurso de la acción*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1988, p.116.

<sup>282</sup> Kotowicz, Zbigniew, “The strange case of Phineas Gage”, en *History of Human Sciences*, 20 (1), 2007, pp.115-131.

durante el resto de su vida.»<sup>283</sup> Según Kotowicz no hay nada psicopático en este tipo de comportamiento. Toda la insistencia respecto a su irreverencia e irregularidad estaba circunscrita al período inmediatamente posterior a su accidente.

En segundo lugar, hay que recordar que Gage se desempeñó como conductor de diligencias en Chile (1854-1859), en viajes que realizaba entre Valparaíso y Santiago. Era un trabajo que le exigía mucha disciplina y mucha calma, pues atendía a sus caballos los 7 días de la semana.<sup>284</sup> Evidentemente este tipo de labor le exigía una fuerte empatía con los animales con los que trabajaba.

En tercer lugar, es interesante considerar que no hubo autopsia y por lo mismo, no hubo análisis del cerebro de Gage después de su muerte. Sólo posteriormente Harlow recuperó su cráneo cuando el cuerpo de Gage fue exhumado. Todas las reconstrucciones de su cerebro y análisis de su daño cerebral, se han hecho mediante mediciones y cálculos en su cráneo a través de sistemas de imagen que, aunque especializados, siempre son aproximados, más no exactos.<sup>285</sup>

Y en cuarto lugar, ninguno de los análisis de su ficha clínica reparan en las características de su rostro después del accidente. Es decir, no se da pie a interpretar ni a agregar observaciones respecto a los sentimientos que pudieron haber emergido en Phineas, después de haberse visto a sí mismo desfigurado. No podemos olvidar que Phineas Gage, trabajó en un circo de New York en el que se exponía su singular caso.<sup>286</sup> Pensemos si es comprensible que nos volvamos huraños y antisociales, si nuestra “malformación” o “accidente lamentable” se expusiera públicamente como medio de entretención de la masa.

Ahora bien, independiente a esta polémica, alimentada por el paso del tiempo y la lejanía histórica, es evidente que estos casos patológicos se han erigido emblemas para la pujanza de las neurociencias en el estudio del funcionamiento del cerebro. Teniendo en cuenta estos aspectos interpretativos, de igual manera reconocemos los aportes que las neurociencias han hecho para explicar los procesos mentales, destacando eso sí, que sus procesos de investigación siempre siguen la lógica del abajo hacia arriba, es decir, siempre la interpretación de los resultados dispone el funcionamiento neurobiológico en la parte inferior, causando la inteligencia y la voluntad como el resultado superior.

---

<sup>283</sup> Ibid. p. 118

<sup>284</sup> Ibid.p.119.

<sup>285</sup> Ibid. p.119.

<sup>286</sup> Ibid. 119-121.

Evidentemente el razonamiento causal nos parece indiscutible. Es decir, tenemos que reconocer siempre gracias a la ciencia biológica en general y a la neurociencia en particular una certeza: toda operación mental, para cualquier acción humana, posee un sustrato corporal necesario. Es decir, sin la posesión de un cerebro sano y un sistema nervioso articulado con el cuerpo, no existe ni es posible eso que se denominamos elaboración mental, ni la más simple, ni la más compleja. En otras palabras, sin un cerebro sano es inexistente una acción voluntaria.

### **5.3.- El razonamiento de la fenomenología del “yo quiero” ricoeuriano: motivo y elección**

Para desarrollar el tipo razonamiento que realiza Paul Ricoeur y el lenguaje resultante, necesitamos ubicar a nuestro filósofo en su “lugar de habla” que da sentido a su planteamiento: la fenomenología. Como sabemos, la fenomenología es aquella actividad filosófica que designa el empeño iniciado por su más alto precursor, Husserl, de “ir a las cosas mismas”. Es decir, la fenomenología nos invita a servirnos de una actitud filosófica que nos lleve a pensar la manifestación de todo cuanto aparece en la experiencia, despojada (*epoché*) de todas las creaciones heredadas de la cultura y la ciencia, para esforzarnos en la elaboración de una ciencia estricta que abandone la actitud natural. El énfasis de este razonamiento está puesto en la dimensión intencional de la vida teórica, estética, práctica, etc. que conduce a reconocer la conciencia siempre como una conciencia “de”.<sup>287</sup> ¿Qué tenemos como resultado de la observación fenomenológica? Una conciencia que es mentada al modo de ser ella (eidética, en tanto ontología), a saber, una conciencia que es evocada, esperada, percibida, representada, creída, valorada y sentida. La relación que ejerce la conciencia consigo misma, se conoce y experimenta vívidamente por medio de sus manifestaciones.

Desde esta perspectiva Ricoeur, en su filosofía de la voluntad desarrollada inicialmente en *Lo voluntario y lo involuntario*, somete a la voluntad a un análisis fenomenológico que le permite desplegar el carácter intencional de la voluntad. Su punto de partida en esta descripción pura es, no suponer la voluntad como una mera condición derivada de las dimensiones corporales involuntarias (en nuestro caso, cerebrales y neuronales). Para Ricoeur la conciencia, de una manera más radical (originaria) en tanto

---

<sup>287</sup> Cf. *Lo que nos hace pensar*, p. 12.

voluntad, se manifiesta fenomenológicamente como un “yo quiero”. Eso quiere decir que la voluntad manifestada involucra una intencionalidad, una donación de sentido por parte de la conciencia y no meramente un producto resultante de conexiones neurobiológicas involuntarias. Bajo la manifestación del “yo quiero”, lo involuntario y lo voluntario, el cuerpo y el “yo quiero”, entran en un vínculo de reciprocidad y, por tanto, no se comprenden a partir de una única dirección. Como nuestro filósofo expresa:

«Lo involuntario es para la voluntad y la voluntad es *en* razón de lo involuntario. La descripción pura nos arma por lo tanto contra los prejuicios del naturalismo y contra su explicación irreversible de lo superior por lo inferior.»<sup>288</sup>

Como se puede ver, no se trata de la negación del razonamiento científico sino más bien de una inversión de ese razonamiento, pues ahora el razonamiento se aplica desde el todo a las partes:

«Esa reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario no deja tampoco dudas sobre el sentido en que es necesario leer sus relaciones. No sólo se trata de que lo involuntario carece de significación propia sino de que la comprensión procede de arriba para abajo y no de abajo para arriba. Lejos de poder derivar lo voluntario de lo involuntario, al contrario, la comprensión de lo voluntario es primero en el hombre. Me comprendo ante todo como aquel que dice “Yo quiero”.»<sup>289</sup>

En suma, esta inversión nos permite dilucidar una *ambigüedad* entre la explicación científica y la comprensión de sentido que la descripción fenomenológica aporta. Mientras el razonamiento científico explica, la fenomenología comprende que toda actividad mental y su respectivo fluir en acciones involucran lo corporal como su base, pero también la intencionalidad como referencia cabal y completa. En este nuevo campo, lo mental envuelve lo corporal<sup>290</sup>, pero no en un sentido objetivo (cuerpo objeto), sino en

---

<sup>288</sup> *Lo voluntario y lo involuntario* (I), p. 102.

<sup>289</sup> *Lo voluntario y lo involuntario* (I), p. 17. Esta distinción cuerpo-objeto, cuerpo-propio se puede rastrear también en la noción orteguiana de intimidad corporal, tal como lo sugiere Conill, J., “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Isegoría*, n°53, 2015, pp.491-513, y también en Conill, J., “La racionalidad práctica en perspectiva neuroética”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol.72, n° 273, pp.793-794.

<sup>290</sup> Al respecto de la reciprocidad, pero en otro sentido, es interesante el punto de vista de Ignacio Morgado que sugiere que existen determinadas emociones negativas como la envidia, el odio, la vanidad, la codicia o el sentimiento de culpa, que presentes en la mente no sólo dañan nuestro estado de ánimo, sino que también dañan físicamente al cerebro. Cf. Morgado, I., *Emociones Corrosivas. Cómo afrontar la envidia, la codicia, la culpabilidad, la vergüenza, el odio y la vanidad*, Ariel, Barcelona, 2017.

un sentido vivido (cuerpo propio)<sup>291</sup>. ¿Cómo nos percatamos de esta distinción? La respuesta emana por una vía descriptiva de lo más sencilla y evidente. Por el uso que hacemos en nuestro lenguaje común de los *deícticos*, es decir, de aquellas palabras que significan en contexto y en la situación de comunicación específica y que nos permiten señalar e indicar lo que dichos términos refieren. Expresiones como, “mi cuerpo”, “tú cuerpo”, “nuestro cuerpo” muestran que el “yo” aprehende su cuerpo no para explicarlo, sino para vivir en él.

Para ahondar en esta perspectiva cabe tener en cuenta el aporte que Gadamer realiza en *Verdad y Método*, respecto a cómo el lenguaje se involucra con el entendimiento. El lenguaje no sólo es un medio para la expresión de procesos que el entendimiento realiza en tanto producción lógica-causal. Sino que, más radicalmente, el lenguaje obtiene su verdadero ser en la “conversación” dentro del ejercicio del mutuo entendimiento, comprendido como un proceso vital en el que una comunidad vive el proceso de aquel entendimiento. Gadamer afirma: «el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el “mundo”.»<sup>292</sup> De allí que el ejercicio del entendimiento vía lingüística es, a ojos de Gadamer, bastante más que un puro “ponerse de acuerdo”, pues toda comunidad de vida llega a ser ella porque se comparte una lingüística que expresa vivencias compartidas. Así vistas las cosas, la manera como utilizamos nuestro lenguaje, no es sólo un mero objeto de estudio analítico<sup>293</sup>, en tanto lógico empírico. Nuestro lenguaje no expresa únicamente relaciones de no contradicción por ejemplo, sino que, más originariamente, expresa relaciones vitales, significados o experiencias.

En este sentido, cualquier tipo de descubrimiento neurocientífico es clave para el conocimiento científico de nuestro cerebro, pero eso no necesariamente viene a transformar ni modificar nuestros vínculos vivenciales con la realidad que nos permite el cuerpo vivido en cuanto cuerpo propio. Hace notar Gadamer, por ejemplo, que la explicación copernicana, introduciéndose en nuestro saber cómo un conocimiento válido e irrefutable, no ha venido a eliminar que para nosotros el sol se pone en el atardecer.

---

<sup>291</sup> *Lo que nos hace pensar*, pp.22-23; 32-33.

<sup>292</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2012, p.535.

<sup>293</sup> La misma filosofía del lenguaje, tiene su propio debate al respecto. A una filosofía del lenguaje en tanto analítica y pragmática-positiva, se le puede oponer una filosofía del lenguaje humboldtiana, que se ubica como un proceso filosófico que estudia la naturalidad del lenguaje humano considerando la amplitud de las experiencias que otorga la diversidad de las estructuras lingüísticas. Pues allí donde hay un lenguaje individual está toda la “fuerza del espíritu humano”. O, dicho de otra manera, con el sentimiento individual y específico de un lenguaje está dada siempre una intuición de totalidad en tanto vivencia histórica. Cf. *Ibid.* p.527-529.

Evidentemente no hay incompatibilidad entre la comprensión racional de que las cosas son de una manera y el sostenimiento que en nuestras experiencias vitales las cosas se dan como ellas se manifiestan. No se trata de un saber ingenuo sino que nuestra manera de hablar de la puesta de sol se vincula con la realidad a través de apariencias que son reales y no arbitrarias.

«En este sentido, la puesta del sol es para nuestra contemplación una realidad (es relativo a “nuestro estar ahí”). Lo que ocurre es que en virtud del pensamiento nos es posible librarnos de esta evidencia de la contemplación construyendo un modelo distinto, y porque podemos hacerlo es por lo que podemos asentir también a la acepción racional que ofrece la teoría copernicana. Sin embargo, con los “ojos” de esta razón científica, no podemos cancelar ni refutar la apariencia natural»<sup>294</sup>

La verdad científica, por tanto, es un producto del ingenio humano relativo a un determinado comportamiento racional frente al mundo, sin embargo, no es “el todo”. La racionalidad científica no acaba con nuestras otras maneras de comportarnos racionalmente respecto del mundo. Las cosas tal como se manifiestan son también una verdadera realidad y nuestro lenguaje pone al descubierto esas diferentes maneras con las que nos relacionamos con aquella realidad. En el lenguaje cotidiano que utilizamos se legitima nuestro comportamiento natural respecto al mundo, de la misma manera como en el lenguaje científico se legitima el particular comportamiento de la ciencia frente al mundo.

Evidentemente, la proyección de una actividad mental en términos de causalidad la podemos comprender reflexivamente y, de hecho, podemos incorporar al discurso habitual todo lo que vamos descubriendo del funcionamiento del cerebro y, sin embargo, la relación intencional-referencial con nuestro cuerpo en tanto cuerpo propio permanece intacta. Esto sucede porque la consciencia es primariamente consciencia de sí. Por su parte, el cerebro es “objeto” de conocimiento pero nunca cuerpo propio<sup>295</sup>. ¿Comprendo algo más sobre la amistad que comparto con un amigo porque sé algo de su cerebro? Tal vez no, porque más allá de los condicionamientos materiales-reales subyacentes, la pertenencia al mundo de la vida del yo es mucho más decisiva en la comprensión de la amistad<sup>296</sup>. No estamos hablando de la referencia inmediata de la percepción sensible,

---

<sup>294</sup> Ibid. p.538.

<sup>295</sup> Cf. Cela, C. y Ayala, F., *El cerebro moral: Evolución del Cerebro y valores humanos*, EMSE, EDAPP, 2018.

<sup>296</sup> Cf. Ganguillem, G., *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976.

sino de la referencia mediata, que se despliega como fuerza referencial de “segundo grado” en la conciencia.<sup>297</sup> Referencia por la cual, no estoy en mi cerebro ni en el cerebro de los demás, sino allá junto a las cosas y las personas con las que mi “yo” se relaciona:

«[...] mientras lo involuntario se degrada en hecho empírico, lo voluntario, por su parte, se disipa pura y simplemente: el “yo quiero”, como iniciativa libre, resulta anulado, pues sólo tiene significación empírica como cierto estilo de comportamiento que no es más que una complicación de conductas simples salidas de la objetivación empírica de lo involuntario. La comprensión de las relaciones de lo involuntario y lo voluntario exige, pues, que, sobre la actitud naturalista se reconquiste sin cesar el Cogito captado en primera persona.»<sup>298</sup>

El principio de causa material, se puede incorporar, según Ricoeur, mediante el vocablo “substrato”, pero en un sentido limitado, esto es, como causa *sine qua non*, que nos permite insertar una tolerancia semántica cuando un neurocientífico expresa: “tales conexiones neuronales, producen tales estados mentales”. Pero después de incorporar los límites y la corrección, es posible decir: «el cerebro es el sustrato del pensamiento (en el sentido más amplio del término), y el pensamiento es la indicación de una estructura neuronal subyacente.»<sup>299</sup> Es decir, un pensamiento que desemboca en una determinada acción está causada en un tejido neuronal específico o extendido, pero toda la vastedad vivida de dicho pensamiento incluye toda la ingente capacidad del agente para ofrecer argumentos y experiencias como motivos de la acción resultante.

Bajo este razonamiento, la voluntad alcanza la plenitud de su manifestación, no por los ininteligibles mecanismos cerebrales sino mediante la decisión. Dicha decisión no se juega cabalmente en el sustrato de la funcionalidad de un cerebro sano interconectado con el cuerpo, sino en la experiencia total y completa de la manifestación de “ser en el mundo”. Dicha experiencia global le permite al agente decir “yo quiero” en la medida que experimenta dicha decisión como propia. Puedo decir “yo quiero” y jamás hacer referencia a las causas en términos neurofuncionales, porque la referencia al motivo expresa la “experiencia de alguien en tanto alguien.”

En esta línea, no podemos comprender qué significa que un cerebro evalúe, pero sí podemos comprender lo que significa que “alguien” evalúe. De allí que el problema central de la moralidad, expresa Ricoeur, sea la norma en relación con la referencia al sí

---

<sup>297</sup> Cf. Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, op.cit., p.204.

<sup>298</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 21.

<sup>299</sup> *Lo que nos hace pensar*, p.50.



mismo<sup>300</sup>. La idea de una norma moral es inseparable al sujeto capaz de autoafirmarse, de erigirse a sí mismo como un sí mismo<sup>301</sup>. Este argumento, es el mismo que le permite a Kant afirmar que la libertad es condición de existencia de la norma, mientras que la norma es condición de inteligibilidad de la libertad.<sup>302</sup> Es un engendramiento simultáneo entre el sí mismo libre y la norma, es un hecho de razón, según Kant. Es un hecho manifiesto, según Ricoeur. Una vez que tenemos un “hecho moral” manifiesto, — y sólo desde allí— podemos dirigirnos a la búsqueda de sus antecedentes biológicos, evolutivos y cerebrales. Sólo bajo esta perspectiva, los descubrimientos neurocientíficos pueden aportar desde su quehacer para comprender la moralidad, pero difícilmente para redefinirla como postulan los exponentes de materialismo eliminativo. La moralidad antes que una actividad cerebral es una hecho humano que reclama un sentido, porque, ante todo, se trata de una actividad vivida.

La referencia al hecho moral y a la teoría moral previa construida a partir de ese hecho, es lo que justifica que Adela Cortina, por ejemplo, proponga a la ética del discurso como el marco apropiado para interpretar los descubrimientos de la neuroética. Cortina piensa que es imposible descubrir bases neuronales de lo moral, sino contamos con un concepto de lo que entendemos por “moral” y, por tanto, es necesario recurrir a determinadas teorías éticas para interpretar los descubrimientos neurocientíficos, pues de otra manera, aparecerían como aportaciones fragmentarias.<sup>303</sup>

En este sentido, la naturaleza, si bien, ha constituido al ser humano de una base neuronal disposicional fundante, al mismo tiempo ha dejado al ser humano “abandonado” con estas disposiciones para estructurar una normativa moral.<sup>304</sup> Haciendo esta

---

<sup>300</sup> Cabe destacar que a menudo la neurociencia ha abordado el tema de la conciencia a partir de su componente mental entendido como un proceso sistemático de trabajo de entradas y salidas, y muy pocas veces, desde el sentido de ser uno mismo. Ver por ejemplo: Dehane, S., Kerszberg M. and Changeux, J-P, “A neuronal Model of Global Workspace in Effortful Cognitive Tasks”, *Proceedings of National Academy of Sciences*, 95, 1998; Edelman G.M. and Tononi, A., *Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, Basic Books, New York, 2001; más explícitos en no aceptar la noción de “sí mismo” podemos mencionar a Crick, F. and Koch, C., “A framework for consciousness”, *Nature Neuroscience*, 6, num 2, 2003, pp. 119-126. Una excepción a esta perspectiva la constituye Antonio Damasio, quien sí incluye en su proceso de investigación neurobiológica al “sí mismo”, pero no en un sentido fenomenológico sino en un sentido también biológico: «En una considerable medida el sí mismo, como representante del valor biológico, motiva y orquesta la inmensa complejidad cognitiva que es la característica distintiva de las mentes conscientes actuales de los seres humanos.» Damasio, A., *Y el cerebro creó al hombre*, Destino, Barcelona, 2010, pp. 281 y ss.

<sup>301</sup> Cf. *Lo que nos hace pensar*, p.186.

<sup>302</sup> Cf. nota de Kant en *Crítica de la Razón Práctica* (CRPra), Trad. y ed. E. Miñana y Villagrasa - M. García Morente, Sígueme, 1994, p. 16 (KpV Ak V, p. 4). Ver también p. 48; p. 68 ss.; (KpV Ak V, pp. 29-30; p. 47ss.)

<sup>303</sup> Cf. Cortina, A. “Ética del discurso: ¿Un marco filosófico para la neuroética?”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº48, enero-junio, 2013, p.128.

<sup>304</sup> Cf. *Lo que nos hace pensar*, p.20

observación importante, es cuando podemos diferenciar la palabra “fundamento” cuando se usa en sentido de sustrato material y “fundamento” cuando se usa para indicar una justificación. La fundamentación filosófica apunta a una legitimación de la norma a título último y propiamente racional y no a una legitimación a partir de un sustrato físico material. Pues una decisión moral que manifiesta un querer, emerge de un sustrato neuronal, pero al mismo tiempo, incorpora motivos que la justifican en la forma del “decido esto porque...”. En este sentido:

«Esa relación rigurosamente circular, como toda relación de lo voluntario con lo involuntario, de la moción con sus órganos, del consentimiento con la necesidad, nos asegura que, para un motivo, determinar no es causar, sino fundar, legitimar, justificar.»<sup>305</sup>

En la motivación así comprendida, están incluidas por supuesto las predisposiciones neuronales, pero al mismo tiempo la motivación trasciende aquellas “determinaciones naturales”. El “yo quiero” manifestado en la motivación, la decisión y la acción, se configura en la originaria y primera estructura de unión entre lo involuntario y lo voluntario, entre lo neuronal y la acción libre comprendida como experiencia vivida por un “yo” que decide. Es decir, mientras desde el punto de vista científico la causa neuronal es siempre anterior al efecto medido en el comportamiento, desde el punto de vista fenomenológico, el “yo quiero” expresa la relación neuronal con los motivos y la actividad voluntaria una sola realidad eleccionaria. Por eso desde el punto de vista de Paul Ricoeur, el motivo es al mismo tiempo la elección. No hay elección sin motivo, ni motivo que no implique una elección: «La causa existe completamente antes del efecto, en tanto el motivo sólo existe en su relación con la elección; si la elección es “en razón del” motivo, el motivo es motivo “de” la elección.»<sup>306</sup> En este sentido los motivos realizan a mi yo pues en cuanto relaciono motivos, elijo y quiero. Los motivos constituyen al sujeto en tanto realiza la experiencia de su voluntad. Los motivos y la elección voluntaria pueden configurar en términos de sentido subjetivo la objetividad neuronal-cerebral.

A pesar de la radicalidad de este punto que nos permite distinguir la diferencia de enfoque objetivo de las ciencias y el enfoque subjetivo de la fenomenología, nos gustaría hacer un pequeño paréntesis para decir algo sobre una propuesta bastante interesante que

---

<sup>305</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 80.

<sup>306</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 162

intenta resolver esta aparente irremediable disparidad entre la objetividad de los datos físico biológicos y la radical subjetividad experiencial del sujeto.

#### **5.4.- La enacción de la neurofenomenología de Francisco Varela, un intento de resolución**

El neurólogo y filósofo chileno Francisco Varela, junto a su equipo de trabajo, propuso superar la ambigüedad de los razonamientos investigativos (neurociencia y fenomenología) en torno a la relación del cerebro y la conciencia y sus diferentes estados mentales, a través de lo que vino a denominar neurofenomenología.<sup>307</sup>

El punto de partida de su propuesta es la convicción que la conciencia es un objeto natural como cualquier otro<sup>308</sup>. El problema es que el acceso a dicha conciencia tiene serias dificultades (o imposibilidad) cuando se explica a partir de la observación en tercera persona. De modo que el único y más privilegiado conocimiento científico de la conciencia exige ser realizado desde la primera persona. Es decir, la conciencia se puede hacer “objeto” de conocimiento mediante un proceso de adquisición de datos que un sujeto puede comunicar sobre lo que experimenta mediante un relato objetivo.<sup>309</sup> El asunto para Varela, no es tanto un problema de incompatibilidad epistemológica de dos universos diferentes, sino ante todo un problema de método. Por tanto, su apuesta es elaborar un método directo y pragmático que asegure la incorporación de la experiencia del yo a las observaciones científicas. Sólo un método adecuado permite equiparar la experiencia del yo a cualquier otro fenómeno natural. La clave para Varela es que no existen radicales diferencias entre los datos objetivos habituales de la ciencia y los datos subjetivos sobre la conciencia. Si es que existe una diferencia, se da en un determinado grado, pues, de hecho, aquello que se denomina datos objetivos ¿qué son? sino un cúmulo de información que alguien ha observado y descrito desde sí mismo, incorporando de suyo una subjetividad ineludible. ¿Qué es lo que hace la diferencia entonces? Que esos

---

<sup>307</sup> Cf. Varela, F., Thompson, E., and Rosch, E., *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991; Varela, F.J., “Neurophenomenology: A Methodical Remedy for the Hard Problem”, *Journal Consciousness Studies*, 3, 1996, pp.330-349.; ver también Varela, F.J., “Cerebro y conciencia”, en Mora, F. (coord), *Esplendores y miserias del cerebro*, Fundación Santander Central Hispano, Madrid, 2004. Un interesante abordaje de la neurofenomenología en términos de intimidad, podemos consultar en Conill, J., *Intimidad Corporal y Persona Humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, 2019, pp. 87 y ss.

<sup>308</sup> Cf. Guerrero del Amo, J.A., “¿Es la neurofenomenología la solución al problema de la conciencia?”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 2012, pp.271-279.

<sup>309</sup> Cf. Varela, F., *Cerebro y conciencia*, op.cit. p.251.

datos en tanto descripción subjetiva, son validados por una comunidad científica mediante un proceso intersubjetivo de certificación. Es decir, los datos se hacen objetivos cuando se corroboran por cualquier otro científico que pueda coger esos datos y verificar su evidencia.<sup>310</sup> De modo que podemos acceder a datos subjetivos de una conciencia y hacerlos objetivos, si se cuenta con un sujeto entrenado que es capaz de realizar descripciones fenomenológicas suficientemente ricas y detalladas mediante informes (relatos) pormenorizados que se puedan validar dentro de la comunidad científica. El paso siguiente es poner en co-relación los datos obtenidos mediante descripción detallada con los datos que las neurociencias obtienen mediante sus procesos de investigación y observación.

Para lograrlo es fundamental conocer cómo funciona el cerebro a partir de la corporeización que posee toda experiencia y toda cognición. Desde este punto de vista brota el enfoque que Francisco Varela denomina “enacción”.<sup>311</sup> Esto es, el reconocimiento del acoplamiento corporal a partir del cual “emerge” todo el proceso cognitivo. Mediante el enfoque de la *enacción* Varela desea enfatizar que la cognición no es una representación de un mundo pre-dado, por una mente pre-dada, sino, ante todo, la puesta en ejecución de un mundo y una mente que posee una historia: la de un sujeto que ya se realiza en su contexto.<sup>312</sup> Es decir, las unidades de toda cognición no son un proceso abstracto, sino más bien se trata de cogniciones que poseen una naturaleza concreta, corpórea, encarnada y por sobre todo vivida y situacional.<sup>313</sup>

Como se ve la propuesta de Varela es utilizar un enfoque que explique la conciencia a partir de la construcción de una sumatoria de la primera y la tercera persona por medio del estudio neurofenomenológico. Varela piensa que una de las originalidades de la actitud fenomenológica es que no busca oponer lo subjetivo a lo objetivo, sino ir más allá de la división en su correlación fundamental. Dicha correlación está dada en la estructura de la experiencia humana. De esta manera, Varela piensa que un estudio objetivo neurocientífico del cerebro, se completa cuando tiene en cuenta los aspectos que la primera persona devela a través de la introspección, la reducción fenomenológica y la

---

<sup>310</sup> Varela, F. y Shear, J. (eds.), *The View From Within. First Person Approaches to the Study of Consciousness*, Imprint Academic, 1999, p. 1.

<sup>311</sup> Un neologismo que viene del verbo inglés *to enact*, que significa “poner en ejecución” un decreto de ley. Aunque también significa “representar” en referencia al trabajo de un actor que representa un papel.

<sup>312</sup> Varela, F., “Whence perceptual meaning? A Cartography of Current Ideas”, en F. Varela y J.-P. Dupuy (eds.), *Understanding Origins*, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 253 y ss.

<sup>313</sup> Cf. Ojeda, C., “Francisco Varela y las ciencias cognitivas”, *Revista Chilena de neuro-psiquiatría*, 39 (4), 2001, pp. 286-295.

meditación budista. Sólo un estudio conjunto de la conciencia entre la tercera y la primera persona, permitiría, según Varela, evitar «las restricciones mutuas entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el aspecto fenomenológico y las observaciones de la actividad neuronal, de manera que la descripción en primera persona va a iluminar nuestra búsqueda en los datos de tercera persona, diciéndonos qué buscar y viceversa.»<sup>314</sup>

En primer lugar, debemos reconocer el trabajo de Varela y sus colaboradores para hacer una propuesta interesante, principalmente porque la *enacción*, como giro corporeizado, viene a ser una teoría alternativa a las fuertes corrientes teóricas como las del cognitivismo y el conexionismo que durante bastante tiempo han reducido a la conciencia a un epifenómeno meramente funcional.<sup>315</sup>

Si bien la descripción de la neurofenomenología que hemos realizado es bastante sintética, nos permite descubrir algunos elementos importantes que, a nuestro juicio, no logran resolver la problemática del vínculo entre el cerebro y la mente. Para nosotros, a pesar de la “buena intención” no se logra acercar las perspectivas científicas y las fenomenológicas. A rasgos generales, la neurofenomenología mantiene la distancia respecto a la heterogeneidad de los modelos de acceso a los hechos, en la medida que conserva la distancia entre el modelo de razonamiento que intenta explicar (el enfoque neurocientífico) y el modelo de razonamiento que intenta comprender (el enfoque fenomenológico). Veamos en qué sentido lo decimos.

Un aspecto crítico tiene que ver con los problemas que acarrea la mera adición de dos perspectivas (científica y fenomenológica) que no se confrontan únicamente por cuestiones metodológicas. Es necesario, reconocer que la ciencia y la fenomenología no se diferencian por una cuestión de método, sino más profundamente se distinguen porque se fundan en estatutos epistemológicos totalmente dispares. Cuando la ciencia observa y mide hechos, el científico intenta distanciarse del hecho para adoptar la perspectiva del espectador desinteresado con neutralidad valorativa, pues en la explicación de hechos se piensa se encuentra la verdad objetiva científica. Mientras que por su parte, el

---

<sup>314</sup> Varela, “Cerebro y conciencia”, op.cit. p. 251

<sup>315</sup> Cf. Segovia-Cuellar, A., “Neurofenomenología. Proyecto de una ciencia de la experiencia vivida”, *Revista colombiana de psiquiatría*, Vol.41. n°3, 2012, pp. 644-658. Tanto el cognitivismo como el conexionismo han insistido en la idea que la mente es una máquina de procesamiento de símbolos físicos. El cognitivismo ha profundizado en la línea del funcionalismo al caracterizar el razonamiento y las tareas cognitivas a partir de modelos de procesamiento del *in put* y *el out put*, descansando en un sistema de explicación más bien abstracto. Mientras el conexionismo vendría a ser una reacción al cognitivismo, porque destaca la actividad neuronal en el procesamiento de la información, es decir, para el conexionismo la mente es un conjunto de redes neuronales que se duplican del mismo modo que lo hace un sistema computacional, pues las funciones neurofisiológicas están posibilitadas por varias redes, que sostienen los resultados globales de los procesos cognitivos.

fenomenólogo se niega a enmascarar la intencionalidad del yo, como si pudiera realmente llegar a ser un espectador neutral. Para el fenomenólogo el yo actúa constantemente en cualquier proceso investigativo. Con ello la subjetividad y la intersubjetividad son constituyentes de la verdad de un hecho y no tanto un sucedáneo anexo que se pueda obviar. La subjetividad y la intersubjetividad se deben atender fenomenológicamente para convertirlas en “objetos”, no palpables, al modo de un hecho natural, sino mentados en tantos fenómenos intencionales, que exhiben su esencia como datos absolutos en la reducción fenomenológica.<sup>316</sup> El énfasis que establece el fenomenólogo es que la verdad no se constituye a partir de un número de hechos medidos que la explican, sino por la claridad que las ideas forjadas por el yo arrojan sobre el fenómeno que se intenta comprender en su sentido.

A partir de esta perspectiva, nos queda la sensación que en la neurofenomenología subsiste una raíz científica empírica predominante, que acaba por fagocitar la perspectiva fenomenológica. Cuando, si nos ceñimos al objetivo de Husserl, este asunto es precisamente al revés, pues la fenomenología busca constituirse en ciencia estricta porque espera fundar cualquier proceso científico sin abandonar la subjetividad.<sup>317</sup> Pues, para Husserl, urge la necesidad de construir una filosofía que no parta de las “filosofías” sino de las cosas y sus problemas. Por ello la intuición fenomenológica de las esencias de las cosas es el camino para el acceso a la verdad, dejando entre paréntesis toda teoría o constructo prediseñado y que cualquier filosofía o ciencia siempre posee. Husserl precisamente expresa:

«La *epojé* que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no sólo comience por, sino que se quede en poner en cuestión todos los conocimientos —luego también los suyos propios— y no dejar en vigencia dato alguno —luego tampoco los que ella misma comprueba—. Si no le es lícito suponer nada como *ya previamente dado*, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero.»<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Cf. Husserl, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, FCE, Madrid, 2015, p.55.

<sup>317</sup> Cf. Husserl, E., *La filosofía, ciencia rigurosa*, Trad. Miguel García-Baró, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009. Este texto es una traducción de un extenso artículo que apareció en 1911 en la Revista *Logos*, en el que Husserl muestra el giro que sus *Investigaciones Lógicas* habían sufrido. Para este tema consultar: Vargas Guillén, G., “La fenomenología y el ideal de la ciencia. En el centenario del artículo *La filosofía, ciencia rigurosa*”, *Revista Co-herencia*, Vol. 8, nº15, Medellín, 2011, pp.69-87.

<sup>318</sup> Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, op.cit., p.35. Las cursivas pertenecen al texto.

Por ello, una investigación fenomenológica persigue la “conciencia pura” en actitud fenomenológica y no los procesos psicofísicos que le subyacen, pues ese camino conduce a una naturalización de una conciencia que es, ante todo y, primeramente, reflexiva de y consigo misma:

«Tropezamos así con una ciencia-de cuyo formidable alcance nuestros contemporáneos no tienen aún idea, que es ciencia de la conciencia (...): la *fenomenología de la conciencia* (...) la fenomenología tiene que ver con la conciencia “pura”, o sea, con la conciencia en actitud fenomenológica.»<sup>319</sup>

En este sentido, pareciera que la neurofenomenología se hubiese quedado con el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, donde la fenomenología cobra más una forma de *psicología descriptiva* o una *fenomenología empírica*, ignorando el paso que Husserl realiza hacia una *fenomenología trascendental*. En efecto, este punto es de suma relevancia para comprender la fenomenología husserliana en toda su amplitud. Es el mismo Husserl quien expresa directamente su cambio de posición más radical al respecto:

«Lo que en mis “Investigaciones Lógicas” se llamaba fenomenología psicológica descriptiva concierne, sin embargo, a la mera esfera de las vivencias en lo que hace a su contenido ingrediente. Las vivencias son vivencias de yoes que viven y, en esta medida, están referidas empíricamente a objetos de la naturaleza. Mas para una fenomenología que quiere ser gnoseológica, para una doctrina de la esencia del conocimiento (*a priori*) queda desconectada la referencia empírica. Surge así una *fenomenología trascendental*, que era propiamente la que se expuso en fracciones en las “Investigaciones lógicas”»<sup>320</sup>

De esta manera, la fenomenología en la que Husserl piensa no se dirige a una objetivación natural y al establecimiento de verdades científicas empíricas, en la medida que las ciencias se ciñen a un proyecto que construyen por vía de la inducción basada en evidencias y hechos cuantificables. El interés husserliano trascendental está dado dentro

---

<sup>319</sup> Husserl, E., *La filosofía, ciencia rigurosa*, op.cit., p.27.

<sup>320</sup> Esta cita está tomada de los manuscritos de Husserl de septiembre de 1907, B II 1 por Walter Biemel, editor alemán del texto de Husserl, E.,: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1950). Nosotros la transcribimos desde la traducción al castellano hecha por Miguel García-Baró: Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, op.cit., p. 18. Destacamos la aclaración que hace García- Baró respecto a su traducción de la palabra alemana *reell*, y que traduce como “ingrediente” a sabiendas que no es totalmente satisfactoria. *Reell* hace referencia a un ingrediente que es necesario, mientras que nuestra palabra ingrediente puede entenderse como apéndice accidental. Para García-Baró «Sólo se puede llamar *reell* en sentido estricto a lo que entra según su esencia a formar parte de la conciencia y, por lo tanto, a lo que está en el tiempo fenomenológico.» pp.11-12.

de un paso anterior, esto es, dirigido a la conciencia como conciencia, dirigido a los fenómenos en tanto aparecen desconectados de cualquier enfoque positivo. En esta posición más radical de la fenomenología se pueden establecer los nexos entre el verdadero ser y el conocer. De allí que conviene a la fenomenología una fundamentación de la teoría del conocimiento, antes que la circunscripción a búsquedas de certezas de científicas mediante hechos empíricos. En otras palabras, la finalidad de la fenomenología es establecer los límites de la evidencia apodíctica que se constituyen en los límites del conocimiento. En consecuencia, la fenomenología busca aquellas cosas que resultan tan manifiestas y que en tanto fenómenos son tan evidentes que no se pueden negar.

Otra observación crítica respecto a la neurofenomenología tiene que ver con la manera cómo se comprende la intencionalidad en la conciencia. Desde el punto de vista fenomenológico husserliano la intencionalidad no es solamente un tema psicológico, por tanto, no puede explicarse como un mero fenómeno psíquico. Principalmente porque Husserl declara una insatisfacción respecto la explicación psicológica de los procesos psíquicos como fundantes de las disciplinas deductivas y de la lógica en general. Sobre todo porque los fenómenos psíquicos no fundamentan la objetividad propia de la intencionalidad de todo acto mental. Ya que la intencionalidad no pertenece a ningún acto mental, no es un ingrediente que pertenezca al “acto psicológico” de mentar algo. De esta manera la intencionalidad entra a relacionarse más bien con temas gnoseológicos y no tanto con temas psicológicos. Es decir, la intencionalidad bajo la perspectiva fenomenológica es un fundamento epistemológico objetivo en la medida que es una esencia que subyace realmente a la diversidad de los fenómenos psíquicos. La intencionalidad en sentido estricto, según Husserl, al estar vinculada a las “vivencias” cognoscitivas, no pertenece en estricto rigor a ningún tipo de fenómeno cogitado:

«Las vivencias cognoscitivas —esto es cosa que pertenece a su esencia— tienen una *intentio*; mientan algo; se refieren de un modo u otro modo, a un objeto. Pertenece a ellas el referirse a un objeto, aunque el objeto no pertenece a ellas. Y lo objetivo puede aparecer, puede tener, en su aparecer, un cierto darse; mientras que, sin embargo, ni está como ingrediente en el fenómeno cognoscitivo ni es en ningún otro sentido *cogitatio*.»<sup>321</sup>

De manera que la intencionalidad de las vivencias cognoscitivas se dirige a la captación de las formas y situaciones objetivas que se dan ellas mismas como datos

---

<sup>321</sup> Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, op.cit. p. 57.



universales y situaciones objetivas universales. En definitiva se logra ver que la comprensión de la intencionalidad dista bastante de una explicación asociada al proceso psíquico.

## **5.5.- El enfoque fenomenológico para el estudio de la voluntad**

Como sabemos, para cualquier actividad filosófica las preguntas son claves. En nuestro caso, siguiendo la estela de los sentimientos queremos referirnos al fenómeno afectivo, para poder describir y delimitar brevemente el enfoque de la fenomenología cuando se preocupa de comprender este tipo de fenómenos. Para ello queremos partir de la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos “ver” el acto de una persona e identificarla como un acto simpático, sin confundirla como un acto irascible, sino se diesen esencias a nuestra conciencia tales como la simpatía y la ira?

Las ideas que tenemos de la simpatía y la ira ya están dadas de una manera esencial a nuestra conciencia. De modo que, si podemos hacer un corte o un análisis de lo que esas esencias son, estableciendo sus contornos, límites, lo que queda dentro o lo que queda fuera, comenzamos a tener una actitud fenomenológica. Podemos “desprendernos” de los actos a partir de los cuales se manifestaron aquellas esencias, incluso podemos suspender nuestras preconcepciones teóricas sobre lo que sabemos de esos hechos. La esencia de la simpatía y la ira aparecen en nuestra conciencia con inmediata y cabal evidencia apodíctica. Dichas esencias las hacemos presente en tanto esencias cuando prestamos atención a su manifestación tal como ellas se dan en la conciencia. Husserl desarrolla esta intuición de las esencias o también llamada “intuición eidética” directamente y especialmente en dos momentos: en la segunda *Investigación Lógica*<sup>322</sup>, y en el primer capítulo de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que lleva por título “Hechos y esencias”.<sup>323</sup> En el apartado de Investigaciones Lógicas que citamos, Husserl en primer término se aboca a la tarea de distinguir los objetos empíricos (objetos individuales) de las esencias (objetos universales). Para ello realiza la siguiente aclaración respecto a cómo se dan los fenómenos cuando son objetos individuales y los fenómenos cuando son ideas en tanto objetos universales:

---

<sup>322</sup> Cf. Husserl, E., *Investigaciones Lógicas I*, Trad. Manuel García Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 295 y ss. Es necesario considerar que en este texto Husserl hace referencia a “especie” y no todavía a “esencia” (Wesen).

<sup>323</sup> Cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. José Gaos, FCE, Madrid, 1985, p.17-45.

«En un caso, el fenómeno es la base representativa para un *acto de mención individual*, es decir, para un acto en el cual, con alusión escueta, mentamos eso mismo que en el fenómeno se ofrece, esa cosa o esa nota o ese trozo de la cosa. En el otro caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de aprehensión y mención *especificante*; es decir, que manifestándose la cosa o, mejor dicho, la nota en la cosa, no mentamos, sin embargo, esa nota objetiva, ese aquí y ahora, sino que mentamos su *contenido*, su “idea”»<sup>324</sup>

Si volvemos a la pregunta inicial y nos concentramos en el fenómeno de la simpatía, podemos ejemplificar esta distinción husserliana de la siguiente manera. Tenemos un acto por medio del cual captamos el hecho: dos personas que realizan entre sí un acto de simpatía. Vemos sus gestos, sus sonrisas, un abrazo tal vez. Todo ello eso se menta como un objeto empírico, en tanto hecho observado por medio de las expresiones corporales de los participantes que constituyen el fenómeno individual, que se da aquí y ahora. Sin embargo, tenemos un segundo acto de conciencia, que ya no está referido a ese hecho o momento de simpatía solamente, sino que se nos da como intuición mentada por medio de la cual podemos ver la esencia de la simpatía en tanto idea universal en nuestra conciencia. Este segundo modo de aprehensión, en tanto universal, se conecta con todos los otros hechos individuales (“este chico es muy simpático”, o “la simpatía de este grupo”). Es decir, se produce el acontecimiento que, mediante una esencia universal intuida, la simpatía se dará en cada caso particular aunque se manifiesten una muchedumbre de actos simpáticos. En cada caso, el momento individual será distinto, pero “en” cada caso se realizará la misma esencia de la simpatía.

Cambiando ahora de tercio, Paul Ricoeur se pregunta ¿Cuál es la esencia de la voluntad? Para responder esta pregunta nuestro filósofo recurre al método fenomenológico para describir la voluntad tal como se da en nuestra conciencia. La primera evidencia del fenómeno de la voluntad es que ella no se da como un fenómeno aislado, sino como un fenómeno que se relaciona indefectiblemente con procesos involuntarios. Es decir, Paul Ricoeur observa que la esencia de la voluntad, se manifiesta en relación a su contrario. Con ello introduce una investigación sobre la voluntad bastante original y poco común. Su intención es hacer fenomenología de la voluntad no como un fenómeno abstracto, puro, mentado, sino como una voluntad en tanto facultad humana, esto es, imbricada con su realidades y bases involuntarias corporales. Este enfoque

---

<sup>324</sup> Husserl, E., Investigaciones lógicas 1, op.cit., p.297-298.

fenomenológico hace que la facultad voluntaria emerja como un fenómeno permanente mezclado con fenómenos psíquicos, afectivos o instintivos que son involuntarios en el hombre. Con ello Paul Ricoeur quiere ubicarse en la comprensión de una voluntad a medida del ser humano en tanto situado en la realidad temporal y corporal y que lo convierte en un ser encarnado y limitado por una basta cantidad de determinaciones que aún afectándole no lo determinan cabalmente o en absoluto.

Como ya hemos mencionado el texto de *Lo voluntario y lo involuntario* se inserta como primer texto de un proyecto más amplio denominado “Filosofía de la Voluntad” y que consta de tres partes.<sup>325</sup> Nosotros hemos decidido concentrarnos en esta primera parte, principalmente porque nos parece relevante para comprender el lugar de la emociones y los sentimientos en un razón práctica, en tanto razón impura. A nuestro juicio podemos lograrlo gracias a la eidética de la voluntad que propone Paul Ricoeur que, al dispensarnos en esta época de la dimensión empírica del mal<sup>326</sup> y de la dimensión trascendente, permite contactarnos con una intuición fenomenológica fundamental: frente a una tendencia explicativa piramidal ascendente que progresa causalmente desde el sustrato involuntario corporal hasta los fenómenos superiores del registro voluntario, podemos describir fenomenológicamente que hay tanto de voluntario en lo involuntario, como de involuntario en lo voluntario. Es decir, gracias a la descripción fenomenológica de Ricoeur podemos abandonar las perspectivas unidireccionales rígidas, para asumir una perspectiva circular que ayuda a comprender mejor las relaciones complejas entre el cerebro y la conciencia. Esto se debe a que Ricoeur considera que no es posible separar ni visualizar en perspectiva piramidal dos registros que en la manifestación de los fenómenos (tal como ellos se dan) son registros de estricta correlación. Esta perspectiva no ayudará a comprender que las emociones y los sentimientos, en tanto vida afectiva, no se separan de nuestra razón ni nuestra voluntad, ni tampoco se constituyen en obstáculos para nuestra libertad. Esta libertad que muchas veces concebimos como perfecta y pura sólo es tal cuando hacemos abstracción teórica. En este sentido, siguiendo la invitación

---

<sup>325</sup> A saber, la primera parte (que es a la que hacemos principal referencia en este capítulo) consiste en una eidética de la voluntad. La segunda parte es una empírica de la voluntad, en la que se reintegra la abstracción de la falta, la culpa y toda la experiencia del mal humano que se hizo en la primera parte, para poner al hombre en contacto total con su ser concreto. Mientras que la tercera parte reintegraría a la trascendencia, para poner al hombre en contacto con la dimensión salvífica. Es sabido que la empírica de la voluntad se concretó en el año 1960, cuando se publica *Finitud y Culpabilidad*, que consta a su vez de dos libros: *El Hombre falible* y *la Simbólica del mal*. Ambos libros se pueden consultar en Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, 2ª Edición, Madrid, 2011. Mientras que la tercera parte lamentablemente no vio la luz nunca.

<sup>326</sup> Cf. Henriques, F., “O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existencia”, en Henriques, F. (coord.), *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*, Afrontamento, Porto, 2005.

filosófica de Ricoeur, queremos comprendernos como seres humanos que solamente podemos contar con acciones que cobran sentido bajo el signo de una libertad encarnada, con una experiencia de voluntad atravesada por nuestros condicionantes corporales. En virtud de ello recogemos el estímulo de Ricoeur para considerar que «el vínculo que une verdaderamente el querer a su cuerpo requiere otra suerte de atención distinta de la atención intelectual dirigida a estructuras. Exige que yo participe activamente de *mi encarnación como misterio*. Debo pasar de la objetividad a la existencia.»<sup>327</sup>

Nuestra razón y nuestra voluntad, no son actos puros de auto-posición, sino que nuestra razón y nuestra voluntad viven de la acogida en diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento. Por eso decir *yo pienso* o *yo quiero* ahora es entrar en una lógica de participación y no de simple observación objetiva ni objetivante. La filosofía presente en lo voluntario y lo involuntario, nos sumerge, parafraseando a Ricoeur, en el misterio de lo que somos, siguiendo un camino de reconciliación o de restauración con nosotros mismos. Emerge con ello, una conciencia más brillante, más lúcida, respecto a nuestra relación original con nuestro cuerpo y con el mundo. No restauramos en un sentido experiencial e histórico, pues asumimos la experiencia de ser encarnados, afectados en la existencia que vivimos gracias a nuestro cuerpo, que a veces sufrimos y las más de las veces gobernamos en lógica paradójica, antes que en una lógica clara y distinta. Veamos esto a continuación.

---

<sup>327</sup> Lo voluntario y lo involuntario (I), p.27.

## Capítulo 6: La afectividad en lo voluntario y lo involuntario

### 6.1.- Descripción fenomenológica de lo voluntario y lo involuntario

*Lo voluntario y lo involuntario* (1950) es un trabajo que Ricoeur realiza a partir de sus estudios doctorales que culmina en 1948. La novedad que imprime a su reflexión filosófica en torno a la voluntad<sup>328</sup> es que desea hacer un abordaje no de un modo meramente especulativo, sino en relación a la otra cara de la voluntad: lo involuntario<sup>329</sup>. En consecuencia lo que atraviesa su análisis eidético, en tanto búsqueda de las esencias de la voluntad, es una ampliación de la fenomenología de la percepción hacia la esfera afectiva y volitiva que incluyen otras vivencias como el placer, el disgusto, el desear, decidirse, actuar. Esta ampliación sigue la senda que el mismo Husserl había trazado para otros tipos diferentes de operaciones en la conciencia.<sup>330</sup>

Lo importante aquí es que cuando Ricoeur postula una relación dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario, está mostrando que ya hay algo de voluntario en los procesos involuntarios, y que las acciones involuntarias anuncian o adelantan los actos voluntarios, por que lo voluntario y lo involuntario son dos manifestaciones correlativas.

Esta correlación es la que permite la irrupción del cuerpo (desde donde provienen las formas involuntarias) en el análisis de la voluntad. A través del cuerpo, la libertad y la actividad voluntaria, dejan de ser formas abstractas y puras. El cogito deja de ser puro porque es y se hace gracias a las mediaciones corporales. Del mismo modo, ahora la

---

<sup>328</sup> Cabe mencionar que en el año 1900 Alexander Pfänder publicó *Fenomenología de la voluntad*, que nosotros hemos consultado en la edición Pfänder, A., *Fenomenología de la voluntad. Motivos y motivación*, Trad. Manuel García Morente, Avarigani Editores, Madrid, 2011. Es interesante la discusión que introduce Ricardo Parellada en el prólogo de esta edición en la pág. 15, toda vez que reprocha a Ricoeur el haber desarrollado en su obra *Sí mismo como otro* un planteamiento muy superficial sobre la estructura de la acción, olvidando el excelente y profundo aporte que Pfänder realizó sobre este tema en su propio trabajo de fenomenología de la voluntad. Nosotros pensamos que este aspecto no es tanto un olvido de parte de Ricoeur tanto más como un modo diferente de comprender el fenómeno de la voluntad en la medida que Ricoeur relaciona recíprocamente lo voluntario y lo involuntario. Mientras que Pfänder no puede evitar separar el deseo designándolo como un modo de volición en sentido amplio diferente a la acción voluntaria en sentido estricto. Cf. Pfänder, A., op.cit., p.31 y ss.

<sup>329</sup> François Dosse menciona que el tema de los voluntario ya estaba esbozado por Ricoeur en el año 1939 a través de una comunicación que llevó por título: “*Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques*”. Dicho trabajo fue publicado con posterioridad en Ricoeur, P., *Bulletin du Cercle Philosophique de l’Ouest*, núm. 15, 29 de Abril de 1941. Cf. Doisse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, FCE, Buenos Aires, 2013, p. 214.

<sup>330</sup> Cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 2005, §15.

libertad no es pura creación perfecta *ex nihilo*, sino que es una libertad humana, en tanto afirmación de sí a partir de la afirmación de lo que está dado<sup>331</sup>. Con ello, pretende nuestro filósofo superar el problema clásico del dualismo antropológico, para constatar la unidad intrínseca del hombre en tanto experiencia corporal-libre. Para Ricoeur es primero la relación y no la distinción entre lo involuntario y lo voluntario. Este es precisamente su punto de partida en el análisis fenomenológico de la voluntad. Por este principio de reciprocidad es posible postular una unidad a partir de la dualidad. De manera que ahora la libertad en sentido ricoueriano es una libertad que se hace, una libertad que es ejercicio y no sólo acto especulativo. En palabras del mismo Ricoeur: “toda libertad es una posibilidad infinita ligada a una parcialidad constitutiva; es un *infinito finito*; es, de modo indivisible, poder ser y manera de ser dada”<sup>332</sup>. Esta manera de ser dada es lo que podemos identificar como una nueva manera de comprender la subjetividad, ya no como un ente que piensa y existe (al modo cartesiano), sino un sujeto que piensa encarnadamente y existe. A partir de esta encarnación, se generan los proyectos de decisión y realización del sujeto que se construye a sí mismo a partir de lo que ya es. Todo acto voluntario que el sujeto piensa y realiza, lo decide y realiza voluntariamente sin separarse de sus determinaciones corporales e involuntarias.

La gesto filosófico de Ricoeur es intentar superar los dualismos que derivan de planteamientos empiristas por un lado e idealistas por otro. Se ubica a la misma distancia contrapuesta frente a aquel tipo de razonamiento que piensa el cuerpo como un cosa, y frente a aquel tipo de razonamiento que concibe a un sujeto en términos puramente intelectivos y apodícticos.

La voluntad que se aspira aprehender mediante una perspectiva fenomenológica, es aquel fenómeno que se expresa como una dimensión compleja en el ser humano. La voluntad fenomenológicamente hablando se manifiesta como un embrollo, más que cómo un hecho perfecto y claro. Ese el corazón de la comprensión de la esencia de la voluntad. De manera que la fenomenología debe reducir los aspectos de la voluntad que permitan vislumbrar su esencia en tanto se constituye de motivos, proyectos, esfuerzos y necesidades. Todos estos componente se relacionan en una unidad que posee una lógica

---

<sup>331</sup> Respecto a lo que “está dado” es interpretado por Fernanda Henriques como condiciones de posibilidad del conocimiento, en la medida que Ricoeur establecería en *Lo voluntario y lo involuntario* los principios teóricos fundantes para la construcción de un discurso unitario sobre lo humano a partir de la unidad de una existencia histórica. Cf. Henriques, F., “A significação ‘crítica’ de Le volontaire et l’involontaire”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVI-1, 1990, pp. 49-86.

<sup>332</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 442.

de sentido. Ricoeur quiere, a diferencia de las ciencias explicativas (como las neurociencias) describir fenomenológicamente para comprender ese sentido.

Lo diverso cobra sentido en lo unitario. Esto quiere decir que, por sobre la determinaciones físicas o pasionales que nos afectan, existe un sujeto afirmando su voluntad libre. Por esta razón la voluntad no se visualiza ya como un simple dominio del sujeto sobre la naturaleza corporal diversa (como se insistió fuertemente en la época medieval), sino como un voluntad dadora de sentido a la multiplicidad de elementos que sin aquel sujeto se hacen discontinuos, inconexos, incompletos. Todos aquellos actos involuntarios tienen sentido gracias al querer unitario de un yo que posee cuerpo. De tal forma, para Ricoeur, «es necesario, ante todo, aprender a pensar el cuerpo como yo, es decir, como recíproco de un querer que yo soy».<sup>333</sup> Esta nueva lógica nos ayuda a no rechazar, por ejemplo, a las emociones y los sentimientos en el ejercicio de la razón o de la voluntad. Dicho en sentido positivo, bajo este prisma podemos reintegrar a las emociones y los sentimientos a la razón práctica, en tanto ejecutividad, en cuanto experiencia, que es la única manera como tiene el sujeto de vivir su existencia. Las emociones radicadas en el cuerpo y los sentimientos mezclados con razonamientos nos permiten reconocer lo que implica una experiencia vivida, núcleo a partir del cual emerge nuestra capacidad de proyectar y decidir, en tanto querer voluntario que actúa modificando la realidad.

## **6.2.- La perspectiva eidética de la voluntad: relación del proyecto, los motivos y la espontaneidad corporal**

### **6.2.1.- Intencionalidad y proyecto como inserción en lo real por medio del cuerpo.**

El proyecto es una especie de fermento para la inserción de lo posible en lo real, porque en el proyecto me siento capaz de hacerlo real. Gracias al proyecto, el yo se siente capaz de realizar y realizarse. Encarnado en el mundo el yo es en el proyecto una

---

<sup>333</sup> *Lo voluntario y lo involuntario* (I), p.43. Cuando aquí en adelante decimos “yo”, estamos expresando al sujeto en sentido corporal o encarnado, como gusta decir Ricoeur. Por su parte Jesús Conill nos invita a pensar una “razón corporal”, pero siguiendo otras fuentes filosóficas como lo son Nietzsche, Ortega y Zubiri. Ver Conill, J., *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019.

inclinación hacia lo real (no hacia la imaginación<sup>334</sup>). En este sentido, el proyecto no es un producto únicamente mentado, sino que se configura en tensión a la realidad. El yo quiero no gesta proyectos para dejarlos abandonados en el tintero de lo meramente imaginado o irrealizado. El yo que constituye un proyecto lo hace con la convicción de ser capaz de actuar a través de su cuerpo para cambiar el mundo o la realidad de la que se hace cargo.

Esta manera de comprender el proyecto dentro de la actividad voluntaria se explica porque Paul Ricoeur, siguiendo a Husserl, concibe toda forma de pensamiento como una fuerza centrífuga. Pensar es un movimiento que está vuelto intencionalmente hacia el objeto, por eso, soy en lo que veo, soy en lo que imagino, y soy en lo que proyecto.<sup>335</sup> La vía centrífuga del yo involucra, por sobre todo, que la conciencia se relaciona con el mundo, sale de sí para proyectar y proyectarse.

Todo el proyecto designa un decidir, que según Ricoeur, es una especie del “juzgar”. Nuestro lenguaje expresa este tipo de juicio otorgándole la forma de decisión. Por ejemplo, en la expresión “el próximo año escribiré un libro” la intencionalidad del pensamiento en tanto proyecto significa tres cosas: a) la designación en un vacío, b) significa una actividad futura y lo más importante, c) dicha acción futura depende de mí, puedo concretarla o llevarla a cabo.

En la designación en vacío, el proyecto se opone a la designación en pleno. Esto es, cuando un pensamiento se dirige a un objeto que no está realizado lo designo de manera plena por medio de una imagen que puedo comprender en todos sus contornos mediante, por ejemplo, la imaginación. Mientras que, cuando en el proyecto designo un objeto lo hago en vacío, pues todo aquello que comprendo en el proyecto no está pleno por la pura imagen que la imaginación produce. El proyecto no se comprende por la imagen que me hago, sino, ante todo, se comprende como algo que no está realizado y por lo mismo, es algo que “tengo que hacer”.<sup>336</sup> Lo relevante en el proyecto es que se constituye en una realización, una acción de mi cuerpo y no únicamente de mi pensamiento.

Por su parte, la condición futura del proyecto expresa la organización de un tiempo que ha de venir. Decidir es un anticipar. El proyecto es la determinación práctica de lo

---

<sup>334</sup> El proyecto en este sentido sigue el camino de la materialización (realización), y no el camino del puro ensayo ficcionario. En el capítulo 8 de este trabajo, intentamos combinar la materialización y la ficción en la dimensión política a través de nuestra capacidad de imaginar.

<sup>335</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 55.

<sup>336</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 57-58.



que será. La decisión como proyecto, no es un lanzarse a un futuro previsto, como si se tratara de una acción adivinatoria. El proyecto es una decisión que tomo proyectando *en* el futuro. La conciencia proyectiva en este sentido es algo esencial en ella, la conciencia posee una aptitud propia que le permite señalar en sentido futuro:

«La preposición “*en*” indica que si la conciencia es por-venir para sí misma y el mundo futuro para ella, esta dirección futura no es un acto en el sentido que el percibir, imaginar, dudar, querer, son actos vueltos hacia un objeto determinado, sino más bien una *situación fundamental* que hace posible la dimensión futura del proyecto, la de la previsión y la de otros actos.»<sup>337</sup>

El futuro, por tanto, es la condición de una acción y no una acción. El futuro es lo que la conciencia no puede eludir cuando quiere, desea o espera algo.

Esta condición futura de la conciencia en tanto decide proyectos, se completa con la experiencia de la involucración de quien proyecta. Como dijimos el proyecto se concibe como algo que hay que hacer. Por medio de la decisión de un proyecto voluntario, el agente toma una posición firme respecto a sus propias acciones. En este sentido, el proyecto lo tengo que realizar yo, soy yo el que se empeña, el que se hace autor de los gestos y de las transformaciones que se derivan de la decisión de mi proyecto. A nuestro juicio, aparece aquí un elemento crucial en la reflexión de Paul Ricoeur. Un proyecto aún cuando está pensando en el futuro, incluye las fuerzas del sujeto para insertar la decisión en la realidad. Aquellas fuerzas involucran al cuerpo como protagonista de la existencia, pues del cuerpo dependen los poderes que permiten la transformación de la realidad que partió en mi decisión. En este sentido, el cuerpo se revela como un límite porque restringe mi decisión y mi querer voluntario. Un proyecto aunque es en futuro no es infinito desde el punto de vista de sus posibilidades de concretarse, porque la actividad voluntaria está en relación a la actividad corporal.

«Aquí se esclarece el parentesco verbal entre las palabras poder y posible: es posible lo que puedo y no sólo lo que quiero; lo posible adquiere una consistencia y una suerte de espesor carnal; se encuentra en el camino de lo real; es la capacidad del realización del proyecto por el cuerpo.»<sup>338</sup>

---

<sup>337</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p.65.

<sup>338</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p.68.

Se introduce aquí un esbozo de lo que la libertad en tanto humana significa. Pues la libertad no es únicamente proyectar, sino ante todo consentir. Es decir, la libertad es una aceptar que la conciencia se vincula a lo real gracias al cuerpo. La voluntad está, por decirlo de algún modo, “atrapada” en las necesidades como determinaciones corporales. La voluntad es constreñida por su situación corporal. De manera que permanentemente la voluntad ajusta sus motivaciones a las posibilidades que el cuerpo le ofrece.

### 6.2.2.- Motivación como razones del querer y la moción voluntaria: yo decido corporalmente

Más arriba ya hemos comentado la relevancia de los motivos en la configuración del “yo quiero” como manifestación y comprensión de lo voluntario en tanto acción.

Ahora bien, sólo por abstracción se distingue en el ejercicio de la voluntad el decidir sobre la base de motivos y el mover como acción. En un proyecto de decisión voluntaria, se anticipa la acción y la acción pone a prueba el proyecto. Por esta razón afirma Ricoeur, la voluntad se define por un mover que no es una sucesión de momentos que se pueden diferenciar temporalmente, distinguiendo deliberación, decisión y ejecución. La voluntad, mas bien, se define por constituirse en un único momento que posee un determinado sentido: la voluntad es tal, cuando decide por sí misma mediante motivos, cuando adapta sus motivos al cuerpo o adapta el cuerpo a los motivos (lo que varía según sea el caso) y transforma corporalmente algo de la realidad en la que se actúa<sup>339</sup>. Esto quiere decir, que aunque exista una idea previa o se haya tomado una decisión respecto a una determinada acción, mientras esta no se adapte y se realice a través de la actividad del cuerpo, poniendo por obra en la realidad la decisión no podemos hablar de una voluntad propiamente tal. Con sólo deliberar o incluso con tomar una decisión no existe eso que denominamos una “acción voluntaria”. Una acción voluntaria es la efectuación que une una determinada idea (motivo) con el cuerpo, para la modificación de la realidad en la que ese cuerpo se desenvuelve. Es enfático Ricoeur para decir que encontramos aquí el corazón de toda la meditación sobre la voluntad: «La génesis de nuestros proyectos no es más que un momento de la unión del cuerpo y el alma»<sup>340</sup>.

---

<sup>339</sup>*Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.226-227

<sup>340</sup>*Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.227.

Una acción voluntaria, por más discreta que sea o esté acompañada por el más débil motivo, sólo se hace valer si poseemos nuestro cuerpo. La moción voluntaria, que continua al motivo, está determinada por la capacidad que tengamos para esforzarnos por mover el cuerpo que permanecía inmóvil o por dominar al cuerpo cuando se manifiesta indócil a nuestra decisión. La decisión voluntaria se origina en una idea, razón, justificación o motivo en tanto representación proyectiva. En esa dimensión no prevemos aún la resistencia del cuerpo, tal vez sólo nos percatamos de la resistencia del pensamiento, consigo mismo. Pero cuando la decisión voluntaria se transforma en un obrar, se constituye la relación original entre el querer y la realidad, mediatizada por el cuerpo.

### 6.2.3.- La espontaneidad corporal: los saber-hacer preformados, las emociones y el hábito

Paul Ricoeur concibe la *encarnación* del sujeto como una tarea. Es decir, piensa que la relación que tenemos con nuestro cuerpo no está acabada. El sujeto en la medida que va conociéndose y esforzándose se encuentra a sí mismo corporalmente. El movimiento de la actividad voluntaria resulta en este contexto una labor, un proceso en el que se dilucida y manifiesta la unidad vital del sujeto con su cuerpo, unidad que en otros contextos se separa únicamente por actividad reflexiva. Porque, efectivamente, la dualidad se produce por el método que se imponga para comprender al sujeto. En el seno de la subjetividad manifestada fenomenológicamente, no hay separación entre el yo y su cuerpo. Las nociones de acción o de conducta manifestada nos unen a la comprensión de un sujeto que actúa en el mundo a través de su cuerpo. A través del cuerpo tal sujeto “soy yo” o “eres tú”. En este camino fenomenológico no hay separación, ni dualismos inconducentes.

Por el contrario, bajo el prisma fenomenológico tenemos la experiencia del cuerpo que se manifiesta muchas veces como impotente, torpe, indócil a nuestro querer. Pero eso no es igual a afirmar una separación del cuerpo con el yo:

«la moción voluntaria del cuerpo no se da como la potencia nativa de un *imperium* sobre un cuerpo inerte, sino como un diálogo con una espontaneidad corporal que reclama el reino del *hegemonikón*»<sup>341</sup>

---

<sup>341</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 253.

De manera que, nuestro vínculo con el cuerpo no se concibe como una cosa ya dada. Como un hecho sin más en el que podemos tener bajo control todas nuestras manifestaciones espontáneas corporales. Necesitamos agregar una categoría fundamental en la comprensión de nuestro cuerpo en su relación con el yo: el “esfuerzo”. ¿Qué quiere decir esto? El cuerpo posee funciones que llaman a ser reguladas por el esfuerzo, domesticadas, por decirlo de algún modo, por el “yo quiero”. Debido a lo cuál en la espontaneidad del cuerpo radica la reciprocidad originaria entre la voluntad y la involuntariedad. Esa reciprocidad, bajo el prisma del diálogo es mucho más fundamental que toda dualidad.<sup>342</sup> La unión de lo humano se realiza mucho más abajo, allí donde existe un pacto inscrito en las potencias involuntarias del movimiento voluntario. Las potencias involuntarias del cuerpo son constituyentes de la subjetividad, pues remiten a las “bases” de cualquier elección final o cualquier movimiento voluntario.

La espontaneidad del cuerpo desde la que emerge la subjetividad, bajo el signo del esfuerzo y el diálogo, se manifiesta principalmente en tres formas: el saber-hacer preformado, las emociones y los hábitos. Nosotros referiremos principalmente a la espontaneidad de la emociones. Pero no podemos dejar fuera la descripción fenomenológica de los saber-hacer preformados y los hábitos, toda vez que nos permiten no perder de vista la unidad vital de la subjetividad. El sujeto posee como poder estas espontaneidades corporales en la medida que se hacen inteligibles mediante el orden y la conducción que hacemos de esas espontaneidades corporales a nuestro nivel humano. Seguimos a continuación el orden de presentación que ofrece Paul Ricoeur, principalmente por que nuestro filósofo nos ayuda a comprender una suerte de edificio, en el que a la base más primitiva tenemos los saberes-hacer preformados, después las emociones y finalmente los hábitos que, por un proceso particular se constituyen en “una segunda naturaleza” del yo.

Los saber-hacer preformados, en síntesis, son la primera relación motora del sujeto con el mundo. Son un poder no aprendido, pero que puede ser sistematizado voluntariamente en la medida que el sujeto se hace dueño de sí mismo. El núcleo de los saber-hacer preformados está constituido, entonces, por la fusión de las primitivas formas de la percepción y el movimiento. Los primeros movimientos perceptivos de un recién nacido, son ejemplo de estos saber-hacer preformados. El bebé puede seguir con su vista objetos o los movimientos de su madre. Reconoce que está solo en su habitación y

---

<sup>342</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 254.

reacciona con llanto, o se despierta ante la irrupción de un ruido que rompe el silencio de su descanso. Los saber-hacer, por tanto, están ligados a la instalación del sujeto en el mundo y no poseen un conocimiento reflexivo, porque están unidos al movimiento corporal antes que cualquier ejercicio de voluntad. Estos saber-hacer preformados son muchas veces identificados con los reflejos más instintivos de nuestro cuerpo. Sin embargo, Ricoeur, prefiere distinguir los reflejos de los saber-hacer preformados, porque los primeros tienen un carácter de continuidad, independiente a lo voluntario.<sup>343</sup> Es decir, ante nuestro comportamiento reflejo no podemos interferir voluntariamente, porque el acto reflejo comienza y termina con plena autonomía respecto a nosotros. En cambio, los saber-hacer preformados se dan antes de cualquier aprendizaje, están unidos a un esquema sensitivo-motor y que con el tiempo, pueden ser ordenados por nuestra voluntad. Es decir, los saber-preformados constituyen el primer tipo de movimiento de nuestro cuerpo como poder de obrar. Un niño puede, sin haberlo aprendido, seguir un objeto desplazando sus ojos, combinándolo con el movimiento de su cabeza y el estiramiento de la mano en la dirección en la que se encuentra el objeto. Es la primera “actividad práctica” del cuerpo como un yo. Estos saber-hacer son la primera relación de enlace entre el cuerpo y el pensamiento, que evidentemente, en este inicial estadio no se da como un “yo quiero esto o aquello”, pero que, sin los saber-hacer preformados un movimiento voluntario corporal sería imposible. Los saber-hacer reclaman ser complementados por un querer voluntario, mientras los reflejos instintivos siguen siendo independientes respecto a la voluntad. Los reflejos son importantes para la defensa, la autoprotección y la acomodación al medio. En este sentido, son útiles corporales independientes pues no requieren nuestra intervención voluntaria para llevar a cabo su papel. Sin embargo, los saber-hacer, aunque también nos ayudan a protegernos y a explorar el mundo, son originaria actividad sensitiva motor, que puede ser interrumpida, puede desarrollarse o mejorarse por medio de nuestra atención voluntaria. Por tanto, los saber-hacer preformados nos ayudan a comprender la más básica reciprocidad entre lo involuntario y lo voluntario, revelando la condición positiva de nuestro esfuerzo y control sobre nuestra primera espontaneidad corporal para elevarla a la dignidad de un motivo para un querer a medida humana:

«Lo típico es que el hombre deba *aprender* prácticamente todas las conductas fundamentales, a partir, sin duda, de ciertos saber-hacer preformados, pero que permanecerían evasivos si no

---

<sup>343</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 258

resultaran consumados por una técnica aprendida. Esta indigencia motriz abre un curso ilimitado a la invención, y ante todo al conocimiento, al lenguaje, a los signos, que orientan nuestros gestos conforme al estilo de una civilización.»<sup>344</sup>

Por su parte, las emociones constituyen, según Ricoeur, el segundo piso de la espontaneidad corporal en tanto involuntariedad para la subjetividad voluntaria. Las emociones desde el punto de vista espontáneo del cuerpo son el “motor” de la acción. En este sentido, fenomenológicamente hablando, Ricoeur se separa de las emociones comprendidas como “pasiones”,<sup>345</sup> pues, a su juicio, las emociones no constituyen motivos, sino más fundamentalmente constituyen la “fuente del movimiento involuntario”.<sup>346</sup> Las emociones, bajo este respecto, cobran un rol importantísimo en la vida voluntaria, pues la alimentan, la preceden y la desbordan:

«dichas emociones tienen el poder de conmover la acción, de agitar el ser, que no consiste ante todo en lanzarlo ante fuera de sí, sino en sacarlo de la inercia por una espontaneidad que siempre resulta peligrosa para el dominio de sí mismo; si la voluntad debe siempre recuperarse de esta espontaneidad, es con todo a través de ella como puede mover su cuerpo.»<sup>347</sup>

Esta postura por parte de Ricoeur le permite tomar distancia y oponerse a las corrientes interpretativas unívocas psicológicas y científicas que conciben a las emociones como una pura crisis del cuerpo, en tanto producen una división en el sujeto. En este sentido, Ricoeur establece una diferencia entre las emociones-choque y las emociones-sorpresa. Mientras las emociones-choque disfuncionan, separan cuerpo y pensamientos, las emociones-sorpresa unen cuerpo y pensamiento. Veamos cómo es esto.

Las emociones-choque constituyen un verdadero traumatismo del querer. En esta forma de manifestación emocional, efectivamente la función de la emoción se encuentra en desorden, supuestamente anulada e independiente de lo voluntario; a través de la

---

<sup>344</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 112.

<sup>345</sup> Ricoeur es enfático en su trabajo fenomenológico en la necesidad de dejar entre paréntesis a las pasiones, principalmente porque para nuestro filósofo las pasiones son una forma más compleja, más duradera y sistemática que nos conduce al corazón de la falta (comprendida como introducción del mal en el mundo). En este sentido las pasiones están más emparentadas a la voluntad y no tanto al cuerpo. En consecuencia, las pasiones no constituyen un grado dentro de la emoción. La emoción está más ligada al cuerpo y pertenece a una naturaleza fundamental, que se encuentra a la misma distancia de la inocencia como de la falta. Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 32-35.

<sup>346</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 277.

<sup>347</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.278-279.

emoción-choque el sujeto adquiere toda su ininteligibilidad; «El hombre se hace irreconocible; se convierte en grito, temblor, convulsión.»<sup>348</sup> Por ejemplo en la cólera, el sujeto revela su fragilidad corporal y al mismo expresa el desarraigo de sí. La cólera produce una regresión de nuestra humanidad a la pura animalidad. El choque emocional nos arrastra al desorden incoherente al margen de nuestra voluntad, y aparentemente quiebra el puente entre la involuntariedad y la voluntariedad. Decimos “aparentemente” porque a los ojos fenomenológicos de Ricoeur, incluso en la emoción-choque ya se encuentra incubada en forma de nacimiento el pasaje viviente hacia un pensamiento voluntario que le sigue a la agitación corporal. ¿Cómo sucede esto? Incluso la emoción-choque no responde al esquema reflejo que va del cuerpo al cuerpo, sino que también devela el esquema recíproco originario de la emoción-sorpresa que va desde el cuerpo a la voluntad. La emoción-choque ya expresa una comprensión y una evaluación naciente; incluso en el choque más bárbaro tendrá lugar la inauguración de un movimiento que se hace pensamiento. La emoción-choque origina en forma de “juicio relámpago” un movimiento en ciernes, porque la emoción posee dentro de ella el misterio de la unión del cuerpo con el alma; esta unión es la que nos alerta de nuestros intereses, nos permite evaluar casi instantáneamente una amenaza, una pérdida que me afecta o una injuria que me daña. Por esta reciprocidad, allí donde un psicólogo fisiologista o un neurocientífico ve la objetividad de un movimiento meramente corporal, el fenomenólogo ve la inauguración evaluativa del pensamiento unido a su estremecimiento corporal. Y allí donde un psicólogo cognitivista, sólo visualiza representaciones que movilizan cambios corporales, el fenomenólogo ve el cuerpo estremecido unido a pensamientos; en esta unidad se manifiesta el orden de lo que somos; ser un cuerpo es, ante todo, esforzarnos por conquistar este desorden naciente. En este sentido, la esencia de la emoción responde mejor a la descripción de la emoción como sorpresa, antes que al puro choque.

En la descripción emoción-sorpresa, Ricoeur se inspira en Descartes. Específicamente en la idea cartesiana que describe la emoción como una incitación a poseer “vivas representaciones”<sup>349</sup>. Las emociones en tanto sorpresa mantienen sus notas

---

<sup>348</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 294.

<sup>349</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.279. La expresión exacta de Descartes es “Pues es necesario advertir que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y disponen su alma para querer las cosas a que ellas preparan su cuerpo; de suerte que el sentimiento de miedo incita a querer huir, el del valor a querer combatir, y así las otras” Descartes, R, *Tratado de las pasiones y Discurso del Método*, Obras Maestras, Barcelona, 1985, artículo, N° XL, pp.28-29. Evidentemente el punto de llegada de esta intuición cartesiana en el caso de Ricoeur no es el dualismo, pues a este último le interesa destacar más el sentido circular y recíproco de la relación del cuerpo con el pensamiento.

disruptivas y de quiebre. Sin embargo, las emociones-sorpresa no separan al cuerpo desordenado del pensamiento conduciéndolo a “morir” o “desaparecer”. Gracias a las emociones-sorpresa el cuerpo se manifiesta unido a pensamientos en la medida que la emoción produce un desorden “fecundo”. Lo que nos afecta mediante la emoción puede ser real, o ficticio, puede ser un pensamiento como una creencia o puede ser un hecho en concreto. Lo importante es que en cualquiera de esos casos, en el sobrecogimiento de la emoción las “cosas” nos tocan, algo nos sobreviene y ese algo nos moviliza fecundamente. La fecundidad de la emoción-sorpresa se mide, por ejemplo, en la “anticipación afectiva del conocer”, es decir, aquella emoción que nos mueve a conocer aquello desconocido que nos ha atemorizado en nuestra imaginación o nos ha sorprendido en algún acontecimiento.<sup>350</sup>

En las capas más profundas del deseo las emociones-sorpresa hacen su trabajo. El amor o el odio, suscitan por su cuenta la expansión del esfuerzo que nos conduce a desear o rechazar algo. El amor o el odio, en esta misma línea, son emociones constitutivas de los juicios morales y algunos filósofos han visto que dichas emociones comprenden “un orden radical” que permea y rige todas nuestras preferencias.<sup>351</sup> El amor y el odio preparan el acto del conocer, del elegir, del preferir, en tanto disponen la atracción del esfuerzo que suscita la tensión específica que denominamos “deseo”.<sup>352</sup> Por su parte, las emociones como la alegría y la tristeza agregan a esta actividad fecunda un elemento más, todavía no visible en el caso del amor y del odio. La alegría y la tristeza, incorporan al sujeto, o mejor dicho, al estado de la subjetividad. La alegría y la tristeza emanan como una “evaluación por parte del sujeto” de la adquisición o no del bien percibido en el deseo; desde esa evaluación emerge una nueva actividad del pensamiento en el sujeto comprometido con su cuerpo. En palabras de Ricoeur : «La alegría y la tristeza me afectan como ser, en tanto tengo más o menos perfección. [...] la alegría y la tristeza me afectan más fundamentalmente; son el bien en que me he convertido, el mal en que me he transformado.»<sup>353</sup>

Considerado este registro de fecundidad de las emociones-sorpresa, podemos pensar que las emociones son más bien una disposición corporal para la actividad del sujeto, antes que una afección que nos ciega, imposibilita o bloquea. Las emociones

---

<sup>350</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.282 y ss.

<sup>351</sup> Cf. Scheler, M., *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 2008. Ver también Chaparro, M., “*Ordo amoris* como determinante del amor y odio en Max Scheler”, *Veritas*, nº31, 2014, pp.51-71.

<sup>352</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.286.

<sup>353</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.288



tienen un poder de resonancia que proviene del cuerpo. A través de esa resonancia, la emoción se funden con todas las operaciones del juicio en especial aquellas que nos conectan con la vida<sup>354</sup> y que el cuerpo emocionado de algún modo predispone.

«La emoción realiza una inherencia vital del cuerpo a la conciencia, en tanto que la revolución del cuerpo sigue a ciertos pensamientos y esboza por su parte una acción que conmueve y fuerza al querer. [...] El querer sólo mueve a condición de ser movido; es indispensable que el cuerpo vaya adelante y que el querer lo modere desde la zaga [...].»<sup>355</sup>

Donde la descripción fenomenológica no alcanza mostrar la conexión de las emociones con nuestros pensamientos (por adquirir notas esenciales abstractas que se nos pueden escapar), nos queda aún la “aprehensión” de la fecundidad de las emociones en vida cotidiana, en las obras de la literatura, en el teatro o en la pintura. Todos esos medios nos ayudan a comprender como diálogo la relación de lo involuntario con lo voluntario. Nos conectan de nuevo con la “admiración” emotiva que inaugura todo pensamiento grávido de “carne”.

Esta circularidad entre lo involuntario y lo voluntario nos ayuda a evitar los errores de los enfoques naturalistas por un lado e idealistas por otro. La emoción no es una organización completa ya dada, como tampoco es un déficit molesto que hay que ignorar. La estructura emocional requiere ser elaborada a partir de un esfuerzo que integra las indeterminaciones corporales y las determinaciones voluntarias. Bajo la perspectiva de Ricoeur, la emoción, y en ella, el cuerpo, forma parte del *cogito* y la existencia del *cogito encarnado* aparece como una tarea de la que emerge la comprensión de sentido.

En el caso del hábito como tercera espontaneidad corporal, la figura involuntaria en reciprocidad con la figura voluntaria no es diferente a los saber-hacer preformados y las emociones-sorpresa. Tal vez la única diferencia es de origen. Los hábitos son aprendizajes que conllevan la transformación del sujeto por medio de su propia actividad. El hábito, por tanto, no se encuentra preformado ni es una espontaneidad primitiva, sino una adquisición que se logra por una conquista de la actividad.<sup>356</sup> A través de este origen, en tanto adquirido, el hábito afecta de un modo novedoso a la voluntad. Según Ricoeur el hábito es “contraído” por la voluntad. Es decir, el hábito gracias a la repetición de la

---

<sup>354</sup> Hasta la actividad más abstracta y teórica tiene ese componente fecundo emotivo. Basta con observar el “compromiso emotivo” con la que un matemático explica sus descubrimientos en algún teorema o axioma, mientras nos convence de su relevancia y proyección investigativa.

<sup>355</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, pp.302-303

<sup>356</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 307

actividad a través del paso inexorable del tiempo me afecta del tal modo, que, por decirlo de algún modo, se “invisibiliza” ante mi voluntad al volverse una “segunda naturaleza” corporal. De modo que los hábitos se contraen pues, lo que ha sido actividad e iniciativa, ha dejado de serlo para operar en el cuerpo al modo como los “órganos preformados” operan. Se trata entonces de una manera diferente de ser involuntario, ya que por “alienación” la actividad repetida se asimila subjetivamente y los productos de la actividad pasan a ser míos, pero no bajo mi cabal control, sino que pasan a ser un automatismo relativo<sup>357</sup>, un enigma por abolición de la inteligencia y de la voluntad que en su origen presidieron su edificación. Por ello ya “no pienso” el hábito de lavarme los dientes, abrocharme los zapatos o coger un bus por la mañana. Estos hábitos han adquirido la forma de un “uso” que hago de ellos. Los hábitos se transforman en una especie de esquemas que varían según las circunstancias y tienden servirnos para sus propias tendencias que los especifican. “Se comprende entonces que el hábito, así descrito, pueda tomar una significación humana, si su plasticidad le permite subordinarse a intenciones incesantemente nuevas”.<sup>358</sup> Lo esencial del hábito, por tanto, no es repetir, sino inventar y progresar. Por esta razón el hábito es una manera de ser adquirida, que al volverse involuntaria da poder a lo voluntario. Sin embargo, este poder no sigue la estructura de la emoción que desborda y mueve motivando en búsqueda de lo nuevo o lo inédito, sino que es un poder que sigue el prestigio de lo antiguo, de lo que se ha adquirido gracias a la duración.<sup>359</sup> Son conductas aprendidas a las que puedo recurrir cuando quiero algo, sin tener que pensarlas o modificarlas. Los hábitos facilitan el querer del yo, pero no son el yo totalmente. Se suman al misterio de la condición corporal, en tanto que, como el cuerpo, son yo, pero de algún modo se me escapan.

En consecuencia los saber hacer, las emociones y los hábitos, revelan la espontaneidad del cuerpo. Se constituyen en la “materialidad” desde la cual emerge la voluntad, y se ejerce el acto voluntario. La decisión voluntaria, puede moverse gracias a lo que posee como dado. Todas estas espontaneidades corporales, regidas por el esfuerzo, adquieren su sentido cuando están dirigidos a la elección, evidenciando la compenetración de la actividad voluntaria del yo y su propio cuerpo.

---

<sup>357</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 312. Es automatismo relativo, porque si fuera absoluto se sustraería de la voluntad a tal punto que transformaría al sujeto en una máquina. Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.110.

<sup>358</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 315.

<sup>359</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 310.

### **6.3.- La afectividad como involuntario: el cuerpo propio entrecruzado con la motivación voluntaria**

El análisis fenomenológico del proyecto y la motivación en el lado de la voluntad, condujo a Ricoeur a la mostración que el proyecto en tanto intencionalidad de la decisión, manifiesta la posibilidad práctica de una realización que depende del yo. Pero al mismo tiempo, descubrimos que la motivación en tanto incluye razones, incorpora móviles corporales que “historializan” valores que permiten legitimar el proyecto.<sup>360</sup>

El paso ineludible ahora es dirigir la mirada fenomenológica a la dimensión involuntaria de la voluntad en tanto motivada. Es decir, a la base o sustrato menos transparente del yo, a la fuente más primordial de motivos que revela la raíz de los valores vitales: el cuerpo. Confiesa de entrada Ricoeur, que entrar en esta dimensión mediante un ejercicio de conciencia no es tarea fácil. Principalmente porque es necesario descender más acá del juicio claro y distinto que nos permite, en primera instancia, delimitar la objetividad del cuerpo, pero que no nos permite, en una segunda instancia, comprender a cabalidad la involucración de las espontaneidades del cuerpo en la acción voluntaria del cogito. Principalmente porque las necesidades que habitan en el cuerpo, se constituyen en la parte opaca de un cogito que rehúsa de sí mismo.<sup>361</sup>

Y si es tan opaco el cuerpo para el cogito ¿Por qué insistir? ¿Por qué no dejar la dimensión corporal en la oscuridad que es para para la razón? La respuesta de Ricoeur es sugerente. Porque el cuerpo, como fuente de motivos, no se constituye en un objeto más del ejercicio intelectual. Mediante la reflexión sobre el cuerpo no se resuelve un mero debate filosófico abstracto, pues a través del cuerpo se mediatiza el misterio de nuestra existencia:

«Mi cuerpo es el que introduce este rasgo de existencia: es el primer existente, ingenerable, *involuntario*. Se anima entonces, repentinamente, la relación abstracta del querer con sus motivos; el paréntesis que protegía a la descripción pura resulta levantado; el “yo soy” o “yo existo” desborda infinitamente al “yo pienso”.»<sup>362</sup>

Quisiéramos destacar dos elementos que emergen a partir de esta posición inaugurada a través de este giro de reflexión filosófica ricoueriana.

---

<sup>360</sup> Cf. *Lo voluntario y lo Involuntario (I)*, p.96

<sup>361</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 102.

<sup>362</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 101.

Primero, Ricoeur establece un inicial desmarque respecto a la fenomenología por medio de la vía que podemos llamar “existencialista”<sup>363</sup>. Si bien el camino fenomenológico esclarece las relaciones de una estructura mediante descripciones eidéticas, el método no permite dominar la estructura completa. La extensión del cogito por la extensión de un cuerpo propio le exige a Ricoeur un cambio de método, pues el yo debe renunciar a una pretensión de auto-posición cabal, para disponerse a recibir una espontaneidad nutriente o una inspiración mediante la consideración de un yo en situación corporal. Esta realidad, dice Ricoeur: «Exige que yo participe activamente de *mi encarnación como misterio*. Debo pasar de la objetividad a la existencia.»<sup>364</sup> Esto quiere decir que las necesidades involuntarias se manifiestan opacas también para el razonamiento descriptivo y para cualquier tipo de reflexión objetivamente, trascendiendo cualquier tipo de discurso pensado. ¿Por qué? Porque experimentar una necesidad corporal, siempre será más que comprenderla.

El segundo elemento, que emerge, en este giro a la existencia es que Ricoeur no pretende identificar las necesidades corporales con aquellas que denominamos necesidades biológicas, tales como el hambre o la sed. Incluso estas necesidades se prestan en algún grado a la claridad de la representación ya que siempre es posible incorporarlas, mediante sus significados básicos, al ciclo voluntario como por ejemplo cuando decido aplazar la hora de comer. Ricoeur se expresa sobre las necesidades corporales eminentemente involuntarias y padecidas—aquel lado no transparente del

---

<sup>363</sup> En consideración a la fecha publicación de *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), la superación de la fenomenología por la vía existencialista es para nosotros el primer modo por el cual Ricoeur se distancia de la descripción eidética husserliana que conduce a la afirmación del “yo trascendental”. Reconoce Ricoeur que este movimiento a la existencia se lo debe a Gabriel Marcel, quien vincula el redescubrimiento de la encarnación con un estallido del pensamiento por objeto mediante una conversión en la existencia. Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p.27. Como sabemos, el segundo modo conducirá finalmente a Ricoeur a lo que posteriormente denominará “el injerto hermenéutico en la fenomenología” (Cf. Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 60) que le permite tomar distancia de la fenomenología en tanto idealista, esto es, fundamentada en el ego trascendental como instancia última, y de la hermenéutica comprendida como pura receptividad de la historia, sin posibilidad de significarla. Con todo el giro trascendental de la fenomenología ha negado, ella misma, el camino que se había trazado inicialmente por medio de la intencionalidad: «la fenomenología que era descendiente del descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, no ha seguido el consejo de su propio descubrimiento, a saber que la conciencia tiene su sentido fuera de ella misma.» Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 51. Estas distancias no significan el abandono de la adscripción fenomenológica de Ricoeur, sino más bien la creativa manera de realizar sus propias torsiones filosóficas en torno a los problemas que le preocupan. Cf. Domingo Moratalla, T., “Die hermeneutische Transformation der Phänomenologie. Paul Ricoeur, à l’écoute de la phénoménologie”, en Javier San Martín (ed.), *Phänomenologie in Spanien, Würzburg, Königshausen-Neumann*, 2005, pp. 137-156. Ver también: Domingo Moratalla, T., “Fenomenología y política en Paul Ricoeur: la fenomenología como resistencia”, en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 3: Fenomenología y política, 2011, pp. 141-157.

<sup>364</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p.27.

Cogito—, haciendo explícita referencia a la afectividad (*affectivité*).<sup>365</sup> Es decir, aquella dimensión que, siendo parte del pensamiento, se da como un modo de pensamiento totalmente heterogéneo, ya que nunca es expresión de una objetividad, pues, ante todo, «la afectividad devela mi existencia corporal como el otro polo de toda existencia tosca y densa del mundo.»<sup>366</sup> Por medio del sentir afectivo, el cuerpo propio pasa a pertenecer a la subjetividad del cogito que lo contacta con la experiencia de existir. Si se quisiera alcanzar la pureza de este sentir emotivo, habría que prolongar la conciencia de sí mismo hasta aquellas dimensiones más opacas de su constitución en tanto conciencia objetivante. Es una invitación a considerar la vida involuntaria ya no solamente como un objeto de observación y medición mediante la actividad corporal que la manifiesta. La dimensión afectiva, no podemos tratarla como si se tratara de una planta o un animal que pudiéramos incorporar a los ciclos del agua o del carbono. Recordemos que esta es la tentación mayor de las ciencias y las neurociencias en particular, a saber, reducir las emociones a objeto, para producir la liberación de la experiencia afectiva de su índice personal, con el fin plausible pero imposible, de hacerla mejor conocida.

En este sentido, Ricoeur reconoce que el camino de la objetivación de la necesidad y de la existencia corporal es la puerta de entrada a la comprensión de la experiencia subjetiva. En consecuencia, seguir el camino de la objetivación corporal como entrada, nos exige estar atentos a no dismantelar la riqueza del hecho central y primitivo de la encarnación como primera y originaria localización de toda existencia subjetiva. El cogito en tanto conoce, objetiva el cuerpo, el cogito en tanto siente, hace experiencia de su cuerpo. Entre el primer y el segundo acceso, existe una relación inversamente proporcional. Es una tensión que Ricoeur piensa no se puede menospreciar ni dejar de considerar:

«La necesidad subraya entonces la ambigüedad esencial del cuerpo: por una parte el sentir lo integra a la subjetividad, pero por la otra el cuerpo es nuestra intimidad librada al espectáculo, ofrecida, expuesta entre las cosas y expuesta a las cosas.»<sup>367</sup>

En razón de esta tensión, Ricoeur insiste en la prevalencia de la subjetividad corporal, principalmente porque la necesidad mediante la afectividad no la conocemos

---

<sup>365</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 102.

<sup>366</sup> Ibid.

<sup>367</sup> Ibid. p.103.

preponderantemente como una realidad externa, como si se tratara de un acontecimiento meramente natural, sino más radicalmente, la invocamos como una necesidad primariamente vivida. Bajo esta inversión el cuerpo propio no emerge como resultado del cuerpo objeto (como se suele entender cualquier proceso de diagnóstico médico o cualquier visualización cerebral mediante imágenes de resonancia magnética funcional-FMRI), sino que el cuerpo objeto resulta ahora ser una indicación del movimiento subjetivo del cuerpo propio. La vinculación entre el cuerpo y la conciencia afectiva ya está siempre operando en “mi subjetividad” y en “tu subjetividad”, se trata, según Ricoeur, de «la adherencia de la afectividad al pensamiento»<sup>368</sup>, que nos conduce a plantear relaciones entre el cuerpo y el pensamiento y no a insistir en realidades dicotómicas o antagónicas. En este sentido, lo voluntario y lo involuntario forman parte del mismo Cogito, no expresan un dualismo al modo cuerpo-alma, sino se constituyen en dos modos de ser un mismo sujeto. El yo encarnado posee voluntad y posee cuerpo. El sujeto es un yo que *es* cuerpo, en el que las actividades voluntarias y las involuntarias pertenecen al mismo *querer*, a una libertad encarnada que se conecta con deseos y necesidades. En síntesis, lo involuntario no es un nivel inferior del comportamiento, ni tampoco se trata de algo paralelo. Su correcta ubicación está en el mismo estatuto que lo voluntario, en tanto que lo voluntario y lo involuntario constituyen al mismo sujeto que quiere.

### 6.3.1.- La afectividad como revelación de la falta (indigencia) y necesidad básica involuntaria dentro de la motivación

Entonces, la afectividad hemos de considerarla como una forma heterogénea de pensamiento, mediante la cual el sujeto toma contacto con el cuerpo en tanto propio. En “mi cuerpo”, que es hecho consciente vía afectiva, encontramos la fuente de la cual emanan todas aquellas reacciones involuntarias que nos hacen experimentar aquellas necesidades primordiales, que bien podríamos llamar biológicas, aunque como veremos, en un sentido que no se reduce a respuestas automáticas inevitables. Pues si las necesidades fueran así de automáticas e inevitables difícilmente podrían entrar en relación con la motivación voluntaria. Para poder ver esto que decimos, se hace imprescindible conocer el modo como Ricoeur entiende la necesidad.

---

<sup>368</sup> Ibid. p.104.

¿Qué es la necesidad? Lo primero que Ricoeur admite es que la necesidad está unida al apetito. El apetito es aquella forma de vida que está en permanente relación con la necesidad. Mediante el apetito tendemos a apropiarnos y asimilar las cosas que nos proporcionan la cobertura de una necesidad. Pero también, mediante el apetito rehusamos, en tanto función de defensa, para expulsar aquellas cosas o seres que amenazan nuestra necesidad de existencia. Se dejan entrever en estos dos movimientos las dos notas características de toda necesidad hecha apetito, según Ricoeur: «el apetito se da como una indigencia y una exigencia, una falta experimentada de... y una impulsión orientada hacia...»<sup>369</sup>

La falta implica entonces una necesidad hecha apetito que se experimenta como algo que mi cuerpo no posee. Y unida a esa “falta de” descubrimos la otra cara de la necesidad hecha apetito, como una tendencia que provoca un movimiento dirigido a la satisfacción de la necesidad.

«Falta e impulsión son vividas en la unidad de un afecto *activo*, por oposición al placer y al dolor, que, al contrario, son afectos *sensibles*. La necesidad es un afecto en cuanto es, por completo una indigencia que por su impulso tiende hacia lo que la llenará.»<sup>370</sup>

Es decir, la necesidad es un afecto en cuanto es enteramente una falta de algo que por su impulso tiende hacia lo que la llenará. La noción de falta, para Ricoeur, no es la sensación que traduce una carencia orgánica, y que produce una reacción. Fenomenológicamente hablando, la falta y la impulsión no expresan una objetividad de cosas orgánicas insatisfechas. La falta y la impulsión manifiestan a un sujeto en la unidad de un *afecto activo* que le permite presentirse como una subjetividad corporal arraigada en una indigencia fundante. Es la experiencia de la vida retrotraída a su dimensión “más oscura” donde *presentimos* la falta y la impulsión ligadas entre sí. Gracias al afecto activo, el alimento o el agua, son necesidades que están anticipadas en el sentir afectivo de la vida, no como representaciones, ni siquiera como una sensación interna separada de mí,

---

<sup>369</sup> Ibid. p. 105.

<sup>370</sup> Ibid. p.105. Ricoeur aclara en este punto que la unidad de la falta y la impulsión se da en lo que denomina “afecto” (*affect*), que bien podría ser intercambiada por la palabra “afección” (*affection*), pero que él descarta principalmente por estar unida semánticamente a la expresión de sentimientos intersubjetivos. También descarta llamar a la unidad de la falta y la impulsión como “estado afectivo” (*état affectif*), por con ello se expresaría un reposo y una detención, cuando en sentido estricto sólo puede haber reposo en la medida que la necesidad ha sido satisfecha.

sino como una unidad con mi cuerpo que se encuentra globalmente enderezado en tanto “falta de” y impulsado por”:

«son el diagnóstico objetivo y empírico de una experiencia afectiva que pertenece al pensamiento, es decir al *cogito integral*; esta experiencia afectiva, como toda *cogitatio*, tiene una orientación; yo-cuerpo estoy implicado sólo como el polo-sujeto del afecto.»<sup>371</sup>

Ahora bien, aún cuando estamos librados a nuestro cuerpo y expresamos una suerte de sometimiento a nuestra inherente indigencia, no dejamos de ser un yo que toma posición, que evalúa la vida, que ejerce imperio a través de la voluntad. ¿Cómo podemos ejercer un dominio sobre necesidades tan radicales? ¿Cómo podemos ser una voluntad ante nuestras necesidades corporales? Para Ricoeur estas preguntas se justifican porque nuestra experiencia vital cotidiana manifiesta permanentemente *encrucijadas* entre nuestra voluntad y nuestras necesidades. El ser humano es ser humano por su capacidad de enfrentarse a sus necesidades para conquistarlas, porque de otro modo, estaríamos más cerca de constituirnos en máquinas o animales antes que seres humanos. En esta experiencia disyuntiva el hombre muestra su humanidad triunfando muchas veces sobre sus necesidades, porque el ser humano siempre puede elegir entre su hambre y otra cosa. La no-satisfacción de una necesidad puede ser incluso una elección que aprehende valores descubiertos a partir de la necesidad. Pensemos, por ejemplo, en la huelga de hambre de un grupo de trabajadores para quebrar una injusticia o en la necesidad de autoprotección postergada de Héctor defendiendo su ciudad.

«[...]la adherencia de la necesidad corporal más insujetable no puede hacer de ella un motivo como los otros. Constituye la espontaneidad primordial del cuerpo; como tal es un revelador original e inicial de valores que lo colocan aparte de todas las fuentes de motivos. Por la necesidad *aparecen* valores sin que el yo, en tanto generador de actos, los haya puesto: el pan es bueno, el vino es bueno. Antes de querer, ya estoy solicitado por un valor, por el sólo hecho de existir como encarnado.»<sup>372</sup>

Sin la indigencia motriz no se abriría ante nosotros el curso a la invención, el lenguaje, el conocimiento, la técnica y otras tantas otras actividades humanas que aunque parecieran partir de la nada, han emergido de nuestras necesidades, se han erigido gracias

---

<sup>371</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p.107.

<sup>372</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 110



a nuestra imaginación<sup>373</sup> que juega con las cosas ausentes para dirigirla a una actividad voluntaria, para anticipar lo posible y para al cabo, transformar la realidad gracias a nuestras elecciones.

### 6.3.2.- No hay acto voluntario sin una dimensión involuntaria: el esfuerzo de la voluntad sobre el cuerpo

La acción voluntaria mencionamos más arriba es una acción que se completa desde la actividad del cuerpo, realizando en el mundo el resultado del querer. La pregunta que guía la reflexión ricoeuriana en este punto es ¿El cuerpo está a disposición del querer voluntario así sin más?. O dicho de otra manera: ¿tiene razón Descartes cuando afirma “sólo porque tenemos voluntad de pasear, nuestras piernas se mueven y caminamos”<sup>374</sup>? La respuesta de Ricoeur es que no. La realidad manifestada en el cuerpo, es que éste, es en su origen más fundamental, un caos, un desorden que se manifiesta como una espontaneidad. Antes de cualquier acción voluntaria, el cuerpo sigue sus propios derroteros, en tanto se expresa mediante una actividad que es completamente involuntaria, dígame por ejemplo, reacciones reflejas antes estímulos, funciones circulatorias en las venas, movimientos del corazón y del sistema digestivo, que están activos mucho antes que la acción voluntaria decida movilizar al cuerpo para la efectucción de lo querido. Esta actividad involuntaria propia de un cuerpo vivo viene a significar que la acción voluntaria llega a ser en tanto logra “conquistar” al cuerpo mediante un esfuerzo que conlleva la domesticación de una naturaleza corporal que bulle según sus propias regulaciones orgánicas.

Piensa Ricoeur que esta dualidad (y no dualismo, porque no es una exigencia del entendimiento, sino una realidad cotidiana hecha experiencia) recubre y oculta la verdadera vinculación del pensamiento con el movimiento. Pues, en la unión del esfuerzo

---

<sup>373</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 112; p. 118-119. La imaginación cobra relevancia en tanto es concebida por Ricoeur como un puente o una bisagra entre la necesidad y el querer. La incorporación de la imaginación se explica porque, como dijimos, la necesidad manifiesta una ausencia, una “falta de”. En consecuencia, nuestra capacidad de imaginar dentro de la indigencia corporal cumple un rol “perceptivo alternativo” al llenar de imágenes aquella ciega experiencia de la necesidad. La imaginación permite de este modo que el yo pueda desde la necesidad posibilitar la actividad voluntaria. En palabras de Ricoeur «la imaginación no se encuentra enteramente reducida a una función de evasión y desmentida del mundo. La imaginación es asimismo, y acaso ante todo, un poder militante al servicio de un sentido difuso del futuro, por el cual anticipamos lo real por venir, como real-ausente sobre el fondo del mundo.» (*Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p.114). Nosotros desarrollamos esta idea aplicando la capacidad de imaginar en tanto posibilitadora de transformaciones políticas en el capítulo 8 de este trabajo.

<sup>374</sup> Cf. Descartes, R, *Tratado de las pasiones*, op. cit. Específicamente nos referimos al artículo XVIII del tratado de las pasiones, que en la edición consultada se encuentra en la p. 15.

y la conquista de la voluntad sobre lo involuntario del cuerpo, subyace la “*simplicitas in vitalitate*”.<sup>375</sup>

«El sentimiento del esfuerzo aparece a condición de mantener una atención que *refluya* de la obra al órgano “atravesado” por la conciencia del obrar. Principalmente, es la *resistencia* de la cosa, o del cuerpo o de algún aspecto de mí mismo lo que hace brotar esta conciencia del esfuerzo.»<sup>376</sup>

Ahora bien, es importante destacar que la resistencia corporal a nuestra voluntad y el esfuerzo por “dominar” esta resistencia, no es un tipo de actividad temática que se pueda aprehender vía reflexiva. A medida que esta conciencia del esfuerzo se hace patente al mismo tiempo se obscurece. Porque el esfuerzo es una actividad simple, y tan simple que se vuelve incomprensible. Esto sucede en razón de que la actividad voluntaria, en tanto movimiento logrado, inadvierte el esfuerzo. El movimiento voluntario ya incluye la docilidad del cuerpo que ha cedido a nuestro imperio, de manera que mientras la docilidad es “transparente”, la resistencia del cuerpo es “opaca”.

Pero al contrario, la conciencia del esfuerzo sí emerge tematizada cuando se da una crisis o una ruptura. Es decir, cuando la actividad voluntaria no logra seguir su curso, no logra conquistar la resistencia del cuerpo. Por ejemplo, cuando la reacción iracunda supera la voluntad, la sobrepasa, la inunda, sucede que la actividad resultante no me devela como agente de la acción: “no era yo” o “estaba fuera de mí”. En estas circunstancias se manifiesta la relevancia del “esfuerzo” por dominar mis emociones reactivas corporales. De todas las resistencias, la resistencia emotiva se manifiesta como una de las más indóciles. El desorden emotivo naciente se insinúa trastocando la fuerza de la orientación voluntaria. Cuando la emoción puede hacerme huir por el temor, la sustracción me aleja del logro de mi querer, a lo que le sigue el esfuerzo en forma de osadía. Cuando la emoción puede volverme agresivo, el obstáculo se transforma en explosión, a lo que le sigue el esfuerzo en forma de contención.<sup>377</sup> El desorden emocional, requiere un tratamiento especial. Porque no se trata del “control” de extremidades o de

---

<sup>375</sup> Idea acuñada por Maine de Biran. Según Ricoeur, de Biran habría sido el primer filósofo que introdujo un registro de certeza que no es representativa, ya que simplemente se da por sí misma sin mediar representación. Por ello, gracias a Maine de Biran se inició el estudio del cuerpo propio al unir la existencia corporal y el acto de existir tal como se da y no solamente como se piensa. Cf. Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, op.cit. p. 356-357.

<sup>376</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.342.

<sup>377</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 345.

músculos físicos. La agitación muscular está sobreasada por la emoción a tal punto que la retoma voluntaria sólo cabe cuando el ánimo se ha apaciguado. La lucha con la emoción no es contra el músculo externo, sino que es una tarea “interior”. El control sobre las emociones y vida afectiva en general, se da en su núcleo representativo. De nuevo la imaginación aparece como un elemento clave. Pues si las imágenes evocadas irrumpen y desbordan la voluntad, una revolución de la imaginación puede recobrar la calma.

«[la imaginación] es, como se ha dicho, el plano común donde la emoción proyecta su creencia y donde el pensamiento brinda una vivacidad, una carne y una cuasipresencia a los objetos representados; acudiendo a una imaginación más fuerte, orientada a razones opuestas a la cólera, al temor, puedo cambiar el curso de mis pensamientos.»<sup>378</sup>

Esta actividad de pensamiento sobre pensamiento, piensa Ricoeur está unida a nuestra capacidad para desarrollar un hábito. Se trata de un hábito pacificador, que adquiere la forma de disciplina, no sólo corporal sino ante todo mental, espiritual o intelectual que permite el embotamiento de la emergencia de las imágenes emotivas irritantes. Esa disciplina llega a la configuración de un carácter regular, ordenado, que fija ritmos e innova bajo la pericia del autocontrol. Por medio del hábito poseo mi cuerpo, y sigo la sabiduría de la calma para la consecución de mi proyecto voluntario. Ahora bien, el hábito en el que piensa nuestro filósofo es un hábito creativo, porque no intenta hacer desaparecer la energía emotiva, sino canalizarla. Todas las emociones son buenas mientras estén moderadas por el conocimiento. Es decir, la energía vital que bulle en las emociones y en la vida afectiva no es para ser eliminada bajo el yugo de una cadena. La emoción y el hábito, constituyen una unidad complementaria. La emoción y el hábito, hacen del cuerpo la caja de resonancia de la expansión positiva de la libertad<sup>379</sup>. Se trata de una nueva síntesis entre lo voluntario y lo involuntario, que revela la fuerza de nuestra vitalidad y nuestra capacidad de elegir voluntariamente. Esta organización aparece en nuestra conciencia a través del sentimiento masivo de estar afectado por mi situación corporal, mostrándome con ello la fuerza de la vida<sup>380</sup>. La afectividad en este sentido se constituye en posibilitadora de nuestro “estar con vida” que incluye a la fisiología en su conjunto con la actividad mental que regula la vida en la actividad voluntaria.

---

<sup>378</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 347.

<sup>379</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 351.

<sup>380</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 359.

## 6.4.- Lo voluntario en tanto acción del querer y la afectividad como el sentir la vida

Como vemos, para poder alcanzar una comprensión de las emociones, los sentimientos y la afectividad a partir de un todo más amplio, Ricoeur nos ofrece un camino. Este camino, es atender el fenómeno de la voluntad centrado en la dimensión individual de la acción tal como ella se manifiesta. Una acción no está delimitada semánticamente por el resultado externo al que se llega como transformación de la realidad a partir de la incorporación de un querer al mundo de los hechos. La “acción” voluntaria incluye también todo lo que antecede prioritariamente a la decisión y la acción resultante, es decir, incluye dialécticamente al cuerpo, las emociones, los sentimientos, los pensamientos, los hábitos, las representaciones, los motivos, etc. En otras palabras, decimos “acción voluntaria” para expresar todo aquello que abunda en la conciencia corporal antes de que un hecho llegue a ser realizado.

Por ello debemos hacer notar explícitamente que es preferible hablar siempre de *lo voluntario* o de la *volición* para acentuar la comprensión que se manifiesta en el “acto de la elección”, y que se nos escapa si hacemos referencia a “la voluntad” en tanto sustantivo. Así queda patente nuestra interpretación y fidelidad al texto de Ricoeur, en la medida que siempre nuestro filósofo está describiendo fenomenológicamente un proceso en movimiento, y no un estado fijo de cosas.

«La descripción pura resta una estática de los actos. El lanzamiento del proyecto, la activa determinación de la acción y de mí mismo, tomado en tanto *pasaje* a la determinación, en suma, la dinámica del acto, sólo pueden resultar esclarecidas en una perspectiva temporal. [...] El pasaje al acto del yo que se muestra para afrontar y que se imputa a sí mismo de manera pre-reflexiva y obrante, el impulso generoso de la conciencia que da el salto del proyecto, conciernen verdaderamente al nacimiento mismo de la elección como acontecimiento.»<sup>381</sup>

Con ello, aunque Ricoeur intenta en todo momento ceñirse al método fenomenológico, le demanda dar pasos más allá de los que el mismo Husserl daría. A nuestro juicio, esta opción incorpora un dinamismo a la descripción que facilita enormemente el análisis de la propuesta filosófica de Ricoeur, ya que provee una

---

<sup>381</sup>*Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 185.

descripción del fenómeno voluntario en tanto manifestación que se vive, y no sólo de describe mediante fijaciones eidéticas.

Atender y estudiar el fenómeno de lo voluntario en tanto volición, guiados por el gesto filosófico activo de Paul Ricoeur, nos permite obtener un horizonte amplio de sentido, que, a su vez, nos permite disponer de dos elementos que son fundamentales para nuestro trabajo. Primero que la volición entendida en sentido amplio, involucra necesariamente a la afectividad y a los pensamientos que están actuando en cualquier proceso de querer. Como sugiere Pfänder, estudiar cualquiera de estas actividades psíquicas (sentimientos y pensamientos) requiere tener en cuenta que no se pueden hacer por separado, en tanto constituyen un todo fenoménico<sup>382</sup>. En segundo lugar, a nuestro modo de ver, la volición en sentido fenomenológico es la llave maestra que nos permite incorporar la comprensión de las emociones y los sentimientos en tanto nos permiten “un sentir la vida” o “un hacer experiencia la vida”.

Ricoeur, desde el primer momento, problematiza el cierto privilegio al que llegaría la descripción de una conciencia pura<sup>383</sup>, pues una conciencia así de trascendente, le obligaría a tener que abandonar la fundamentación de las vivencias afectivas y volitivas, tan propias y dignas del proceso consciente como los son sus procesos de pensamiento y representación.<sup>384</sup> Bajo nuestra perspectiva, esta aspiración ricoeuriana de no abandonar las vivencias, indican una opción que no sólo es metodológica en vistas de una ampliación de la fenomenología, sino, ante todo, es un referente de sentido para su filosofía de la voluntad. Gracias a la originalidad de la perspectiva fenomenológica de Ricoeur, podemos incorporar el tonelaje que posee la afectividad en la experiencia vital. La expresión literal de Paul Ricoeur al respecto es:

---

<sup>382</sup> Cf. Pfänder, A., *Fenomenología de la voluntad. Motivos y motivación*, op.cit., pp.19-20.

<sup>383</sup> A Husserl le preocupa que su fenomenología no sea interpretada como psicología descriptiva en tanto método dirigido a únicamente esclarecer problemas concretos del conocimiento. Su intención más íntima es que la fenomenología sea considerada verdadera filosofía en tanto crítica de la razón. Dicha intención última es la que lo que conduce a buscar la universalidad del yo puro, que trascienda al yo como persona y como vivencia inserta en el tiempo concreto, para separarse definitivamente de la psicología como ciencia empírica. Para esta distancia trascendente Husserl expresa: “Para obtener el fenómeno puro, habría entonces de poner en cuestión el yo e igualmente el tiempo, el mundo; y así, sacar a la luz un fenómeno puro: la *cogitatio* pura. Pero puedo también, mientras percibo, dirigir la mirada, viéndola puramente, a la percepción, a ella misma tal como está ahí, y omitir la referencia al yo o hacer abstracción de ella.” (Husserl, E., *La idea de la fenomenología, Cinco Lecciones*, op.cit., p.48-49). Con este movimiento termina por conquistar al fenómeno absoluto en tanto idealismo, al precio, claro está, de arriesgarse en ese mismo instante, a un solipsismo puro. Ver también Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. José Gaos, FCE, Madrid, 1985. Respecto a este tema se puede consultar Lambert, C., “Edmund Husserl: la idea de la fenomenología”, *Teología y Vida*, Vol. XLVII, 2006, pp. 517-529.

<sup>384</sup> Cf. Walton, R., “Presentación”, en Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario (I)*, p. 9.

«La vida es sentida (erlebt, enjoyed) y no conocida: cierta actividad difusa es la que me revela mi vida antes que mi razón me *la explique*. En el estudio que hace de la *Befindlichkeit*, Heidegger señala con vigor el poder de la afectividad que la hace capaz de anticiparse a toda idea distinta.»<sup>385</sup>.

Interpretamos bajo este respecto que Ricoeur tiene en mente ofrecer un lugar a la afectividad que jamás podría ser admitido por un “yo puro” bajo los parámetros de la trascendencia fenomenológica.

Mediante la afectividad, la vida se siente como un acto que no tiene precisamente una intencionalidad propiamente tal, pues mediante este acto afectivo no se está orientado hacia un objeto específico o algo en particular. La vida tampoco se siente como un acto que devenga como pura comprensión de mis componentes corporales. Por medio la afectividad, se da el acto más simple y básico de sentir la vida, como “[...] la presencia experimentada y no percibida de mi cuerpo a mi conciencia”<sup>386</sup>. Es decir, mediante la afectividad no percibo la vida de mi cuerpo como un objeto, como si alcanzara la conciencia de una cosa entre otras tantas cosas. Sino que en el sentir la vida, hago conciencia del “sí mismo”, como la forma más fundamental de apercepción de mí mismo. Mediante la afectividad alcanzo la “experiencia” de mi conciencia, y no el “conocimiento” de mi conciencia.

A partir de conciencia afectiva del sí mismo la vida se revela como una totalidad, como unidad respecto a todas sus funciones, pues existo como uno. Esta experiencia de unidad, se puede ver por medio de la distinción entre el dolor de muelas y el dolor de un pie. Puedo afirmar bajo el sentido de una afectividad orgánica que ambos dolores responden a una diversidad de disfunciones (una cosa es sentir el dolor de muela y otra sentir el dolor de un pie). Puedo localizar y diferenciar el dolor de uno o de otro “órgano” sin dificultad. Sin embargo, ambos dolores, gracias a una afectividad vital, los experimento en “unidad conmigo mismo”. Tanto los dolores de una muela como de un

---

<sup>385</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 445. A esta primera manera de admitir la vida en tanto sentida en los escritos tempranos de Ricoeur, le sigue posteriormente, un segundo modo de comprender la vida cuando su enfoque filosófico es la hermenéutica. A partir de ese momento, la vida no sólo puede considerarse un hecho biológico o un hecho descrito fenomenológicamente, sino un hecho que es relatado e interpretado. Cf. Ricoeur, P., *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Seuil, París, 2008, p.268. Al respecto de este tema se puede consultar también Mena, P., “Consentir y narrar la vida”, *Veritas*, 30, 2014, pp. 29-43.

<sup>386</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p.446.

pie, los siento vinculados a mí, gracias a un fondo afectivo global, no localizable ni en la muela ni en el pie:

«el dolor, hiriéndome aquí y allá, me afecta como totalidad vital (totalidad vivida que tiene por diagnóstico objetivo la irradiación, los reflejos difusos y las reacciones generalizadas que dispersan la localización); por eso puedo decir: “tengo un dolor en el pie” y no “Mi pie tiene un dolor”.»<sup>387</sup>

La afectividad de la vida nos permite percibirla como indivisible respecto de mí, porque la vida se manifiesta en mí como “una totalidad”. Mientras la cognición explica actos por medio de la división, entendiendo al hombre como una suma de partes, funciones y actos diferentes, la afectividad vital me permite percibirme y percibir a otros, existiendo como uno.<sup>388</sup> La vida es susceptible de experimentar por niveles de tonalidad o fuerza, pero nunca es experimentable como separada en partes. Soy una totalidad viviente. «El sentimiento de estar desbordado por mi vida se aumenta por la seguridad de que la vida en el mundo es una, que viene de mucho más allá de aquello de que vengo yo y que sólo se limita a atravesármese dándome el existir.»<sup>389</sup> Es decir, la afectividad vital no sólo me revela las dimensiones involuntarias específicas, sino ante todo, en la afectividad se revela aquella involuntariedad absoluta, que es la vida. Y si este sentimiento reclamara algún grado de entendimiento, nos daríamos la oportunidad de ver la vida desde diferentes puntos de vista. La vida se manifiesta como una **organización** en la medida que se expresa como una “sabiduría” que me ignora a mí<sup>390</sup>. La unidad de la vida involucra un **crecimiento** que nos arrastra desde el nacimiento hasta la vejez, la unidad vital se ordena en un espacio y en un tiempo<sup>391</sup>. La vida, gracias a la dimensión temporal, se siente y percibe bajo su condición esencial como una historia<sup>392</sup>. Y por último la vida se manifiesta como una unidad que posee **un comienzo y un fin**, pues ciertamente he nacido y ciertamente moriré.

Estas notas distintiva de la experiencia de la vida la develan como un involuntario tan absoluto que ante la fuerza de sus límites cabe únicamente el consentimiento.

---

<sup>387</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 447.

<sup>388</sup> Cf. Altieri, L., *Eidos et pathos. Corporéité et signification entre phénoménologie et linguistique cognitive*, Zetabooks, Bucharest, 2009.

<sup>389</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 448.

<sup>390</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 451.

<sup>391</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 460 y ss.

<sup>392</sup> Cf. Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, Buenos Aires, 2004.

Consentir es la radicalidad de la vida con sus probabilidades y con sus obstáculos. A través del consentir acepto vivir en todo el espectro de lo que eso significa:

«Venimos de evocar una doble marcha hacia lo inefable; del lado del cuerpo propio y de la oscura afectividad que nutre, del lado del querer primitivo que trasciende por su singularidad todas las generalidades caracterológicas. ¿Es posible sostener hasta el final, en estas dos direcciones, la promesa de comprender y decir? La idea de una fenomenología de lo involuntario no es absurda; ciertamente he perdido la ingenuidad del puro sentir; pero precisamente ser hombre es ya haber comenzado a tomar posición con relación al deseo y al sufrir; no hay fenomenología de lo involuntario puro, sino de lo involuntario como el otro polo de una conciencia queriente. Esta comprensión-frontera de mi propia vida involuntaria, como afectando diversamente mi querer, es la única inteligibilidad de esta vida involuntaria en tanto que vivida.»<sup>393</sup>

Comprender la vida mediante la afectividad es la puerta abierta a comprendernos desde la experiencia más radical. Aquella experiencia nos conecta con nuestra humanidad, con nuestro ser hecho experiencia.

## **6.5.- Sujeto encarnado, sujeto experiencial**

La vida práctica de la voluntad en la conciencia se da en forma de intencionalidad. Esa intencionalidad, como hemos visto, está comprendida porque la conciencia se da ella misma en tendencia permanente hacia el mundo, para darle sentido.

«El querer tiene una manera de dar sentido al mundo, al abrir un posible práctico, al perforar algo querido en sus zonas de indeterminación, al poblar lo real con obras humanas, al colorear con su paciencia o sus rebeldías las resistencias mismas de lo real; por lo tanto, hay que restituirle toda su envergadura a esta “donación de sentido” que es la conciencia bajo todas sus formas.»<sup>394</sup>

Esta conciencia intencionada y dadora de sentido, está en el mundo mediante el cuerpo. La estructura intencional de la voluntad bajo estos parámetros se presenta como

---

<sup>393</sup> Ricoeur, P., “Méthode et tâches d’une philosophie de la volonté. En Ricoeur, P., *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, París, 2004, p. 67.

<sup>394</sup> Ricoeur, P., “Méthodes et tâches d’une phénoménologie de la volonté, en *Problèmes actuels de phénoménologie*, Actas del Coloquio Internacional de Fenomenología, París, Desclée de Brower, 1952, p. 124. Citado por Begué, Marie-France, *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2002, p. 123.



un *obrar*. La voluntad en tanto decide un proyecto, obra en situación presente, es decir, una situación que está atravesada por diferentes condicionantes que nos abren y nos cierran posibilidades para el querer. De manera que la intencionalidad de la conciencia como voluntad vive en una dimensión de lo posible, porque está en el mundo, instalada corporalmente en la realidad. Esta transformación a la que la voluntad aspira se resiste, porque la voluntad posee el inseparable correlato de la corporalidad. Poseer correlato quiere decir que cualquier cosa producida por la voluntad es una cosa producida por mí, por medio de mi cuerpo. Por esta razón, desde la fenomenología de Paul Ricoeur, podemos decir que el cuerpo es vivido como un “yo puedo” o un “yo no puedo”. El cuerpo así descrito, por tanto, se convierte no en objeto del obrar, sino en su *órgano*. La obra pasa de ser proyecto pensado por mí, a ser obra en el mundo por medio de mí en tanto cuerpo.

Como vimos, la consecuencia fundamental de esta fenomenología de la voluntad es que no se puede comprender lo voluntario sin su contraparte involuntario. Ni tampoco se puede comprender lo involuntario, sin su correlato voluntario: «No hay una inteligibilidad propia de lo involuntario como automatismo, como choque emocional, como inconsciente, como carácter, etc... Sólo es inteligible el vínculo viviente de lo voluntario y lo involuntario»<sup>395</sup>.

Esta descripción esencial trae como consecuencia que lo humano que somos ya se encuentra figurado y comprendido en todo lo que es ausencia de voluntad, ausencia que se que manifiesta en las necesidades corporales, en las emociones, en los hábitos, etc. Y por otro lado, lo humano se encuentra también comprendido en el querer que viene hilado de la ausencia de voluntad, pero que se eleva mediante un esfuerzo para pensar motivos y justificar su obrar. Estas dos dimensiones constituyen una voluntad queriente a escala humana. En esta voluntad comprendida desde la involuntariedad y la voluntariedad en reciprocidad, revela, en un movimiento existencial–experiencial a un ser humano que es servidumbre, pero también libertad; que es situación, pero también opción; que está determinado por sus condicionantes, pero también indeterminado en sus proyectos.

Por otra parte, la relación de síntesis entre la la voluntad y el cuerpo, comprende dos frentes. Por un lado, el cuerpo se presenta como algo que opone tanta resistencia que no se puede superar del todo (en ese sentido Ricoeur dice que respecto a las necesidades corporales sólo cabe consentir<sup>396</sup>). Pero por otro lado, el cuerpo es el *órgano* de la

---

<sup>395</sup> Ricoeur, P., Ibid. p. 119.

<sup>396</sup> Cf. *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 511 y ss.

voluntad que nos permite instalarnos en la realidad y mediante su movimiento (sobre la base de motivos) llevar a cabo un proyecto. En este sentido, los motivos, por decirlo de algún modo, no son ideas “puras”, sino que son lo que podríamos llamar “razones corporales”. Son razones que nos “mueven” en un acto, motivando a la voluntad por medio del cuerpo a resolver y ejecutar el proyecto. Recordemos que esa es la diferencia fundamental entre la causa y el motivo. Mientras en el razonamiento causal podemos comprender causas separadas de sus efectos, en el razonamiento como motivo, no podemos encontrar sentido a ningún motivo sin la decisión, proyecto o ejecución que lo solicita. Para nosotros esta radicalidad de la voluntad como movimiento corporal, tanto en su origen como en su ejecución (u obrar), expresa la radicalidad de nuestra libertad en tanto corporal. «La libertad no es un acto puro, es en cada uno de sus momentos una actividad y receptividad; se hace acogiendo lo que no hace: valores, poderes y pura naturaleza.»<sup>397</sup> Sin embargo, aquella libertad, es también iniciativa, responde a una imagen de lo *absoluto*, en el sentido de su indeterminación y distinción respecto al mundo en el que se inserta. La libertad humana puede determinarse a sí misma por medio de su racionalidad. Por ello, la libertad es una experiencia por el lado de la receptividad de lo dado, pero también una experiencia por el lado de la iniciativa para hacerse a sí misma mediante proyectos que ejecuta en el mundo. «La libertad motivada, encarnada, contingente es pues a *imagen* del *absoluto* por su indeterminación idéntica a su poder de determinarse a sí misma, pero es *distinta* de lo absoluto por su receptividad.»<sup>398</sup>

Por tanto, la libertad entendida como transparente y absolutamente racional, no existe en ninguna parte. La situación del sujeto encarnado constituye una libertad, que en tanto experiencia, se vincula a la temporalidad, a la historicidad. Sólo contamos con una libertad confundida y mezclada por motivos que emergen del cuerpo, que me hacen dudar o me mantienen en indecisiones. Por consiguiente muchos de nuestros motivos (por no decir todos) se muestran señalados por la dimensión afectiva, en la atención a lo cual las acciones voluntarias se presentan muchas veces no sólo como un problema a resolver sino como un hecho que me afecta, un hecho por medio del cual “se me va la vida” tratando de resolverlo correctamente. La clarificación de los motivos es una tarea que urge, está permanentemente inacabada, maltratada y restringida a determinados límites, es, finalmente, un riesgo. La vida de la experiencia por ello es audacia y paciencia. El “querer” hecho experiencia es el intercambio permanente entre las disposiciones y

---

<sup>397</sup> *Lo voluntario y lo involuntario (II)*, p. 530

<sup>398</sup> *Ibid.*

determinaciones que recibimos de nuestro cuerpo y lo que creamos a partir de nuestra decisión-motivación. Esta es la incoercible exigencia de nuestra vida hecha experiencia. Es la nota distintiva y esencial de la vida que emerge de la condición corporal y terrestre. Dicho sea de paso, esta esencia descrita fenomenológicamente, no es puerta abierta para el sobrevenir del *nihilismo*. Desde la experiencia, la toma de conciencia que nuestra libertad es encarnada y se ejerce mediante razones, nos exige una responsabilidad respecto a lo que somos. Este cuerpo a veces me conduce o incluso me traiciona, pero soy “yo” quien lo mueve, lo cambio, lo modifico mediante mi elección racional para la transformación de la realidad en la que me sitúo.

Una de esas realidades en la que estamos corporalmente situados es la realidad social, política y democrática. En esa realidad la *praxis* es esencialmente acción en común pero también actividad personal hacia otros. En la acción política hecha experiencia cobran relevancia la simpatía, que se constituye en predisposición y motivación en el cumplimiento de deberes civiles, la imaginación que une pensamientos y acciones favoreciendo la legitimación del vínculo social, la ética interpersonal situada y la construcción de la democracia a partir de la experiencia compartida.

En todas estas notas que provienen de la experiencia corporal situada en el mundo, emerge lo que queremos denominar “ciudadanía experiencial”. En esta categoría no nos restringimos a la dimensión jurídica de la ciudadanía, comprendida como aquella forma que nombra ciudadanos a aquellos sujetos mayores de edad y les otorga, por directrices legales, derechos y deberes. Bajo esta dimensión jurídica irremediamente algunos sujetos quedan dentro de la ciudad y otros quedan fuera. Debido a lo cual queremos explorar la ciudadanía en sentido libre, sin el corsé jurídico. Queremos comprender la ciudadanía como una experiencia, como una encarnación de sujetos que simpatizan entre sí, que se asocian entorno a significados, que comparten espacios comunes, que dialogan en torno a principios y normas éticas, que ven rostros y no sólo estadísticas, que se valoran entre sí, que resuelven conflictos en pos de la convivencia y se auto-organizan para fines comunes. Todo estas notas, pensamos, contribuyen a construir una ciudadanía que, antes que una forma legal que responde a un modelo o a una teoría de democracia, es una experiencia. Nuestra impresión es que, a partir de la experiencia ciudadana se puede llegar a fortalecer a las debilitadas democracias que se han confiado únicamente sobre fundamentos originados en conceptos estáticos y vacíos de significado. La experiencia ciudadana bebe del dinamismo de la realidad para hacerse significativa, para llenarse de valores, para crear valores. Como muy bien visualiza Adela Cortina:

«[...]la *creatividad humana* forma parte del dinamismo de la realidad, porque actúa como una partera que saca a la luz lo que ya estaba latente, alumbrando de este modo nuevos valores o nuevas formas de percibirlos. Los grandes genios y los grandes creadores de la humanidad son piezas indispensables de este dinamismo de la realidad, pero también los ciudadanos de a pie, en la medida en que todos y cada uno son capaces de alumbrar nuevas perspectivas de valor.»<sup>399</sup>

De manera que lo que constituye una comunidad es, ante todo, la experiencia común que conduce a proyectos compartidos, y no tanto la estabilidad de los constructos jurídicos y contractuales. Lo que construye el sentido de comunidad es la unión en torno a una causa, o mejor dicho, a un motivo. En virtud de ello, no es tan determinante en la construcción de comunidad el haber nacido en un mismo lugar o tener una misma raza o una misma nación. La comunidad es una tarea que se asume libremente por sus participantes, fundando lazos, compartiendo experiencias, creando ciudadanía<sup>400</sup>. La posibilidad de esta encarnación ciudadana es una exigencia ética y una inexcusable respuesta a nuestra encarnada naturaleza política, comprendida como una necesidad más que hay que conquistar.

Por todo lo dicho hasta aquí en la parte que sigue de nuestra tesis reflexionamos en torno a este tipo de ciudadanía que es vivida antes que pensada en la abstracción. La ciudadanía también posee un sentido corporal, situado e histórico.

---

<sup>399</sup> Cortina, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 223.

<sup>400</sup> Cf. *Ibid.* p. 253.

## **Parte III: Notas para una ciudadanía experiencial**

## Capítulo 7: La simpatía, un sentimiento moral para motivar nuevas formas de estructura política y social

Frente a la necesidad de una Ética estrictamente racional de la tradición filosófica práctica moderna y contemporánea heredada por la tradición kantiana, pensamos es necesario poner atención a las dimensiones afectivas presentes inherentemente en todo comportamiento ético. En este sentido, este capítulo ofrece una reflexión sobre el sentimiento moral de la simpatía que, a nuestro juicio, moviliza un sentido ético íntegro en consideración a la totalidad de la persona. Pensamos que en la medida que se toma conciencia de la importancia de la simpatía como vínculo entre seres humanos crece la disposición para vivir un sentido de ciudadanía más pleno e íntegro<sup>401</sup>.

### 7.1.- El papel de los sentimientos morales en la filosofía práctica, en especial el sentimiento de la simpatía

Hemos heredado en general una filosofía práctica de corte racionalista. La hemos entendido como una actividad puramente racional, pues se ha dicho: «*Toda la filosofía moral descansa completamente en su parte pura, y, cuando es aplicada al hombre, no toma absolutamente nada del conocimiento de este (antropología), sino que le da, como a un ser racional que es, leyes a priori.*»<sup>402</sup> Es decir, se ha pensado que desde un fundamento racional es posible obtener una ética de principios, deberes, reglas, normas, que conducen a una Ética de necesidad y universalidad. Esta herencia ha desembocado entre otros aspectos en el abandono de las dimensiones afectivas en la Ética, pues:

«Una teoría de la moralidad mezclada y compuesta de resortes extraídos de los sentimientos y de las inclinaciones y al mismo tiempo de conceptos racionales deja inevitablemente el

---

<sup>401</sup> Este capítulo llegó a ser una publicación dentro de nuestro proyecto doctoral. Se puede consultar en Almonacid, C., “La simpatía, un sentimiento moral para motivar nuevas formas estructura política y social”, en Obando, I. & Vergara, F., *Comunidad, justicia y democracia*, Librotecnia, Santiago de Chile, 2015, pp. 335-350.

<sup>402</sup> FMC p.46-47; GMS Ak IV, p.389. En adelante, se cita las obras de I. Kant traducidas al castellano, indicando solamente su sigla, acompañado por la referencia en alemán, tomada de *Kant's Gesammelte Schriften*, ed. de la *Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1902 y ss., indicando también sigla, volumen y número de página. Las traducciones en español que seguimos son las siguientes: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (FMC), Espasa, Madrid, 1999; *Crítica de la Razón Práctica* (CRPra), Trad. y ed. E. Miñana y Villagrasa - M. García Morente, Sígueme, 1994; *La Metafísica de las Costumbres* (MC), Trad. y ed. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1999;

ánimo oscilante entre causas determinantes diversas, irreductibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por casualidad, pero que la mayoría de las veces lo hacen hacia el mal.»<sup>403</sup>

Nuestra posición al respecto es que, efectivamente no es correcto ubicar los sentimientos en un ámbito de fundamentación ética<sup>404</sup>, dada su contingencia en la estructura de la personalidad del hombre y la indefectible variabilidad a la que la moralidad llegaría si se guiara por las pasiones o afecciones sentimentales.

Sin embargo, al mismo tiempo, sostenemos que al tener la dimensión afectiva una presencia inherente en los comportamientos morales<sup>405</sup>, y aún siendo contingentes, son gobernables en el ser humano mediante la razón. Y en consecuencia, los sentimientos morales se pueden enseñar y cultivar para motivar la realización de actos morales en la vida cívica y política del hombre concreto<sup>406</sup>. Al respecto expresa Nussbaum:

«(...) un énfasis en la emoción durante el proceso evolutivo del niño, al brindar una buena orientación sobre los apegos importantes, puede disminuir las necesidades y vulnerabilidades más perniciosas de la vida posterior, creando una personalidad más centrada y estable (...) una personalidad que haya equilibrado los compromisos emocionales y en consecuencia los juicios prácticos. La represión de la emoción infantil, en cambio, puede lograr que las emociones retornen de manera más destructiva, genuinamente irracional.»<sup>407</sup>

Desde nuestro punto de vista, los sentimientos pueden predisponer a la realización de actos morales como *factum* en la medida que pueden incentivar la realización de bienes

---

<sup>403</sup> FMC p.79; GMS Ak IV, p.411. Cf. también CRPra p.189; KpV Ak V, pp.157-158.

<sup>404</sup> Como sí sucede en el caso de los moralistas ingleses del s. XVIII. En específico nos referimos a la teoría moral del sentimiento representada en especial por David Hume en sus obras *Tratado de la naturaleza humana* (1739) e *Investigación sobre los principios de la moral* (1752). En estos trabajos Hume busca responder a las corrientes racionalistas, para promover una fundamentación moral exclusiva en los sentimientos. Su perspectiva es que la razón sabe de relaciones lógicas y matemáticas, dilucidando como máximo las verdades como conclusión de determinadas premisas. Sin embargo, la razón no puede descubrir una cualidad moral, ya que dicha dilucidación se logra a través de los sentimientos que pueden percibir la aprobación o la desaprobación de una acción moral, de tal modo que sólo los sentimientos pueden guiar y fundamentar las acciones morales. Cf. Mercado, J. A., “David Hume. Las bases de la moral”, en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 2004, pp. 29-33. Ver también Smith, A., *The theory of Moral Sentiments*, Metalibri, Metalibri, Sao Paulo, 2006. Smith postula, en contraposición a Hobbes, que el fundamento de los juicios morales se encuentra en el sentimiento de la simpatía, entendida como un sentimiento no egoísta hacia a los demás que emana de la naturaleza humana.

<sup>405</sup> Cf. Crespo, M., *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2012.

<sup>406</sup> Cf. Almonacid, C., “Kant y el cultivo de los sentimientos morales: pistas para una educación de los afectos” en *Revista de Filosofía*, Universidad de la Santísima Concepción, Concepción, Vol. 11, n°3, 2012, pp. 11-21.

<sup>407</sup> Nussbaum, M., *Justicia poética*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997, p. 104.

en la vida cotidiana, lugar donde se resuelve finalmente la relevancia de la moralidad. Es en la experiencia empírica, atravesada por las vivencias emocionales y sensibles, donde se descubre que dicha moralidad no es pura teoría y especulación formal<sup>408</sup>, sino configuración de un *ethos* personal y concreto. Pues ya lo decía Aristóteles: “No investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil”<sup>409</sup>. O como intuye Victoria Camps como un desafío para la filosofía práctica: «Creo que es posible que la ética piense sus ideales no desde una perspectiva trascendental o trascendente, sino desde la experiencia contingente que somos y en la que existimos.»<sup>410</sup>

Numerosos son los diagnósticos sobre diferentes aspectos de la vida social y política que muestran que los ciudadanos en la densidad del liberalismo actual han perdido el sentido del beneficio común (Sandel y Taylor por ejemplo)<sup>411</sup>. Para estos críticos del modelo económico, político y social actual, arrecian tiempos de individualismo cerrado y de maximización de la satisfacción del interés privado. El egoísmo, la búsqueda de la propia ventaja parecen casi la exclusiva razón de ser de nuestra convivencia política, sumado a la solvencia económica como principal reconocimiento del otro y medio de incorporación a los beneficios del mentado desarrollo.

A pesar de ello, otros diagnósticos más positivos expresan que el sentido comunitario no se ha perdido, sólo ha adquirido nuevas formas y se expresan, según Höffe, en:

«las incontables asociaciones de bien público, las ligas de caridad y las asociaciones civiles con compromiso social, las innumerables iniciativas de los ciudadanos y los grupos de autoayuda, la asistencia voluntaria para asilados, estudiantes extranjeros o personas de edad, y la generosa y hasta magnánima disposición a ayudar.»<sup>412</sup>

---

<sup>408</sup> En Almonacid, C., *El lugar de las prenociones estéticas en la ética kantiana. El papel de los sentimientos morales en la receptividad del deber ético*, EAE, Saarbrücken, 2013, tratamos de mostrar que el mismo Kant no pudo descartar a los sentimientos morales en sus escritos éticos.

<sup>409</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1103 b27-29.

<sup>410</sup> Camps, V., *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983, p.14.

<sup>411</sup> Cf. Sandel, M., *Liberalism and limits of justice*, Second Edition, Cambridge University Press, 2012. Ver también Taylor, Ch., “Cross-Purposes: The Liberal Communitarian Debate”. *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pp. 225-256.

<sup>412</sup> Höffe, O., *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética en la era de la globalización*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, p. 97.



Provocando con ello un efecto colateral del sentido comunitario: la colaboración surge de manera personalizada ampliando el colorido de relaciones no formales, desnudando la deficiencia de las instituciones públicas y formales, pues estos nuevos lazos sociales provocan una vinculación de personas que en armonía y cohesión, contribuyen fuertemente al bien común.<sup>413</sup>

Muchos pueden ser los motivos de este fenómeno social, sin embargo, sostenemos aquí que esta predisposición a estas formas de vida comunitaria y vínculo social tiene un componente más humano, espontáneo y menos burocrático que las que se conforman en torno al Estado. Pensamos que esta disposición a la asociatividad en pos de bienes comunes tendría como motivación un intuitivo, natural e intrínseco sentimiento moral como es la simpatía. Dicho sentimiento induce en su nivel más básico y originario a sentir malestar cuando alguien sufre y satisfacción cuando alguien recibe un bien. Desde el sentimiento de la simpatía emanan acciones éticamente laudables en pos de bienes sociales. Pensar, consciente y racionalmente, este sentimiento desde la teoría ética filosófica es una oportunidad para dar una nueva inspiración a las estructuras políticas y sociales institucionalizadas. Es importante recalcar que esta idea de la relevancia de los afectos en la ética no es nueva, pues hace bastante tiempo es trabajada por autoras como Martha Nussbaum<sup>414</sup> y Adela Cortina<sup>415</sup>.

## **7.2.- Breve descripción de la simpatía. El sentimiento de la simpatía como motivador de deberes civiles más allá de la obligación**

Brevemente, queremos expresar lo que entendemos por simpatía. Para ello nos servimos de la Ética de Max Scheler<sup>416</sup>, quien, siguiendo el método fenomenológico, se

---

<sup>413</sup> Cf. Ibid.

<sup>414</sup> Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, Paidós, Barcelona, 2008.

<sup>415</sup> Cortina, A., *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Asturias, 2007. (En adelante *Ética de la Razón cordial*). Destacamos que ambas autoras trabajan desde perspectivas diferentes, mientras Nussbaum lo realiza desde una perspectiva liberal, Cortina desde un punto de vista dialógico.

<sup>416</sup> Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, Francke, München, 1963. El texto traducido al español, es Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid, 2001. (En adelante *Ética*) Max Scheler (1874-1928) es un importante filósofo alemán. Cercano a la fenomenología de Husserl. Se dedicó a variados temas como religión, política, sociología y antropología. Sus más reconocidos aportes los encontramos en el campo de la ética fenomenológica. Allí fundamentó la ética en su conocida teoría material de los valores que, en términos sintéticos, muestra que la conciencia humana está abierta a un mundo de valores. Dichos valores son esencias puras, accesibles a través de los portadores de valor (ej. el bien, que se descubre en el “buen profesor”). Por lo tanto, el *cosmos*

aboca a la tarea de desarrollar, entre otras cuestiones, la idea que el yo ajeno es conocido gracias al sentimiento de la simpatía. Dicho sentimiento existe en las personas de un modo natural. En su forma más básica y primigenia nos contacta con otros seres humanos, emergiendo un vínculo orientado por la dignidad de personas. La simpatía no es un sentimiento raro, sino sumamente común y corriente. Durante toda la historia esta cualidad simpatizante ha resultado útil para la convivencia de la sociedad, a tal punto que verdaderos sentimientos de simpatía se consideran virtudes y se alaban pues se reconoce su valor en la configuración y comunicación de lo verdaderamente humano: «la simpatía, al entenderse como un principio que explica de qué modo sentimientos y opiniones pueden pasar de un individuo a otro, es más bien un lenguaje, un mecanismo necesario para *comunicar* nuestros sentimientos morales.»<sup>417</sup>

Scheler distingue dos modos de ver el cuerpo. Uno es el cuerpo que se llama material (Körper). Es la base de los sentimientos sensibles ante estímulos externos, de la que emanan estados emocionales localizados en diferentes partes de ese cuerpo material (como el dolor o el agrado sensible de la comida, por ejemplo)<sup>418</sup>; un segundo modo de entender el cuerpo es como vital (Leib). Es la base de los sentimientos vitales<sup>419</sup> (la angustia, el miedo, el bienestar, la simpatía, etc.), que son irreductibles a los sentimientos sensibles y además no se reducen al placer y el desagrado como fenómenos puramente sensibles. Entre otros elementos Scheler expresa que «el sentimiento vital tiene como función convertirse al mundo exterior y hacia los otros vivientes, mediante el re-sentir y el co-sentir y la simpatía vital»<sup>420</sup>, de modo que «el sentimiento vital puede fundamentar, de suyo la conciencia de comunidad, lo que es totalmente imposible al sentimiento sensible»<sup>421</sup> y esto porque, según Scheler, existen tres niveles en el sentimiento vital:

---

*valórico* no es producido por el hombre, sino que éste se limita a reconocerlo a través de la particular cualidad humana de la intuición afectivo-emocional. Gracias a esta intuición el hombre se pone inmediatamente en contacto con el valor, incluso en preeminencia al acto intelectual-teórico. Scheler piensa que la valoración ética de lo importante no tiene un origen subjetivo, circunstancial o fortuito, sino que es percibido por el ser humano como un orden objetivo de moralidad.

<sup>417</sup> Seoane, J., *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2004, p.74.

<sup>418</sup> Cf. Scheler, M., *Ética*, pp. 449- 455

<sup>419</sup> Scheler, M., *Ética*, p. 455 y ss. Aquí Scheler desarrolla una completa descripción fenomenológica de estos sentimientos vitales. Nosotros no podemos atender en toda su extensión dicho tratado, pues nos concentramos en aquello que nos ayuda en nuestra exposición.

<sup>420</sup> Scheler, M., *Ética*, p.458.

<sup>421</sup> Scheler, M., *Ética*, p.458.

- a) El *contagio afectivo*, que serían especies de sentimientos que se producen por arrastre, automática e inconscientemente entre los integrantes de una comunidad humana, pero que no llega a constituirse en un vínculo afectivo mayor.
- b) El *consentir afectivo*, que es propiamente el *sentir con otro*. Involucra un sentir con otro en una comunidad de sentimientos, que conlleva a concentrarse conjuntamente en una compenetración afectiva en vistas a fines comunes.
- c) La *Simpatía*: Es una compenetración afectiva en la que podemos captar estados afectivos de los demás. De ella dimana la compasión y el congraciarse con otro, pues se comparte y se participan de las mismas vivencias.

Este último sentimiento vital es la verdadera simpatía que favorece la experiencia de comunidad. Es un modo más intenso de vivir la compenetración con un yo distinto de mí. Según Scheler es la “genuina *unificación afectiva* (o identificación) del yo propio con un yo individual ajeno”<sup>422</sup>. Se trata de una perspectiva diferente al “yo espectador” de Smith. Es un caso límite en el que se tiene por propio un determinado proceso afectivo ajeno, en el que se identifica literalmente el yo individual con el yo ajeno. No sólo es un “éxtasis” genuino, ni tampoco momentáneo. Dura largo tiempo e incluso se hace habitual en fases enteras de la vida. En este sentido la simpatía es una unificación afectiva en la que el yo llega a tal consternación con el otro yo que toma su lugar; mi yo se experimenta desde el yo ajeno, con todas las actitudes fundamentales de él. Dejo de vivir en mí para trasladarme al otro, como prójimo. Se trata no de un mera reacción anímica, provisoria y pasajera, sino de una decisión de acoger esta irrefrenable identificación con el yo ajeno. Seguramente este modo de describir la simpatía causa cierto resquemor, pues claro, con dificultad las personas se atreven a simpatizar con alguien a este nivel. Evidentemente implica altas exigencias de descentralización del ego. Es sabido que el ego se ha convertido en el centro cabal de las preocupaciones, pues las más de las veces en las relaciones sociales se espera el máximo de beneficio propio al mínimo costo. Y de esta manera la unificación afectiva se ha oscurecido tremendamente en comparación con lo que sucede en otras especies animales. Como una suerte de pequeños restos quedan aún estos rasgos en el instinto materno, en el niño pequeño respecto a su entorno, en el enfermo que desvalido se dispone a comprender el sufrimiento de los demás o en otras experiencias de entrega total de simpatía con el yo ajeno, que, como verdaderos

---

<sup>422</sup> Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 51. En adelante *Esencia*.

testimonios, reciben el reconocimiento de “excepciones” en el transcurrir de nuestra sociedad. Efectivamente, en la evolución el ser humano ha ganado pero también ha perdido casi totalmente la capacidad específica de unificación afectiva instintiva del animal (y muchos otros instintos por lo demás) en favor de una hipertrofia de la razón<sup>423</sup>.

Junto a la conciencia del “yo ajeno en general” y gracias a la simpatía, tenemos la conciencia de realidad igual a la realidad del propio yo. Tener por realidad al otro, diferente de mí, es la presuposición necesaria para el movimiento del espontáneo amor al hombre, es decir, «del amor a un ser meramente porque es hombre, porque tiene faz humana».<sup>424</sup> Sin embargo, el puro sentir lo mismo que otro, sólo proporciona la cualidad del estado ajeno y no todavía la esencial ley de tener por real al sujeto con quien se simpatiza para convertirse en uno con él (unificación afectiva). Gracias a la unificación afectiva en el simpatizar con el otro, se aleja la pura representación imaginativa y de ficción, para conducirse irremediamente a la superación definitiva del egocentrismo, del solipsismo empírico y del egoísmo en el mismo acto de simpatizar. Este movimiento traslada a la simpatía a una “verdadera realización” emocional de la humanidad como unidad de especie, pues los círculos se ensanchan gracias a los actos de simpatía. Dichos actos se expresan en obras y experiencias que permiten una auténtica y activa ayuda a los demás. Ayuda que conduce invariablemente a un amor a lo humano. Es decir, un verdadero y propio sentimiento de simpatía, al ser intencionado, se vuelve activo por definición, pues el fenómeno se convierte en fundamento de un valor todavía mayor: el amor al hombre.

De lo que se desprende que, entre lo que se debe, como obligación moral, y la realización concreta de aquella obligación, puede mediar el sentimiento de la simpatía. Pues un sentimiento como la simpatía, acogido en el corazón y en la razón, moviliza al ser humano a la realización de actos de beneficencia plenos. Pues, como diría Sartre en su *Existencialismo es un humanismo*: «No puedo determinar el valor de un afecto sino he hecho un acto que lo ratifica y lo define»<sup>425</sup>, o «dicho de otra forma, el sentimiento se construye con actos que se realizan.»<sup>426</sup> Por lo tanto, si un sentimiento como la simpatía

---

<sup>423</sup> Scheler, M., *Esencia*, p. 67.

<sup>424</sup> Scheler, M., *Esencia*, p. 150.

<sup>425</sup> Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, p.48.

<sup>426</sup> *Ibid.* p. 49. Recordemos que estas expresiones surgen cuando Sartre busca responder a los críticos de su existencialismo que leen su filosofía como una filosofía del quietismo. Sartre insistirá que su existencialismo define al hombre por la acción (Cf. p. 61).

motiva acciones concretas de beneficencia podemos otorgar a la simpatía una valoración ética.

### **7.3.- El valor ético de la simpatía en la construcción de nuevas formas de estructura política y social**

La más íntima humanidad, fundada en la razón pero motivada por los sentimientos afines es el motor de una plena justicia. Es la idea de una “razón cordial” que integra la razón especulativa y los afectos como un medio de acceso privilegiado para conocer la verdad, a la que se accede no sólo mediante la razón sino también por medio del corazón<sup>427</sup>. Una perspectiva así se convierte en el horizonte de una sociedad y una política que esté a la altura de lo que merecen los seres humanos, más justa, equitativa y ética<sup>428</sup>. Nuestra intuición, decíamos al principio, es que una variable que explica la multiplicidad de asociaciones ciudadanas que han surgido últimamente en pos de fines comunes, sería la presencia inherente del sentimiento de simpatía y que lleva a sus integrantes a una identificación entre sí. A un sentir como “uno” determinada visión de mundo, determinados problemas por subsanar o la conciencia que no se está solo y que desde cada individualidad es posible aportar para el beneficio común.

Para una plena y enriquecedora convivencia es necesario un entendimiento común, movilizad por una capacidad común para simpatizar con otros para estimar valores en común. Ciertamente se requiere de una capacidad de argumentar, pero con argumentos que se enraízan en un carácter simpatizante con los conciudadanos. ¿Qué consecuencias trae para una ética cívica, en un mundo definido por su pluralismo, comprender que la fuente última de toda obligación política y social, se fundamenta en el reconocimiento cordial de aquel que es diferente de mí?

A nuestro juicio un lugar de realización urgente tiene que ver con las estructuras políticas imperantes. Se requiere reestudiar y reconfigurar los diseños institucionales de manera de favorecer un reconocimiento de la realidad del yo ajeno<sup>429</sup>. Lo que conllevará a algunos principios que no se pueden perder de vista en el organigrama de todo entramado institucional:

---

<sup>427</sup> Cf. Cortina, A., *Ética de la Razón cordial*, p. 191.

<sup>428</sup> Cortina, A., *Ética de la Razón cordial*, pp. 222-223.

<sup>429</sup> Cf. Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005. Ver también la contraparte en Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.

- 1° No instrumentalizar a las personas.
- 2° Empoderar a las personas, lo que significa otorgarles las capacidades para cumplir sus fines<sup>430</sup>.
- 3° Distribuir equitativamente las cargas, pero también los beneficios.
- 4° Tener en cuenta a los afectados por las decisiones políticas. Hacerlos parte y no infantilizar sus posibilidades para decidir lo mejor.

Por supuesto no se trata de hacer leyes para transformar la estructura. Lo que se debe hacer está vinculado a lo que se debe sentir en tanto experiencia vital. El sentirse parte de una comunidad es producto de un vínculo emocional originario. Así como el temor como sentimiento negativo restringe posibles caminos de acción, el sentimiento de simpatía abre caminos positivos de realización ética. De allí la relevancia de reconocer el papel de los afectos como la simpatía para la concreción de una nueva manera de ser ciudadano.

Si se desarrolla la simpatía en la conformación de nuevas lógicas ciudadanas y políticas se fortalecerían tres niveles fundamentales.

- a) A nivel cognitivo: tenemos que el sentimiento de la simpatía empodera al ser humano para comprender cabalmente a las personas distintas a sí mismo. Se trata de un conocimiento que va más allá de una mera representación cognitiva, que como tal arriesga una cosificación de las demás personas. Es una oportunidad de concebir la totalidad de la persona, que ciertamente se contacta a nivel objetivo, pero que puede incorporarse a una participación armónica con su mundo interior. Es la oportunidad de un entender común y un sentir común<sup>431</sup>.
- b) A nivel unitivo: la simpatía en su grado superior, consagra una unión indefectible y firme de las personas en una comunidad humana. Gracias a ese sentimiento se genera una corriente de afecto mutuo, desde la cual bullen condiciones creativas para la dignificación de todas las personas. Aunque la influencia del mundo individualizado traiga nefastas consecuencias, recuperar conscientemente el

---

<sup>430</sup> Amartya Sen y Martha Nussbaum son los principales precursores de la teoría de las capacidades, que implica no hacer la vida de los demás a través de políticas de otros, sino de otorgarles a todos la capacidad de ser agentes activos de sus propias vidas. Ese es el nuevo sentido que promulgan estos autores para el desarrollo de la política, la economía y las ciencias. Cf. Sen, A., *La idea de justicia*, Taurus, México, 2010, pp. 255-321; Nussbaum, M., *Creating Capabilities. The human development approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2011.

<sup>431</sup> Cf. Cortina, A., *Ética de la Razón Cordial*, p. 204-205.

sentimiento de la simpatía es una oportunidad para volver a relacionarse con los demás intersubjetivamente<sup>432</sup>, sobre la base de una comunicación dialógica que se vuelve más profunda.<sup>433</sup>

- c) A nivel normativo ético: sin capacidad simpatizante, podemos no captar el sufrimiento de otros, y sin captar el sufrimiento de otros, podríamos no indignarnos ante las injusticias<sup>434</sup>. Pues las normas de la razón son también normas del corazón. O dicho de otro modo, las exigencias de la razón se acogen de una manera más íntegra cuando de regular la vida ética se trata. Conjugar razón y simpatía (y en general otros sentimientos morales del mismo modo) nos ofrece la oportunidad de evitar el relativismo, y al mismo tiempo de no descuidar valores afectivos que dimanen de la corporalidad humana.

Aunque nuestra época quiera olvidarlo, sentimientos y razón no son incompatibles. Resultan más bien momentos y manifestaciones del todo humano. Nuestros conceptos racionales democráticos se originaron en la sensibilidad del reconocimiento de aquel que es distinto y en la necesidad de una convivencia en la que todos se sientan implicados. Una educación de los sentimientos morales y en especial de la simpatía permitiría rehabilitar el convencimiento de que la razón ha de ser sensible. Probablemente porque se ha olvidado esta imbricación de sentimientos y razones, se explican las desafecciones y disconformidades que hoy aquejan a las sociedades. El éxito económico y material no ha logrado una plena satisfacción de las necesidades humanas de integración cultural y de desarrollo de todas las personas en sus múltiples dimensiones. Si se canalizaran los sentimientos como el de la simpatía, se podría construir democracias desde las bases de una ciudadanía más comprometida.

---

<sup>432</sup> La idea de la intersubjetividad proviene de la fenomenología, y específicamente de la confrontación de Husserl con el manuscrito de la “Quinta Meditación Cartesiana. Se puede encontrar una discusión interesante de este tema en Finke, S., “Husserl y las aporías de la intersubjetividad” en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. 26, n°2, 1996, pp. 327-360.

<sup>433</sup> Cf. Cortina, A., *Ética de la Razón Cordial*, p. 173-193.

<sup>434</sup> Cf. Sherman, N., “Taking Responsibility for Our Emotions”, en Paul. E.F; Miller Jr.; Paul J., *Responsability*, Cambridge University Press, pp. 294-324.

## Capítulo 8: El poder de la imaginación, de la ficción a la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur

### 8.1.- El poder de la imaginación

Algunos autores han llegado a decir que la capacidad de ficcionar es la revolución cognitiva fundamental por la cuál el *homo sapiens* se impuso sobre cualquier otra especie durante la evolución. Sólo a través de la ficción, determinados relatos permitieron unir a un gran número de individuos extraños. Sin conocerse, colectividades extensas y complejas se dispusieron a cooperar entre sí porque compartían determinados productos ficticios en su imaginación colectiva. Esto significaría que la base estructural emotiva y desiderativa arcaica ha llegado intocada hasta nosotros desde las primigenias sociedades cazadoras-recolectoras. Toda construcción social posterior mantiene el mismo funcionamiento ficcionario: ¿Dónde existe realmente una nación? ¿Cuál es la realidad efectiva de una institución? ¿Dónde existe el valor monetario de un papel que llamamos billete o dinero? Es decir, parece que el progreso humano ha surgido a partir de determinadas creencias a las que el ser humano se ha aferrado para unirse como clan y desarrollar cualquier ámbito: la sociedad, la ciencia, la tecnología, la economía o la política. La imaginación sería un factor crucial por la que el *homo sapiens* no solamente sobrevivió, sino que además se convirtió en especie dominante. Esa condición jamás la hubiese alcanzado, si hubiera dependido exclusivamente de sus condiciones físicas y corporales individuales, muy inferiores a muchas otras especies.

Con esto que hemos expresado no queremos decir que nuestras relaciones sociales y políticas se fundan en meras invenciones fantasiosas, sino para destacar un *factum*: gracias a nuestra capacidad de significar e imaginar hemos desarrollado una red de relatos que poseen la suficiente fuerza en nuestro mundo social y político para mantenernos unidos y seguir cooperando socialmente. Pensamos que bajo este prisma, queda incluso puesta en duda la tesis de la muerte de las ideologías y el fin de la historia<sup>435</sup>, pues nuestra pretensión ideológica de representar diferentes y más altas formas de sociedad humana,

---

<sup>435</sup> Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Trad. P. Elias, Planeta, Barcelona, 1992.



sigue tan viva como lo estuvo hace 70.000 años.<sup>436</sup>

Si la capacidad de imaginar es un componente importante en la evolución humana ¿Qué podemos decir desde la filosofía para pensar sobre esta capacidad? ¿Posee la capacidad de imaginar un rol en la actividad política al que se pueda prestar atención?

Para responder a estas preguntas nos referiremos fundamentalmente a la perspectiva de Paul Ricoeur<sup>437</sup>. Ricoeur postula que una teoría de la imaginación que se origina en los textos literarios, puede ser perfectamente productiva y válida si se traslada a la vida de la *praxis*. Ello nos lleva a pensar que si la imaginación funciona como mediadora entre el pensamiento y la acción<sup>438</sup>, las transformaciones políticas y sociales serán posibles cuando la imaginación provoque la búsqueda de soluciones en diferentes ensayos ficcionarios de lo que no es, pero puede llegar a ser.

Nuestra intención es ubicarnos no en la lógica de una razón fantasiosa, en el sentido de irrealizable, más bien queremos considerar el desafío de pensar la labor política en otra lógica. Es decir, pensar en un espacio que no nos limite a una perspectiva descriptiva de la institucionalidad política<sup>439</sup> (en el que efectivamente una racionalidad

---

<sup>436</sup> Este capítulo llegó a ser una publicación dentro de nuestro proyecto de investigación doctoral que se puede consultar en Almonacid, C., “El poder de la imaginación, de la ficción a la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur”, en *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, n° 22, 2018, pp. 153-172.

<sup>437</sup> Muchos son los autores que postulan en el concepto de imaginación como una clave importante para comprender el pensamiento de Paul Ricoeur. Dato que menciona Samuel Lelièvre en su recensión sobre la obra de Jean-Luc Amalric, *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l’imagination*, Hermann, Paris, 2013, en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 5, No 2, 2014, p. 132. Lelièvre menciona a diversos autores que sostienen a la imaginación como una categoría transversal en la obra de ricœuriana, nombra entre otros a Kearney Richard, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris, 1984; Abel, Olivier, *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, Michalon, Paris, 1996; Skulason, Pall, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, L’Harmattan, Paris, 2001; Marie France Begué, *Paul Ricœur, la poética del si mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2002 (especialmente el capítulo I, que lleva por título: “La imaginación. Estructura que hace posible la creatividad”; Lelièvre sugiere también consultar al respecto la introducción de Myriam Revault d’Allonnes en la edición francesa de Ricœur, P., *L’idéologie et l’utopie*, Seuil, Paris, 1997. No hay que perder de vista, sin embargo, que el mismo Ricoeur se resiste a pensar su obra en una unidad continua y prefiere se reconozca que su tarea filosófica se compromete más bien con problemas concretos: “No me interesa la alternativa continuo/discontinuo. Lo que creo, o en todo caso lo que puedo decir de mí, es que cada libro está determinado por un problema fragmentario. Me atrae por otro lado mucho la idea de que la filosofía se dirige hacia problemas concretos, hacia obstáculos para el pensamiento bien preciso.[...] Es de otro modo como entiendo el vínculo entre mis distintos libros. Tras haber terminado un trabajo, veo que me enfrento a algo que se me escapa, que huye de su órbita, que deviene para mi en obsesivo y que se constituye en el próximo tema a tratar.” (Ricoeur, P., *Crítica y Convicción*, Trad. Javier Palacio Tauste, Síntesis, Madrid, 2003, p.114.) Ver también Henriques, F., *A filosofía de Paul Ricoeur. Temas e Percursos*, Ariadne, Coimbra, 2006.

<sup>438</sup> Cf. Ricoeur, P., “La imaginación en el discurso y en la acción”, en *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, Trad. Pablo Corona, FCE, México, 2002, pp. 197-218. Este ensayo fue publicado originalmente en *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 207-228. En adelante se cita el ensayo como IDA.

<sup>439</sup> En este trabajo hablamos de “institucionalidad política” o simplemente “política”, para referirnos todas las veces a la actividad que se realiza formalmente dentro de un estado democrático de derecho, legitimado

efectiva y ejecutiva es importante) sino que nos sirva para relacionarnos dialécticamente con una perspectiva que podríamos llamar normativa, que sin desconocer la historicidad del ser humano, se convierte en el horizonte del ideal del sí mismo y de las relaciones intersubjetivas. En este sentido, no negamos que la institucionalidad política se realiza dentro de vaivenes históricos concretos, sino que postulamos algo más: que no se puede desconocer que la actividad política en su esencia originaria se siente pujada, alentada e impelida a repensarse imaginando otros modos de hacer política, otros modos de hacer justicia social que le permitan elaborar otras narraciones de la historia que construye, pues los cambios y mejoras no llegan si antes no se imaginan. Y ésta es una tarea por hacer porque la sociedad civil cada vez más exige a las instituciones políticas responder a niveles éticos en las distintas esferas de institucionalidad. En este aspecto la filosofía práctica y en particular las éticas aplicadas, han realizado su aporte<sup>440</sup>. Sin embargo, subyace la idea que no basta con enunciar el “deber ser” propugnándolo en discursos políticos, sino que la sociedad civil exige que los deberes éticos políticos se hagan carne, que se expresen en las instituciones para transformarse ellas mismas desde dentro. Si queremos asumir todas las exigencias que conlleva el carácter de fin en sí mismo de toda persona y de todo ciudadano, no sólo conviene considerar limitaciones o prohibiciones (lo que podría reducir la ética a un pesado lastre de negatividad, al modo de una camisa de fuerza) sino también como una acción en sí misma, un despliegue de hechos, un deber positivo, ético y moral.

A continuación justificamos la relevancia de la imaginación en la dimensión política. Después describimos cómo la imaginación se conecta con la acción en general y la acción moral en particular. Posteriormente nos abocamos a leer en Ricoeur el traslado de la imaginación desde su vertiente semántica literaria a una teoría de la imaginación en la acción. También desarrollamos cómo la imaginación constituye el imaginario social y se concreta en los fenómenos de la ideología y la utopía, para finalmente establecer un balance entre la imaginación y la acción política.

---

por un aparato de regulación jurídica y administrativa. Estamos ciertos que lo tocante a la imaginación se puede aplicar perfectamente al concepto de “sociedad civil”, entendida como aquella rica estructura ciudadana no estatal fundada en recursos morales propios e igual de legítimos. Cabe señalar, que gracias a autores como J. Habermas, M. Kaldor y J. Keane, entre otros, se ha instalado el concepto de “sociedad civil” como un elemento imprescindible dentro de la actual discusión filosófica sobre la democracia. Cf. García Marzá, D., “Sociedad Civil: una concepción radical”, en *Recerca, Revista de pensament i anàlisi*, N°8, Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 27-46. Aquí sólo nos referimos a la política institucional porque a nuestro juicio es el ámbito de acción democrática que mayormente relega los recursos imaginativos en su acción.

<sup>440</sup> Cortina, A y García Marzá, D (Eds.), *Razón Pública y Éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2008.

## **8.2.- La acción política más allá de la acción administrativa, un deber ético a realizar**

Un acercamiento inicial a los acontecimientos que marcan toda acción política en la instituciones democráticas actuales nos permite afirmar dos cosas:

Primero, la política institucional se concentra la más de la veces en la administración de recursos basada en la exigencia de la optimización económica-técnica. Es decir, estamos ante instituciones políticas que se parecen más a un sistema de provisión de servicios, distribuidos bajo la exigencia de la igualdad entre los ciudadanos. Para asegurar esa igualdad se recurre con vehemencia a la objetividad de las estadísticas y los números.

Y segundo, los países democráticos y liberales en general poseen una institucionalidad política que aspira a la neutralidad respecto a doctrinas comprensivas. Lo que significa que las instituciones políticas esperan ser siempre neutrales. Dicha convicción y aspiración se basa en una idea de justicia que posee una primacía sobre las diferentes ideas de bien. En la medida que cualquier idea de bien depende siempre de alguna doctrina comprensiva, el liberalismo político exige incompatibilidad con el compromiso o adhesión a una determinada aspiración de bien comprensivo. De modo que una concepción política liberal no se involucra con concepciones morales y consecuentemente se ajusta a cierto límite que es infranqueable: no cruza la frontera de la vida de los ciudadanos. Como lo expresa Rawls:

«El liberalismo político presenta, pues, una concepción política de la justicia para las principales instituciones de la vida política y social, no para el conjunto de la vida[...]. En la justicia como equidad esa restricción se expresa mediante la primacía de lo justo. En su forma general, esa primacía significa que las ideas admisibles del bien deben respetar los límites de la concepción política de la justicia, y desempeñar un papel dentro de ella.»<sup>441</sup>

Una política así, operativamente eficaz y razonablemente neutral, alcanza un grado de satisfacción relativa entre los ciudadanos pues se reconoce que dichas posturas, sin imposiciones institucionales, cultivan la igualdad de oportunidades y promueven la libertad de estilos de vida posibles. Por un lado, las instituciones administran los recursos con eficiencia y por otro, se les reconoce su esfuerzo por no presuponer ninguna doctrina

---

<sup>441</sup> Rawls, J., *El liberalismo político*, Trad. Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 1996, p.208-209.

particular, plena o parcialmente comprensiva.

Cabe preguntarnos ¿Son los proyectos políticos una mera batería de abastecimientos y cobertura de necesidades básicas sociales, relegando la transformación de la realidad? ¿Logra la institucionalidad política comprensivamente neutra, conseguir la cabal adhesión y por ende la legitimación necesaria para su actividad? A nuestro modo de ver, que la institucionalidad política base su acción en una ansiada objetividad exclusivamente basada en cifras y que opte por una neutralidad comprensiva, son riesgos asumidos en desmedro de su rol transformador y de su rol integrador que le son esenciales. Desde nuestra perspectiva, esta opción ha venido a manifestar una cierta pobreza imaginativa ideológica y utópica en el sentido Ricoeuriano.<sup>442</sup> Pensamos que la política no puede reducirse a un ejercicio tecnocrático y administrador de recursos, pues también involucra esfuerzos por hacer de la sociedad un lugar para la convivencia y el desarrollo íntegro de los ciudadanos. Y en segundo lugar, no es suficiente para la legitimación ciudadana un rol político neutro, pues aunque se trate a todos los ciudadanos por igual es exigible también a la institucionalidad «tratar de integrar las diferencias que lo componen»<sup>443</sup>. De modo que el Estado no es un ente administrativo, pasivo y neutro, debe convertirse en un ente propositivo e integrador de las complejidades que la sociedad plural le ofrece. Aunque la objetividad técnica y la neutralidad comprensiva es importante para el ejercicio de una justicia imparcial en la institucionalidad política, el riesgo de un quehacer político soso, falto de ideales y con escasa capacidad de transformación es demasiado alto.

Es vital una institucionalidad política que no se conforme con una actitud meramente adaptativa, pues una institucionalidad así, convencida de su tarea administrativa y reproductiva es al fin y al cabo el descalabro de la legitimidad ciudadana. Esto es así porque la Ética, y por supuesto la política dentro de ella, posee una dimensión proyectiva que se encamina en un horizonte de justicia, libertad e igualdad como valores por realizar. Como consecuencia, ante la realidad imperfecta de lo dado, la conformidad no puede ser constitutivo de la política, pues si se quiere hacer de la actividad política una actividad digna es necesario que las personas que cumplen un rol político innoven, creen

---

<sup>442</sup> Tendremos como horizonte el texto de Ricoeur, P., *Ideología y Utopía*, Trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1994. Obra que fue publicada originalmente con el título, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986. Como se sabe, esta obra es el resultado de la compilación realizada por George H. Taylor a partir de una serie de conferencias dadas por Ricoeur en la Universidad de Chicago en el otoño de 1975. Cf. con la “Introducción del compilador”, p. 34 y ss. En adelante citamos este texto como IU.

<sup>443</sup> Cortina, A., *Justicia Cordial*, Trotta, Madrid, 2010, p. 34-35.

mundos posibles y propongan soluciones nuevas a problemas viejos. Que en definitiva transformen la realidad. La pregunta que surge entonces es ¿Qué requiere la institucionalidad política para recuperar este rol transformador que lo disponga a abrir brechas de más y mejor justicia, libertad e igualdad, sin conformarse con la administración técnica y efectista de los recursos? Pensamos que la acción política se redescubre a sí misma si admite entre sus capacidades a las capacidades creativas e imaginativas para ensayar mundos posibles y para crear nuevas estrategias políticas y sociales en pos de la justicia como ideal normativo. Es clave abordar esta capacidad imaginativa y sondear las posibilidades que la imaginación otorga en las transformaciones políticas que se requieren.<sup>444</sup>

### **8.3.- Capacidad ficcionaria y la dimensión moral**

Como ya mencionamos, la imaginación es una capacidad inherente en el ser humano a partir de la cual configura su existencia. En este sentido las posibilidades de ser del hombre, piensa Ortega y Gasset, no son regaladas, hay que inventárselas, sea originalmente, sea por recepción de otros hombres o por recepción del ámbito de la vida en la que somos:

«Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de “idear” el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario»<sup>445</sup>

De tal manera que la presencia de la imaginación en el hombre es un componente que ayuda a explicar el modo como el ser humano se ha desarrollado y se ha adaptado a sus circunstancias y contextos. No se puede reducir la adaptación humana a las características bioquímicas, genéticas y morfológicas que le son propias ya que dicha adaptación también posee un componente cultural, entendida como la capacidad de transmitir experiencias a las generaciones futuras que recibiendo este legado utilizan su capacidad para innovar creando nuevas formas de adaptación y cambiando el ambiente

---

<sup>444</sup>Cf. Cortina, A., "El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana", en Cerdón, J.C., *Moral, Derecho y política en I. Kant*, Cuenca, 1999, pp. 241-252.

<sup>445</sup> Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p.39. La versión original de esta obra fue publicada en Revista de Occidente en 1941.

de un modo diferente a como lo cambia su dimensión biológica. En palabras de Conill:

«Esta herencia cultural cuenta con el lenguaje humano, que no se reduce a un mero medio de comunicación, sino que sirve para pensar e inventar, para referirnos a lo ausente e incluso a lo imaginario. El hombre es un animal de símbolos, *homo significans*, portador, hacedor y soportador de símbolos; su capacidad más radical, para muchos, es la *simbolización*; de ahí que se lo haya considerado como animal estructural, hermeneúatico, simbólico...»<sup>446</sup>

Con esta capacidad el hombre se anticipa, prevé consecuencias, evalúa campos y caminos de acción, conecta medios y fines, elige alternativas. En suma, el hombre no podría hacer ni hacerse sin la capacidad de imaginar dentro del proceso de memoria cultural.

En otros campos, como en la teoría política por ejemplo, tampoco se queda exenta de la capacidad de imaginar. Tenemos las teorías contractualistas clásicas de Locke, Rousseau o Kant. Todos parten de una hipótesis explicativa o un supuesto inicial anterior a la formalización del contrato social. Al mencionarlo no queremos desarrollar aquí las argumentaciones contractualistas, sino solamente llamar la atención acerca de esta apelación a la imaginación al que recurren estos filósofos para desarrollar sus teorías y sostener las argumentaciones respecto al origen de la vida política. Tenemos el caso de John Rawls como verbigracia. Rawls desarrolla y construye los argumentos de su *Teoría de la Justicia* sobre la base de su idea de la “posición original”, que no es otra cosa que una situación irreal, supuesta o hipotética que representa un punto de origen desde donde la sociedad acuerda principios sobre la base de los cuales se dispone un contrato o acuerdo social:

«Así pues, hemos de *imaginarnos* que aquellos que se entregan a la cooperación social eligen, en un acto conjunto, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales. Los hombres habrán de decidir anticipadamente como regularán las pretensiones de unos y otros, y cuáles serán los principios fundamentales de su sociedad.»<sup>447</sup>

Con estas aplicaciones vemos como emerge la capacidad imaginativa en el

---

<sup>446</sup> Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 207-208.

<sup>447</sup> Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, Trad. María Dolores Gonzalez, FCE, Madrid, 1993, p. 28. La cursiva es nuestra. La publicación original de esta obra fue *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971.

proceso creativo, a nivel vital, cultural y también teórico político. Lo que nos lleva a descubrir que si bien la imaginación puede poseer un campo de acción reconocido y común en la literatura, el arte, la música, y en general en toda actividad artística creativa, es perfectamente posible reconocerla en el ejercicio humano *in genere* y por ende también cuando el hombre se enfrenta a la realización de acciones morales.

Esta necesidad de trasladar la capacidad imaginativa al hecho moral se puede justificar de una manera en particular: cuando las situaciones a las que se enfrenta el hombre requieren establecer los conductos para resolver la mejor acción moral posible, ya sea a la hora de establecer un juicio o a la hora de decidir la acción misma. La imaginación permite adelantarse a los hechos, para auxiliarnos cuando nos movemos en un mundo que todavía no es, pero que puede llegar a ser a partir de nuestra decisión y acción. En este sentido Ricoeur piensa que la productividad moral del juicio moral y de la acción moral se realiza vía subsunción de las máximas posibles al deber moral universal, complementado con el descenso del juicio moral a la acción y la aplicación de las máximas al caso particular. Ello supondría un doble juego hermenéutico: La interpretación contextualizada de la acción posible y razonable (1) y la reinterpretación de las propias máximas o normas de contenido concreto a la luz del contexto que otorga la aplicación y que exige el reconocimiento de la alteridad de las personas (2)<sup>448</sup>. Evidentemente para este ejercicio hermenéutico de las circunstancias y de las máximas que se aplican al caso concreto de la acción, exige de parte del agente un ejercicio interpretativo creativo precisamente porque son múltiples los caminos posibles que se muestran antes de la toma de una decisión y de la realización de la acción. Es necesario moverse en un ámbito de acción previo, de ensayo ficcionario para prever consecuencias, para atender a la alteridad y para visualizar efectos.

Pero también la imaginación en la moral es importante en otro sentido y que ya queda implícito en lo que hemos dicho antes. Se necesita imaginar cuando tenemos que considerar que nuestras decisiones morales pueden afectar a terceros. En el campo concreto de la política y sus instituciones se ve claramente la necesidad de esta capacidad imaginativa. En la institucionalidad política muchas son las decisiones que se toman a partir de encuestas y de un cúmulo de material estadístico que entre otras cosas esperan asegurar la realización de la mejor de las opciones, sea desde el punto de vista técnico administrativo o sea incluso desde el punto de vista moral. Pero hay un aspecto que se

---

<sup>448</sup> Cf. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Trad. Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 286-290. La edición original se publicó con el título: *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, París, 1990.

escapa a la racionalización técnica o moral que aunque es bastante simple y obvia suele pasar desapercibida. Una decisión política afecta a personas y ciudadanos que no se conocen, que son invisibles. Una capacidad imaginativa que logre visualizar a los afectados abre ante la acción la posibilidad de empatizar, de ponerse en el lugar de quien no se ve en la decisión estratégica. Como expresa Nussbaum:

«La imaginación literaria es parte de la racionalidad pública, pero no el todo. Y creo que sería extremadamente peligroso sugerir que el razonamiento moral regido por reglas sea reemplazado por la imaginación empática. De ninguna manera hago esa sugerencia. Defiendo la imaginación literaria precisamente porque me parece un ingrediente esencial de una postura ética que nos insta a interesarnos en el bienestar de personas cuyas vidas están tan distantes de las nuestras.»<sup>449</sup>

De modo que la imaginación posee una riqueza en la acción moral que no podemos soslayar. Y antes de evaluar y pretender analizar los efectos que la imaginación incorpora en la acción política mediante sus formas de ideología y utopía, quisiéramos establecer en perspectiva amplia la función de la imaginación en el marco de lo que Ricoeur denomina filosofía de la imaginación<sup>450</sup>, que a su vez se requiere leer en vinculación con su filosofía de la metáfora<sup>451</sup>. En este caso y en especial por la naturaleza de este trabajo, nos interesa prestar atención al movimiento que realiza Ricoeur, cuando se propone trasladar el fenómeno de la imaginación, desde su esencial pertenencia la noción de innovación semántica discursiva a la esfera práctica y la acción concreta.

Por nuestra parte cuando hacemos referencia a la ideología no queremos entrar en la discusión de contenidos determinados y cuando hablamos de utopía tampoco queremos ubicarnos en un espacio meramente ilusorio respecto a la realidad. Nuestra intención es reflexionar sobre cómo la imaginación (en sus formas de ideología y utopía) asociada a la acción política, permite disponer de posibilidades abiertas para la transformación del

---

<sup>449</sup> Nussbaum, M., *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Trad. Carlos Gardini, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997, p.18. La obra fue publicada originalmente con el título *Poetic Justice*, Beacon Press, Boston, 1995.

<sup>450</sup> Cf. Ricoeur, P. IU, p. 45. Tal como lo menciona la nota 2 del compilador, p.60 de la edición que estudiamos, se sabe que Ricoeur en los años 70 se encontraba trabajando fuertemente el tema de la imaginación. De hecho, las conferencias que se reúnen en “Ideología y Utopía” comprendían también otro curso que nuestro filósofo realizó en la Universidad de Chicago en el año 1975, y que llevaba precisamente por título “La imaginación como problema filosófico”. Ver también al respecto: Taylor, G. H., *Ricoeur's Philosophy of Imagination*, en *Journal of French Philosophy*, Volumen 16, Números 1 y 2, Spring-Fall, 2006.

<sup>451</sup> Cf. Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Trad. Agustín Neira, Cristiandad, Madrid, 1980. Obra publicada originalmente con el título *La Métaphore Vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.



*statu quo*. En este sentido, utilizamos la expresión ideología en su sentido de legitimación e integración social y la expresión utopía como capacidad de redescubrir y transformar la realidad. La imaginación se mueve libre a través de la ideología y la utopía más allá de abanderamientos con determinadas opciones políticas, mediando entre el deseo de mejores condiciones de vida social y su realización concreta.

#### **8.4.- Imaginación, semántica y acción**

Una primera contradicción que posee el reconocimiento y la incorporación de la imaginación en la acción política es que esta se presenta como apelación a una capacidad que no es racional lógica en sentido estricto. Desde esta visión surge *ipso facto* rechazo, desconfianza y hasta cierto desdén. Pues ante una racionalidad estrictamente lógica y metódica la imaginación cuenta del lado de una razón ingenua y débil. Para esta posición, la racionalidad estricta piensa que la aprehensión de la realidad es posible como un acto de reflexión pura que otorga visiones intelectuales claras y distintas, desde construcciones que la razón por sí misma puede elaborar ¿No es eso verdaderamente ingenuo? La realidad y su complejidad, el mundo, sus causas y sus efectos distan suficientemente de una pretensión meramente racional, pues las estructuras conceptuales racionales no son suficientes para rozar los entramados de la realidad fáctica e histórica. Ante esta realidad superlativa, requerimos reconocernos bajo la efímera irrelevancia del animal cognitivo en el cosmos, que en términos nietzscheanos finge entender lo que le rodea para sobrevivir. Tenemos que reconocer que no hay completa y exacta causalidad entre el sujeto y el objeto. Más bien cabe una fuerza mediadora diferente como la fantasía que despliega el encanto de las metáforas que el mismo mundo ofrece y que nos exige confiar en nuestra intuición como el mejor y más correcto impulso vital<sup>452</sup>. De modo que dar cabida a la imaginación es reconocer la amplitud de nuestras propias capacidades<sup>453</sup> y abrirnos a disponer de nuestras cualidades racionales y calculadoras, pero también de otras capacidades que vienen a enriquecer nuestras posibilidades de comprender y explicar el mundo que nos rodea y del que somos una parte.

Ricoeur es consciente de esta negativa fama de la imaginación, pero en el ámbito de la filosofía y por otras razones. Piensa que a la imaginación le afecta la mala reputación

---

<sup>452</sup> Cf. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 2008. Escrito que originalmente fue publicado póstumamente en el año 1903.

<sup>453</sup> Cf. <sup>453</sup> Henriques, F., “Philosophie et littérature chez Paul Ricoeur: une réponse aux limites de la rationalité”, *Logoi I*, 2, 2015, pp. 159-168.

que el término “imagen” posee a partir de su abusivo uso en la teoría empirista del conocimiento, cuando se usa como término en la teoría del *sentido* de la preposición en las filosofías analíticas, y cuando se usa el concepto imagen en las psicologías de corte conductista entendiéndola como un entidad mental, privada e inobservable. Ricoeur piensa por lo mismo, que lo primero que hay que hacer es enfrentar su paradoja y descrédito, para poder hacer un correcto abordaje en una investigación filosófica. Para comenzar nuestro filósofo recoge cuatro empleos importantes del término imaginación:

- a) Se usa para evocar cosas ausentes, pero existentes en otro lugar.
- b) Se usa para designar retratos, cuadros o dibujos dotados de existencia física, pero que “toman el lugar” de las cosas que representan.
- c) Se llama imagen a las ficciones que evocan cosas inexistentes. En este campo de uso confluyen sueños e invenciones que poseen una mera existencia literaria.
- d) Y finalmente la imagen se aplica a las ilusiones como representaciones que para un observador externo se refieren a cosas inexistentes, pero que para el sujeto que las produce son realidades existentes.<sup>454</sup>

Esta distinción ofrece la multiplicidad de sentidos que puede contener la imaginación, pero al mismo tiempo permiten distinguir dos lugares de uso del término imagen, con sus respectivas oposiciones. En el lugar del objeto tenemos la imagen en el pensamiento refiriéndose a la percepción de la cosa, de la cual dicha imagen no es más que una huella reproductiva y debilitada de la presencia existente de la cosa sensiblemente captada<sup>455</sup>, y en contrario tenemos a la imagen de cosas ausentes que se hacen presente a través de retratos, sueños o ficciones literarias, que se convierten en medios por los cuales la conciencia intenta producir cualidades que siempre serán inexistentes en el objeto<sup>456</sup>.

---

<sup>454</sup> Cf. Ricoeur, P., IDA, p. 199.

<sup>455</sup> Cf. Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Trad. Vicente Sanfélix y Carmen Ors, Istmo, Madrid, 2004. Título original: *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748). Se puede leer al respecto: «Todo el mundo estará dispuesto a conceder fácilmente que hay una considerable diferencia entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor de un calor excesivo o el placer de uno moderado, y sus percepciones cuando después recuerda en su memoria esta sensación, o cuando lo anticipa con su imaginación. Estas últimas facultades pueden imitar o copiar las percepciones de los sentidos, pero nunca pueden alcanzar toda la fuerza y la vivacidad del sentimiento original.» p.53.

<sup>456</sup> Cf. Sartre, J.P., *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, Trad. Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 1964. Título original: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Librairie Gallimard, Paris, 1940. Respecto a la imagen dice: «El objeto en imagen es un irreal. Sin duda que está presente, pero al mismo tiempo está fuera de alcance. No puedo tocarlo, cambiarlo de lugar; o más bien, puedo hacerlo, pero a condición de hacerlo de manera irreal, de renunciar a utilizar mis propias manos, utilizando manos fantasmas que den en esa cara golpes irreales; para actuar con estos objetos irreales me tengo que desdoblarse yo mismo, *me tengo que irrealizar*. Pero por lo demás, ninguno de estos objetos reclama de mí una acción; una conducta» p. 164. Hay que considerar que en 1936, Sartre había publicado otro ensayo sobre este tema, también en la línea fenomenológica husserliana que lleva por

Y en el lugar del sujeto, tenemos imágenes susceptibles de actividad crítica que permiten distinguir lo real de lo imaginario y tenemos imágenes que son susceptibles de tal nivel de creencia y fascinación, que son confundidas con la realidad, tomándose como reales.<sup>457</sup> Estas serían las raíces de comprensión que explican en definitiva el descrédito de la imaginación, porque al fin y al cabo, esta capacidad no haría otra cosa que deformar y alejarse de la realidad a través de sus formas ideológicas y utópicas.

Para superar estos escollos y descréditos de la imaginación, Ricoeur parte de una tesis que es esencial en su teoría. Se trata de ubicar al pensamiento en general y al pensamiento sociopolítico en particular, dentro de una manera diferente de comprender la relación de dicho pensamiento con la realidad social y la *praxis* concreta. Se trata de un nivel fundacional que nuestro filósofo expresa del siguiente modo:

«Si la realidad social no tuviera ya una dimensión simbólica, y por lo tanto, si la ideología, en un sentido menos polémico o menos negativamente evaluativo, no fuera constitutiva de la existencia social sino que fuera meramente deformadora y disimuladora, el proceso de deformación no podría iniciarse. El proceso de deformación está injertado en una función simbólica. Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse. Si no fuera simbólica desde el comienzo, no podría ser deformada. La posibilidad de deformación es una posibilidad abierta únicamente por esta función»<sup>458</sup>

La realidad social entonces es un entramado simbólico originario. Toda posibilidad de hablar si quiera sobre un aspecto de la vida social exige movernos en una estructura simbólica, es decir, siempre a través de usos simbólicos, metafóricos, representaciones y significaciones. A este modo simbólico en que se relaciona nuestro pensamiento con la realidad podemos acceder de manera privilegiada a través de nuestra capacidad de imaginar:

«Hablar de nuestra relación con el mundo exige una estructura simbólica. De ahí que mi principal argumento sea afirmar que si no tenemos desde el comienzo una estructura simbólica en nuestra existencia, nada puede ser deformado. [...] No estamos muy lejos de una inversión completa de nuestro enfoque del problema de lo imaginario. No podríamos comprender que haya imágenes deformadas si no hubiera primero una estructura imaginaria primaria de nuestro estar en el mundo, estructura que está en la base de todas las

---

el título, *L'imagination*. La traducción al castellano de este ensayo es Sartre, J.P., *La imaginación*, Trad. Carmen Dragonetti, Edhasa, Barcelona, 1979.

<sup>457</sup> Cf. Ricoeur, P., IDA, pp.199-200.

<sup>458</sup> Ricoeur, P., IU, p. 53.

deformaciones. Lo imaginario se manifiesta no sólo en las formas deformadas de la existencia porque lo imaginario ya está presente en la relación que está deformada. Lo imaginario es constitutivo de nuestra relación con el mundo.»<sup>459</sup>

Esto significa que si toda condición de existencia social requiere ser representada de una u otra manera, la imaginación mediatiza ineludiblemente para dejar su vestigio ya sea en el campo de las motivaciones, en nuestro sistema de imágenes respecto a la realidad social que nos une (o des-une) y más profundamente en nuestra representación del mundo, que no puede ser de otra manera, sino primaria y únicamente representado. «Las llamadas causas reales nunca se manifiestan como tales en la existencia humana sino que siempre lo hacen en un modo simbólico»<sup>460</sup>, como nos dice Ricoeur.

Esta perspectiva ricoueriana nos permite arribar a dos conclusiones previas y entrecruzadas. La primera conclusión es que el principio que sólo la razón clara y distinta debe funcionar en un rol político, es en sí misma una desarrollo metafórico de un modo específico de interpretar la realidad social, pues el lenguaje que expresa dicha racionalidad que podríamos llamar “estratégica” está instalado, quiéralo o no, en una simbólica determinada. Y la segunda conclusión es que si se quiere ampliar dicha simbólica que intenta ser racionalmente pura y exacta, también necesitaría el recurso de la imaginación para la reafirmación y continuidad de su propio postulado.

Bajo esta comprensión del mundo y lo social comprendida como una realidad primariamente simbólica, es posible para Ricoeur sostener su segunda tesis fundamental respecto a la imaginación: que no existe acción sin la imaginación o dicho de otro modo, que la imaginación media entre el pensamiento y la acción. Veamos como desarrolla Ricoeur esta tesis.

Para nuestro filósofo la imaginación dentro de la semántica en la esfera lingüística del discurso metafórico posee un rol que el denomina de resonancia (siguiendo la expresión de Gaston Bachelard)<sup>461</sup>, es decir, la imaginación es el medio por el cual un predicado adquiere una nueva pertinencia significativa. Gracias a un movimiento de semejanza desde un predicado en ruinas, emerge un nuevo predicado, súbitamente

---

<sup>459</sup> Ibid. p.178.

<sup>460</sup> Ibid. p.179. La misma idea se puede rastrear especialmente en la conferencia 15 de IU, en las páginas 275-285, cuando Ricoeur dedica su estudio a Clifford Geertz, con quien dice estar sorprendido por la coincidencia en sus pensamientos. (Cf. IU, p.53.)

<sup>461</sup> Cf. IDA p. 201.

emergido por una intuición activa<sup>462</sup>. Es lo que sucede en el caso paradigmático del discurso poético y que podemos sopesar en una expresión como esta: «El viento es un caballo: óyelo cómo corre por el mar, por el cielo.»<sup>463</sup>. La asociación de predicados no aparece como mera fusión de átomos mentales dispares, sino como una nueva construcción significativa pues «imaginar es en primer lugar reestructurar campos semánticos».<sup>464</sup> Esta resonancia que la imaginación permite trae consigo una característica añadida: otorga una nota suspensiva. Es decir, neutraliza la realidad desplazando el nuevo significado a una realidad ficticia. La imaginación nos faculta para entrar en «un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso con respecto al mundo de la percepción o de la acción»<sup>465</sup>.

Ahora bien, lo que interesa a nuestro filósofo es saber si se puede trasladar esta resonancia y neutralización de la imaginación desde la esfera lingüística a la esfera de la *praxis*. Es decir, si es posible que la innovación semántica que inicialmente concurre en los límites de una enunciación metafórica, posea una fuerza referencial *ad extra* para ser reconocida en las acciones humanas. Un primer inconveniente es responder a la pregunta ¿Cómo la resonancia y la neutralización pueden tener sentido en una realidad efectiva?.

Postula Ricoeur que la realidad no sólo posee una referencia inmediata gracias a la percepción sensible. La realidad también posee una referencia mediata o como él denomina una fuerza referencial de “segundo grado”<sup>466</sup>. Ricoeur entiende que el lenguaje poético no sólo desdobra el proceso metafórico, sino la referencia misma. Eso quiere decir que en la emergencia de nuevas significaciones predicativas se manifiesta nuestra pertenencia al mundo de la vida, en el que se expresa el contacto de nuestro ser con otros seres y con el ser, más allá de los condicionantes que podríamos llamar materiales-reales. Este aspecto es crucial para la imaginación, pues gracias a la ficción, el pensamiento puede dirigirse a ningún lugar respecto a la realidad, pero al mismo tiempo desde ese no lugar respecto de lo real puede volver a redirigirse a la realidad. Es un nuevo efecto de

---

<sup>462</sup> En otro lugar, expresa Ricoeur: «La imaginación es la percepción, la intuición repentina de una nueva pertinencia predicativa, específicamente una pertinencia dentro de la impertinencia. Se podría hablar aquí de una *asimilación predicativa*, para subrayar la palabra “asimilación” por un lado, que no es una cuestión de una semejanza pasivamente registrada sino de una operación activa, coextensiva con el “*acercamiento*” ejecutado por la declaración metafórica y, por otro lado, subrayar con la palabra “predicativa” que todo el peso de la operación se basa en la cópula de la declaración metafórica: X es - como Y.» Ricoeur, P., “The function of fiction in shaping reality”, en *Man and World*, Volumen 12, Número 2, Junio 1979, p.131. La traducción es nuestra y las cursivas pertenecen al texto.

<sup>463</sup> Neruda, P., “El viento en la isla”, en *Los Versos del Capitán*, S.XXI, Madrid, 2002.

<sup>464</sup> Ricoeur, P., IDA, p. 202.

<sup>465</sup> Cf. Ibid. p.203.

<sup>466</sup> Cf. Ibid. p.204.

referencia en el que la ficción imaginaria puede redescubrir la realidad. Entonces es cuando la imaginación en la ficción cobra un sentido heurístico, pues es capaz de abrir nuevas dimensiones de realidad.<sup>467</sup> Cualquier transición del poder de la imaginación a la práctica tiene como modelo este principio fundamental: la imaginación y la ficción redescubren la realidad y por tanto, también redescubren las acciones humanas y las acciones políticas. Bajo esta comprensión, la ficción mediante su fuerza heurística se despliega en los proyectos políticos, en el plano de las motivaciones para la acción política e incluso en el plano del poder hacer mismo. Pues la imaginación tiene un rol anticipatorio en el juego con los eventuales cursos de acción y con los posibles medios prácticos que harán concreto lo ficcionado:

«[...] en lo imaginario ensayo mi poder de hacer, tomo la medida del *yo puedo*. Sólo me imputo a mí mismo mi propio poder, en tanto soy el agente de mi propia acción, al describirla con los rasgos de variaciones imaginativas sobre el tema del *yo podría*, incluso del *yo hubiera podido de otra manera, si hubiera querido*.»<sup>468</sup>

Se da un proceso completo donde la imaginación está siempre funcionando, primero en el esquema de los proyectos que se proponen, pasando por la figuralidad de los deseos que poseen de suyo horizontes ilimitados, hasta las variaciones imaginativas del “yo puedo” que acorta los horizontes deseados dentro de las condiciones concretas y viables, a partir de una evaluación que permite escoger la mejor estrategia. La imaginación se reconoce así como una función general dentro de las posibilidades prácticas para la reconfiguración de la realidad en general y la realidad política en particular, articulando una capacidad que es ante todo productiva. Vemos así que la imaginación dentro de este campo procesal otorga un carácter extremadamente dinámico a la realidad política, impidiendo los prejuicios conformistas del “no podemos hacer más” o “ya es así, no se puede cambiar”.

Ahora que queda visto como la acción política es posible gracias al juego anticipatorio de la imaginación como capacidad que permite describir la realidad, queda trasladar esta capacidad al ámbito intersubjetivo como lugar por excelencia de la acción política. La pregunta que nos guía ahora es: ¿Cómo funciona la imaginación en el campo social-político?.

---

<sup>467</sup> Cf. Ibid.

<sup>468</sup> Ibid. 207.

## 8.5.- La imaginación dentro del imaginario social: la ideología y la utopía en la acción política

El punto de partida para que Ricoeur pueda referirse al imaginario social, es el mismo que anotamos antes: la condición imaginativa de la realidad social. Subyace su comprensión que la cultura se constituye como tal a partir de un marco conceptual que es en primera instancia simbólico<sup>469</sup>, y desde allí puede afirmar que lo imaginario es relevante para la relación con el mundo en general y para constituir el imaginario social en particular:

«Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni como la vida real pueda producir ilusiones; éstos serían hechos simplemente místicos e incomprensibles.»<sup>470</sup>

Desde la estructura simbólica subyacente la historia cobra sentido, pues los símbolos que alcanzan un estadio común manifiestan el carácter intersubjetivo de la realidad social. Utilizando la teoría husserliana de la intersubjetividad, Ricoeur expresa que existe una idea de historia compartida, porque el campo temporal de cada quien está ligado al campo temporal de otro mediante una relación que se ha denominado de acoplamiento (*Paarung*) y que permite distinguir que cada quien no sólo posee contemporáneos sino también predecesores y sucesores<sup>471</sup>. Mediante la elevación de la categoría del *yo pienso* kantiano a un principio superior se produce el acoplamiento por analogía, permitiendo, entre otras cosas, la transmisión de las tradiciones:

«Es el principio trascendental según el cual el otro es un yo semejante a mí, un yo *como yo*. La analogía procede aquí por transferencia directa del significado *yo*. Como yo, mis contemporáneos, mis predecesores y mis sucesores *pueden* decir “yo”. Es de esta manera que estoy históricamente vinculado a los demás.»<sup>472</sup>

En esta analogía la imaginación posee un lugar primordial, pues llegar a decir que alguien piensa como yo, vive como yo, siente como yo, requiere imaginar y producir lo

---

<sup>469</sup> Cf. Ricoeur, P., IU, p. 276.

<sup>470</sup> Ibid, p. 51.

<sup>471</sup> Cf. Ricoeur, P., IDA, p. 208-209.

<sup>472</sup> Ibid.

que yo mismo pensaría y experimentaría si estuviese en el lugar de otro:

«La tarea de esta imaginación productiva es, en particular, mantener viva las relaciones de todo tipo que constituyen el vínculo histórico y, entre ellas, las instituciones que objetivan el vínculo social y transforman incansablemente el *nosotros* en *ellos* [...]»<sup>473</sup>

Sólo quedamos afectados por la historia como una verdadera *experiencia* histórica cuando la imaginación permite ampliar nuestra capacidad de ser afectados socialmente por los acontecimientos del pasado, del presente y como no, también los que han de venir en el futuro. Como expresa Ricoeur esta afectación imaginativa e histórica, alcanza su objetividad a través de lo que aquí denominamos institucionalidad política. El estado, a través de sus estructuras democráticas, representa el sentido de comunidad histórica de los ciudadanos, resguardando y transmitiendo los símbolos y los relatos para el mantenimiento de la memoria histórica colectiva. En esta línea Nussbaum<sup>474</sup> piensa que las democracias liberales se constituyen en sociedades decentes (dignas) y aspiracionales, en el sentido que si bien no son perfectas buscan materializar ideales normativos como la justicia, la igualdad y la libertad. Para la autora todas las sociedades están llenas de emociones que tienen por objeto la nación, la geografía, la identidad cultural, las instituciones políticas, etc. Entonces se pregunta ¿Pueden las emociones políticas cumplir un rol en la motivación entre los ciudadanos para sostener la estabilidad, el compromiso y la unidad para la consecución de los ideales normativos de las naciones? La tarea que se propone Nussbaum es buscar en las emociones políticas el medio para combatir el “mal radical” descrito por Kant y que consiste en el hecho que los seres humanos poseen la tendencia intrínseca de autoprotgerse, denigrando y subordinando a otras personas para sus propios fines. Analizando las concepciones políticas de J.S.Mill y John Rawls, entre otros, propone que para hacer frente a la naturaleza humana estigmatizadora y excluyente se necesita recurrir a las posibilidades que otorgan los símbolos, las conmemoraciones históricas, la poesía, las narraciones o la música. A su juicio los símbolos poseen un papel motivador para el compromiso que los ciudadanos dirigirán a las instituciones que manifiestan justicia. Se trata de invocaciones emocionales que encauzan nuestras mentes hacia los principios generales normativos, sin ser impuestos y por tanto, sin convertirse en un fomento antiliberal.

---

<sup>473</sup> Ibid. p. 210.

<sup>474</sup> Cf. Nussbaum, M., *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Trad. Albino Santos, Paidós, Madrid, 2014.



La institucionalidad por esta vía adquiere así una responsabilidad fuerte en la cohesión imaginativa del yo como otro. Si bien este esquema trascendental puede resultar bastante abstracto, tanto que se oculta a la experiencia misma, es posible recurrir a las prácticas imaginativas que materializan, por decirlo de algún modo, la constitución del vínculo imaginativo-analógico entre el yo y el otro como semejante. Dichas prácticas políticas se conocen como ideología y utopía. Aunque se ha destacado la más de las veces su sentido patológico y antagónico entre ellas, propone Ricoeur analizarlas en profundidad para poder reconocer su sentido complementario y positivo, poniendo en relación dos fenómenos fundamentales y decisivos en la manera como nos situamos en la historia. Nuestro filósofo llama a su análisis de la ideología y la utopía, un “análisis regresivo de significación”<sup>475</sup>, pues es una fenomenología genética que sigue la óptica de Husserl desarrollada en sus *Meditaciones Cartesianas*, para llegar a las significaciones más profundas y fundamentales, haciendo de los conceptos descritos, conceptos más honestos.

### 8.5.1.- Ideología

La crítica hacia la ideología que ha persistido en el tiempo es la realizada por el joven Marx en sus obras tempranas, en especial, en el escrito que compartió con Engels: *La ideología alemana* (1845-1846). Según Ricoeur, Marx marcó un concepto de ideología que fundó un paradigma dominante en occidente respecto a su comprensión como concepto. Caracterizando “lo real”, Marx define a la ideología como “lo no real”. Es decir, la ideología no es real porque se opone a la *praxis*, entendida como todo aquello que constituyen las condiciones materiales, único requisito desde el cual se puede hablar en propiedad de individuos. Individuos reales y condiciones materiales van unidos intrínsecamente y cualquier forma de abstracción en idea es una deformación patológica de la realidad, como una conciencia invertida que produce imágenes invertidas deformando la realidad:

«[...] *La ideología alemana* es marxista en el sentido de que coloca en el primer plano una base material de entidades anónimas en lugar de las representaciones y fantasías idealistas que giraban alrededor de la conciencia. Ahora la conciencia se considera como algo que está completamente en el campo de la ideología; en la base material real como tal no existe

---

<sup>475</sup> Cf. Ricoeur, IU, p. 326.

ninguna implicación de la conciencia.»<sup>476</sup>

La consecuencia que se deriva de esta antinomia es que Marx, y en oposición a la perspectiva hegeliana, desarrolla un concepto de vida real a partir de cómo los individuos la materializan. Marx se opone por ende a la historia comprendida en clave hegeliana como acciones de los grandes caudillos, militares u hombres de estado como encarnaciones superlativas de un Espíritu objetivo. Piensa más bien, que la historia se desarrolla a través del avance en la actividad racional, libre e individual de los hombres en términos de la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades básicas como una producción de la vida material misma<sup>477</sup>. En consecuencia la humanidad no es una conciencia, sino ante todo, la humanidad se constituye en individuos reales. Ricoeur insiste en la importancia de esta distinción, porque a su juicio, la oposición ideología y realidad es la discusión filosófica marxista primera, y por tanto, es diferente a la discusión de las corrientes marxistas posteriores, como la de Althusser por ejemplo, que destacaron más la oposición de la ideología y la ciencia.<sup>478</sup>

Desde Marx la ideología adquiere su más fuerte sentido patológico, pues se le reduce a un proceso de distorsión y disimulo sobre la base de la imaginación colectiva a partir del cual se oculta el desarrollo de la historia y más aún, nos ocultamos nosotros mismos. La ideología así entendida es asimilada como una ilusión que permite proteger el estatuto social y conservar los privilegios de algunos en detrimento de otros.

Sin negar el carácter deformador de la ideología argumentado por Marx, Ricoeur se propone ir un poco más lejos. A su juicio, Marx tiene razón al destacar la distorsión que la ideología puede permitir, pero piensa que no se ha dicho todo al respecto. Es necesario, situar al concepto de ideología en una función más fundamental y sobre todo, mayormente constitutiva de la vida social y política:

«¿Por qué no es posible atenerse a este primer concepto de ideología? La metáfora de la inversión oculta a su vez una laguna grave de la explicación. Si se admite que la vida real - la *praxis*- precede de derecho y de hecho a la conciencia y sus representaciones, no se comprende cómo la vida real puede producir una imagen de sí misma y, con más razón, una

---

<sup>476</sup> Ibid. p. 110.

<sup>477</sup> Cf. Marx, K., Engels, F., *La ideología alemana. Feuerbach, contraposición entre la concepción materialista y la idealista*, Trad. Wenceslao Roces, Educació. Materials de Filosofia, Universidad de Valencia, España, 1991, p. 41 y ss.

<sup>478</sup> Cf. Ricoeur, P., IU, p. 49. Ricoeur dedica las conferencias 7, 8 y 9 a discutir las perspectivas de Althusser, pp. 141-176. Ver también Ricoeur, P., “Ciencia e ideología”, en *Del texto a la acción*, op. cit.

imagen invertida. Sólo se puede comprender esto si se percibe en la estructura misma de la acción una mediación simbólica que puede ser perversa.»<sup>479</sup>

Esto quiere decir que la acción social está llena de lo imaginario antes que se pueda expresar una deformación representativa, pues afirma nuestro filósofo: «Todas las figuras de incongruencia deben ser parte de nuestra pertenencia a la sociedad. Creo que esto es cierto hasta el punto de que la imaginación social es parte *constitutiva* de la realidad social»<sup>480</sup>. De modo que la representación patológica de la realidad social es secundaria, porque la realidad social es siempre primariamente una representación en símbolos. La imaginación es coextensiva al proceso de la *praxis*. Desde este lugar se abre un nivel originario en el que la ideología pierde su sentido falsificador, pues ninguna sociedad funciona sin normas y reglas simbólicas que son la fuente desde la cuál bebe la retórica de todo discurso público y político. Como expresa Ricoeur:

«Sin duda, no se puede concebir una sociedad que no se proyecte y no se dé una representación de sí misma sin recurrir a esta retórica del discurso público, a estas figuras y tropos. No hay en ello ninguna debilidad y menos aún un vicio, sino un funcionamiento normal del discurso mezclado con la acción, con esta acción que Marx llamaba la *praxis*.»<sup>481</sup>

Ricoeur expresa coincidir con Clifford Geertz<sup>482</sup>, al cuestionar que la filosofía marxista no prestó atención a cómo opera la ideología, pasando por alto las razones profundas por las que una determinada realidad social, cualquiera sea ella, se transforma en una idea deformada. Tanto para Ricoeur como para Geertz, esta transformación se da por el proceso autónomo de la formulación simbólica de la acción social.

Se abren desde este proceso simbólico profundo, dos niveles más altos que el mero sentido patológico de la ideología. Un segundo nivel es el que se denomina “legitimación”. Siguiendo términos weberianos toda sociedad que se organiza social y políticamente distinguirá entre gobernantes y gobernados. Esta relación ineludible marca una distancia que será siempre asimétrica, pues a unos les corresponderá ejercer un poder y a los otros obedecer mediante determinadas estructuras formales. Por esta misma

---

<sup>479</sup> Ricoeur, P., “Ideología, Utopía y Política”, en *Del texto a la acción*, op.cit., p. 352. En adelante IUP.

<sup>480</sup> Ricoeur, P., IU, p. 47. La cursiva pertenece al texto.

<sup>481</sup> Del texto a la acción. p. 353.

<sup>482</sup> Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 171-202. Esta obra fue publicada originalmente con el título: *The Interpretation of Cultures*, Basci Books, inc., Nueva York, 1973. Ricoeur estudia a Geertz en su conferencia 15 en IU, pp. 275-285.

relación de asimetría, la autoridad requiere más legitimidad de la que los ciudadanos están dispuestos a ofrecer. Hay allí un vacío de creencia que posee cualquier sistema político y que de algún modo se debe llenar. Es aquí cuando la ideología entra en juego a través de determinados usos retóricos en el discurso político y que se refrendan en acciones concretas que adquirirán pronto un carácter simbólico, aportando la legitimación y llenando la brecha de creencia que posee cualquier tipo de autoridad (sea democrática o no) en su ejercicio de poder político<sup>483</sup>.

En el sistema de autoridad a la que nos hemos referido, se descubre, según Ricoeur un tercer nivel y el más alto dentro del fenómeno de la ideología: la “integración social”. Las posibilidades que una sociedad se integre como un todo político se resuelven en la identificación y adhesión que los ciudadanos sientan por un cierto marco simbólico determinado por las conmemoraciones, los relatos fundacionales o las narraciones de cosmovisiones compartidas. Esta integración a partir de la ideología posee un lugar que no sólo es espacial, sino también temporal. La historia, el recuerdo de los padres fundadores o los hechos pasados de un grupo es extremadamente importante, pues son hechos que se transmiten como tradición a partir de un proceso que siempre es ideológico, actuando en positivo como una estructura integradora<sup>484</sup>. Aquí la función de la ideología será «difundir la convicción de que esos acontecimientos fundadores son constitutivos de la memoria social, y a través de ella, de la identidad misma de la comunidad.»<sup>485</sup> El acto fundador por este medio se revive, se reactualiza mediante interpretaciones que lo remodelan en la conciencia colectiva. Todo grupo social mantiene una consistencia gracias a esta imagen estable que imagina y se da para sí, expresando un nivel más profundo del fenómeno ideológico.

Cabe destacar por último, la relación de interdependencia de estos tres niveles y que por supuesto puede convertirse en una retroalimentación negativa. Un proceso integrador conmemorativo puede pasar fácilmente al proceso de legitimación de la autoridad y mediante una clave interpretativa interesada y parcial, adquirir una forma artificial y débil, convirtiéndose a la postre en un elemento que justifique un código universal de interpretación de los acontecimientos del mundo, deformando la realidad. De allí se deriva de nuevo la tarea ética de la institucionalidad política para ser cuidadosa en la preservación de la función integradora de la memoria colectiva, para no perder el

---

<sup>483</sup> Ricoeur, P., IU, pp. 228-230.

<sup>484</sup> Ricoeur, P., IU, p.281.

<sup>485</sup> Ricoeur, P., IUP, p.354.

papel esencialmente positivo y constructivo de la ideología.

### 8.5.2.- Utopía

Como dijimos la utopía y la ideología son un género de la imaginación ya que sus funciones expresan una estructura similar, sin embargo, tenemos que reconocer que estamos ante fenómenos diferentes. Una diferencia por ejemplo, es que la utopía es un género declarado por sus autores (muestra de ello es el acuño reconocido de la palabra utopía por parte de Tomás Moro en el año 1516), mientras que para la ideología no existe relación de autoría, pues nadie se adjudica ser propugnador de un determinado contenido ideológico.

Como se sabe, la palabra utopía en su significado etimológico, hace referencia a un “no lugar” o a “ningún lugar”. Desde ese significado la utopía adquiere *ipso facto* un sentido patológico, pues refiere la más de las veces a la evasión y la huida que ofrece respecto a la realidad contingente. De hecho, la misma crítica que se hace desde el pensamiento marxista a la ideología se aplica a la utopía, pues aquello que es utópico se aleja de la realidad en la medida que hace desvanecer lo real en beneficio de un perfeccionismo extremo, en la frontera de lo que es irrealizable.

Para llegar a su propuesta de lectura del fenómeno de la utopía, Ricoeur se esmera en desentrañar su función a partir del trabajo de Karl Mannheim: *Ideología y utopía*.<sup>486</sup> La contribución de Mannheim, según Ricoeur, se pueden sintetizar en tres aspectos: su intento por suministrar un concepto, guiar la distinción entre diferentes formas de utopía, y expresar el carácter irreductible de esta tipología. En este desarrollo Mannheim se esfuerza por disponer de argumentos para afirmar su idea principal: la utopía posee un proceso de declinación y progresiva desaparición por la incongruencia que ella expresa respecto a la realidad. Esta desaparición se explicaría sociológicamente porque las personas se ajustan cada vez más a la realidad tal como ella es. Sin embargo, para Ricoeur

---

<sup>486</sup> Ricoeur dice ser deudor de Karl Mannheim, por ser unos de los primeros autores en relacionar ideología y utopía, facilitando con ello instrumentos sociológicos claves para resolver las dificultades en el vínculo de ambos conceptos. Aunque también expresa poseer diferencias con Mannheim respecto a cuatro elementos: su método, la oposición que hace entre sociología e historia, la construcción de su tipología de la utopía y la caracterización de las utopías frente a la utopía.. Cf. Ricoeur, P., IU, p. 291 y 301. El texto al que refiere Ricoeur se puede consultar en Mannheim, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Trad. Eloy Terrón, Aguilar, Madrid, 1973. Esta versión en castellano es la traducción que se hace desde la versión inglesa denominada *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge*, revisada por Mannheim, quien se encontraba por ese tiempo en Londres huyendo del régimen de Hitler y se publica en 1936.

la utopía expresa, en su sentido más profundo, una fuerza imaginativa transformadora. Las ficciones resultan interesantes, no porque son meros sueños lejanos a la realidad, sino porque pueden dar forma a una nueva realidad al permitir redescubrir la vida.<sup>487</sup> En este sentido la utopía expresa todas las potencialidades que un grupo social determinado posee para pensar de otros modos el orden social establecido. Si bien la utopía puede variar en su contenido, y expresar, por ejemplo en el plano político, posturas tan dispares como la anarquía por un lado o la de un orden social coercitivo por otro, lo esencial del fenómeno y aquello que lo hace unitario es su función de visualizar formas de sociedad alternativas. En este sentido la utopía exige justificar, cambiar lo que haya que cambiar y democratizar las diferentes perspectivas que se incuban en el seno de las complejidades sociales. Por esta razón para Ricoeur la utopía guarda un sentido positivo dentro de sí, pues permite abrir campos gracias a la capacidad que posee de concebir lugares vacíos e inexistentes desde los cuales se puede volver la mirada a la realidad que es y que somos:

«Este desarrollo de nuevas perspectivas posibles define la función más importante de la utopía. ¿No podemos decir entonces que la imaginación misma - por obra de su función utópica- tiene un papel *constitutivo* en cuanto a ayudarnos a *repensar* la naturaleza de la vida social? ¿No es la utopía el modo en que repensamos radicalmente lo que sea la familia, lo que sea el consumo, lo que sea la autoridad, lo que sea la religión, etc.? ¿No representa la fantasía de otra sociedad posible, exteriorizada en “ningún lugar” uno de los más formidables repudios de lo que es?»<sup>488</sup>

La utopía se convierte así en la contrapartida de la ideología pues ella, como hemos visto, cierra el pasado conservando los hechos fundacionales y conmemorativos, mientras que la utopía abre el futuro al poner en entredicho lo presente, cuestionando lo que ya está dado. Mientras la ideología es el medio por el cual la autoridad se legitima, la utopía es el medio por el cual la autoridad se deslegitima al permitir que entren en juego las variaciones imaginativas respecto del poder político. Cuando la ideología en su nivel más alto integra, la utopía en su nivel más alto origina la subversión pues permite representar reivindicaciones de realización que se acumulan en la imaginación como expectativas para inaugurar etapas políticas y cambios sustantivos<sup>489</sup>:

---

<sup>487</sup> Cf Ricoeur, P., IU, p. 324.

<sup>488</sup> Ricoeur, P., IU, p.58. La cursiva pertenece al texto.

<sup>489</sup> Cf. Torreblanca, J.I., *Asaltar los cielos. Podemos o la política después de la crisis*, Debate, Barcelona, 2015.

«Imaginar el no lugar es mantener abierto el campo de lo posible. O, para conservar la terminología que hemos adoptado en nuestra meditación acerca del sentido de la historia, la utopía es lo que impide al horizonte de expectativa fusionarse con el campo de la experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición.»<sup>490</sup>

Al ubicarse en un punto intermedio entre la esperanza y la tradición, la subversión utópica no es compatible con la violencia, pues la utopía es una representación imaginativa que es capaz de convencer por sí misma por medio de la razón, pero también por medio del sentimiento. La utopía posee estructuras de razón en la medida que su poder se traslada a los ciudadanos intelectuales y ciudadanos de ciencia, tal como lo descubre Ricoeur en la perspectiva de Saint-Simon<sup>491</sup>. Es la racionalidad ilustrada que al mismo tiempo es utópica, pues la razón (*homo sapiens*) es portadora radical de la protesta sobre el *statu quo*, que se materializa por medio de la colaboración de ciudadanos industriales en el sentido de laboriosos (*homo faber*). Pero también la utopía sigue estructuras emotivas tal como lo expresa Fourier<sup>492</sup>. La utopía se mueve en la línea de la motivación, y esa fuerza la aporta la imaginación vía ciudadanos artísticos, pues como lo demuestra la reflexión desde Hobbes hasta Hume, el orden social está construido más sobre determinadas pasiones compartidas que sobre las ideas. En este sentido la propuesta de Fourier es interesante desde el punto de vista político, pues reflexiona en torno a determinadas pasiones que dice, rigen la vida social. Entre ellas la pasión de alternar, como necesidad emotiva de variar, sea en las ocupaciones de cada quien, o en las relaciones políticas con los demás, lo que conlleva a la multiplicación de participantes. O la pasión por las riquezas espirituales como apertura de necesidades que no sólo son materiales. O la pasión por las intrigas que se crean mediante inteligencia y astucia para acontecer en hechos, suscitando el interés y creando la tensión que siempre es saludable para la actividad política democrática.

## 8.6.- Imaginación y acción política

La imaginación cobra su relevancia en la actividad política en la medida que descubrimos la estructura simbólica de la realidad social. La imaginación se mueve forzosamente dentro de todo hecho social porque las relaciones intersubjetivas siempre

---

<sup>490</sup> Ricoeur, P., IUP, p. 359.

<sup>491</sup> Cf. Ricoeur, P., IU, pp.303-316. Conferencia 17.

<sup>492</sup> Cf. Ricoeur, P., IU, pp. 317-328. Conferencia 18.

poseen una significación que las trasciende, más allá de determinadas medidas cuantitativas o estadísticas que son los recurrentes medios de abordaje burocrático del hecho social y político. El imaginario social tiene de este modo una primacía que podríamos denominar óptica en el sentido que lo imaginario es la raíz de ser de un nosotros.

Por esta razón, el esfuerzo filosófico que Paul Ricoeur hace para trasladar la capacidad de imaginar desde los límites literarios a la actividad de la *praxis* no es en vano. De este traslado surge la actividad de los fenómenos imaginativos de la ideología y la utopía, que aunque la más de las veces se destaque su componente patológico, requieren un tratamiento de análisis que permita descubrir su sentido positivo y complementario. Mientras la ideología permite la conservación de determinadas tradiciones integradoras de lo social en un sentido reproductor, la utopía abre nuevos horizontes de realización política en un sentido productor. El entrecruzamiento de estos fenómenos en la actividad política se basa en una tensión permanente entre la función integradora de la ideología y la función de subversión de la utopía. Incluso si tomáramos en cuenta sus respectivas patologías, el complemento de ambos fenómenos se convertiría en un beneficio. La proyección desde otro lugar como un no lugar permite impugnar la tendencia petrificante de la ideología, y a su vez, el carácter integrador de la ideología permite curar la enajenación de la utopía, otorgando una identidad más estable a la comunidad histórica. En esta óptica la tradición y la renovación adquieren una lógica dialéctica permanente. Soñar nuevas formas de estructura política requiere haber conquistado interpretaciones nuevas de las tradiciones desde las que se procede. Y la identidad común reclama conciencias políticas que permitan verse a sí mismas desde un no lugar, para movilizar estructuras sociales siempre perfectibles.

Evidentemente la mediación simbólica desde la que se constituye la sociedad puede ser un arma de doble filo. La deformación y la evasión pueden constituir un daño a las estructuras políticas democráticas. La imaginación es como una energía nuclear, pues a partir de ella es factible desarrollar una bomba destructiva o desarrollar energía alternativa. La diferencia será determinada por el uso que se quiera dar según las intenciones de sus propietarios. En este sentido, las consecuencias que se pueden extraer del entramado simbólico del imaginario social pueden ser varias.

En primer lugar, las instituciones políticas encarnan y se hacen responsables de los símbolos y relatos que constituyen la cohesión social. Emerge desde aquí un deber ético ineludible que requiere expresión permanente de compromiso por parte de los



agentes políticos. Ya sea en la conservación de la memoria histórica de la comunidad, en la transmisión de los valores políticos que sustentan la integración o en la transformación de la realidad que siempre será perfectible. La coherencia política es para ello una clave fundamental. Por ejemplo, una comunidad política que desea elevar un sentido de solidaridad como signo de una identidad colectiva, requiere un sistema fiscal que en concreto posea un sistema recaudador y distributivo que manifieste una compasión equilibrada y apropiadamente justa hacia los ciudadanos. En este sentido el nivel de impacto que la comunidad política acusa respecto al desenvolvimiento ético de sus representantes es muy alto. Basta por ejemplo, atenerse a los efectos negativos en la confianza y la legitimidad política como consecuencias de las acciones corruptas.

Por otro lado, un político preparado requiere conocer la historia de su propio país, estar contactado con la experiencia simbólica de sus contemporáneos, con el medio político inmediato de su entorno y con las tradiciones ideológicas y políticas que lo moldean. No basta que conozca la esfera jurídica, sino también necesita un conocimiento cabal de las relaciones sociales, base de la estructura institucional y medios a través de las cuales ella funciona. Este conocimiento se enriquece con una acción política que se encuentra en medio de los afectados, relacionándose permanentemente con ellos. Es un instrumento vital para recoger las iniciativas de la sociedad y hacerlas viables. Estas acciones permiten conservar el imaginario social, acortando la distancia que toda autoridad posee respecto a los ciudadanos y fortaleciendo la legitimidad de su acción.

Como hemos tratado de mostrar el pensamiento a través de la imaginación no produce cosas como si fuera un acto mágico, pues más bien, permite producir cambios partiendo desde la realidad, pues no se transforma la nada, se requiere partir desde lo dado observándolo desde puntos de vista diferentes. La imaginación en esta perspectiva se anticipa a la realidad, juega con las posibilidades viables para la acción y se convierte en un medio capacitante de cambio<sup>493</sup>.

Así vistas las cosas la imaginación nos permite distinguir entre la rutina de los asuntos de estado y la Política en mayúscula. La rutina de los asuntos de estado se desarrolla en la habitual y necesaria administración política resuelta en la aplicación de la reglamentación jurídica y constitucional existente. Mientras que la Política emerge cuando la acción política tiene que moverse en lugares que no existen, es decir, cuando se tienen que hacer proyectos, decidir e implementar novedades en la estructura

---

<sup>493</sup> Cf. Freire, P., *Pedagogía de la esperanza*, 2º Edición, Siglo XXI, Madrid, 2012.

institucional, promoviendo los consensos. Cuando hay que crear institucionalidad es cuando la imaginación se vuelve un recurso tajante. En la Política con mayúsculas la racionalidad política se concilia con la imaginación tanto en su faceta reproductiva como en su faceta productiva.

## Capítulo 9: Alcances de la razón cordial, entre la norma y el sentir, una ética en situación

La vida cotidiana siempre nos vuelve a hacer patente la travesía de tantas decisiones éticas, que no sólo responden a la clara disposición intelectual del principio o la norma, sino que responden también a un proyecto vital por realizar, en el que se entremezclan nuestra capacidad de racionalizar normas y de movilizar nuestros actos afectivamente.

En medio de esta oposición permanente entre la norma y el sentir, emerge la propuesta de la *Razón Cordial* de la profesora Adela Cortina, que germina bajo una forma de racionalidad práctica que nos permite sopesar decisiones éticas y juicios morales en situación, es decir, aquel espacio en el que requerimos compaginar la regularidad del razonamiento crítico y la irregularidad del acontecimiento humano, propiamente humano.

La hipótesis de este capítulo es que la *razón cordial* es el resultado patente de un camino intelectual que la profesora Cortina ha llevado a cabo desde su *Ética Mínima* (1986), y en especial desde su *Ética sin moral* (1990), trabajos impregnados por la rigurosidad de la crítica discursiva, pero que se despliegan hasta su propuesta de *razón cordial*, que nuestra filósofa reconoce como continuación de la razón discursiva pero que se amplía en una ética cordial.

Esperamos mostrar desde una perspectiva diacrónica, considerando algunos textos fundamentales de la obra de Adela Cortina, que la *razón cordial* es una razón que piensa lo ético y que, por tanto, puede seguir los procedimientos lógico-discursivos sin dificultad. Pero al mismo tiempo, es una razón que siente, que se afecta y motiva para animarnos a vivir éticamente. La razón cordial no ejerce una línea divisoria que exigiría un agente moral dividido, sino que expresa un pensamiento riguroso que busca un acuerdo consigo mismo en todas sus dimensiones. El actuar de una razón cordial es, por ende, una fuente no sólo de certezas, sino también un proyecto en construcción, una contribución a la expectativa de una ética a escala humana, hecha verdadera experiencia.

## 9.1.- Razón para la ética, reflexión crítica para una moral constitutiva

Cuando la religión y los grandes discursos supra terrenales de sentido dejaron de hacer su efecto en el entramado social y político en la época moderna, no desaparecieron los ideales de justicia, imparcialidad, libertad e igualdad. Es cierto que tambaleó el andamiaje que sostenían dichos ideales, y ante esa nueva situación, un buen número de filósofos e intelectuales se aprontaron a buscar un nuevo andamiaje que permitiera justificar la existencia de esos ideales de convivencia social. Este nuevo andamiaje, como sabemos, se construyó a partir de la razón humana, en tanto se erigía en juez imparcial, autolegisladora y fundamentadora de la ética y la moral. La razón se convirtió mediante este proceso, en la piedra fundante del derecho moderno, de la autonomía personal y de todo el orden moral. En esa misma línea los trabajos de Adela Cortina hicieron su aporte, en especial con su *Ética Mínima*, proponiendo desde una perspectiva procedimental y discursiva, una necesaria reconstrucción de la racionalidad práctica desde la base de la autonomía y su carácter esencialmente comunicativo e intersubjetivo<sup>494</sup>.

Sin embargo, lo que está en juego en este proceso de fundamentación para nuestra filósofa no es solamente las estructuras normativas a las que llegar a través de un ejercicio de discursivo de la razón. De trasfondo se deja ver su preocupación por tener en consideración la moral, que salta a escena en su proyecto de fundamentación universal e incondicionada, por medio de la intersubjetividad que reconoce personas, tanto a nivel individual como en conjunto:

«A pesar que esta fundamentación pueda considerarse formal, porque no consiste en una imagen del mundo, sí tiene un contenido: *la necesaria referencia a las personas y a la armonización de los fines que se propone.*»<sup>495</sup>

Pero para no confundir estas dimensiones que se traslapan (fundamentación y moral intersubjetiva) Adela Cortina realiza una distinción metodológica entre ética y moral<sup>496</sup>,

---

<sup>494</sup> Cf. Cortina, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2009, p.209-239

<sup>495</sup> Ibid. p. 150. Las cursivas pertenecen al texto.

<sup>496</sup> A nuestro juicio, esta distinción ya no se comprende a partir de la oposición kantiana entre las categorías noumeno y fenómeno, pues las éticas formalistas y procedimentales en la actualidad no recurren a una separación tan abstracta. Ahora la distinción es más un asunto que se preconiza en pos de la imbricación, más que de la separación. Las palabras exactas que utiliza Cortina a este respecto son: “A mi modo de ver, la doble perspectiva –nouménica y fenoménica- que constituía la clave del idealismo trascendental, se contrae ahora en un mundo de la vida en que las pretensiones de la racionalidad tienen que ser aceptadas o

que es importante tener presente para comprender el camino filosófico práctico que ha llevado a adelante durante tantos años. Nos referimos a la diferencia entre la reflexión ética filosófica y la valoración moral que se genera en el mundo social. Para ambas dimensiones conviene un lenguaje y una reflexión diferente:

«La ética no se genera, pues, primariamente en ese mundo social, en que la moral ostenta sin duda el primado sustancial, sino que se mueve en el nivel del discurso teórico reflexivo y autorreferencial de la filosofía. De ahí que su forma reflexiva y lingüística sea filosófica, no cotidiana ni científica. Lo cual significa, a mi juicio, que es *conceptual y argumentativa*.»<sup>497</sup>

En el concepto se encuentra para nuestra filósofa, la misión de la filosofía en su parte A: aclarar y justificar racionalmente las pretensiones de la verdad, de lo correcto y de lo bueno. Es evidente, que esta opción por el concepto, significa en un primer momento, el precio de distanciarse de la vida, en la que se inserta la moral. Pero al mismo tiempo significa una ganancia, el poder hacer crítica, de liberarse del dogmatismo, y distanciarse de lo dado, para disponerse a la emancipación que la razón espera y busca<sup>498</sup> para la guía del comportamiento:

«[...] aun en plena conciencia de estar escribiendo este libro tras la «revolución» introducida por autores «edificantes», como Wittgenstein, Heidegger o Dewey, sigo pensando que son los pensamientos «fuertes» los que permiten a la filosofía ejercer su tarea, porque nos pertrechan de un *criterio racional para la crítica* y de una *orientación para la acción*.»<sup>499</sup>

Existe, por tanto, en el pensamiento de Cortina un camino que parte desde la fundamentación ética y se dirige a la experiencia moral. Recorrer ese camino involucra distinguir dichos momentos dentro de su proceso de reflexión filosófica. Primero hay que afirmar que nuestra autora realiza su aportación a la filosofía como Ética, en tanto búsqueda de universalidad y la autorreflexividad<sup>500</sup>, dentro su propio estatuto epistemológico teórico-filosófico en tanto conceptual, lógico y discursivo. Sólo desde ese lugar propio argumentativamente ejercido, piensa Cortina que la filosofía puede

---

rechazadas de modo inmanente, pero en el que tales pretensiones trascienden toda forma de vida concreta” *Ética sin moral*, p. 165. Ver también Habermas, “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser «racional»?”, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p.35.

<sup>497</sup> Cortina, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, p.30. En adelante *Ética sin moral*.

<sup>498</sup> Habermas, J., *Ciencia y Técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 2007.

<sup>499</sup> *Ética sin moral*, p.31.

<sup>500</sup> Cf. *Ética sin moral*, p. 40.

comprometerse en el diálogo con otros saberes en el campo de la moral. Es el momento de la colaboración y origen de la parte B de la ética, y que, junto con Apel y frente a Habermas<sup>501</sup>, nuestra filósofa piensa como necesaria e inevitable, pues la ética posconvencional no puede limitarse a fundamentar, sino que, junto a otros saberes, requiere mostrar cómo los principios fundamentados pueden encarnarse en la vida social y personal. En la misma línea que Apel constituye su fundamentación reflexiva “pragmática trascendental” de la ética, para afrontar una respuesta a los dos tipos de desafíos concretos que la ciencia plantea a la razón práctica (desafíos externos si se consideran las consecuencias de la tecnología científica, y desafíos internos, en tanto la ciencia designa un paradigma de racionalidad)<sup>502</sup>, Adela Cortina piensa que únicamente a partir de un aparato crítico constituido desde la capacidad argumentativa, es posible que la filosofía esté en condiciones de tomar en cuenta los avatares de las condiciones concretas y fácticas, para orientar el comportamiento. Se trata de una Ética que es hercúlea, pero al mismo tiempo, es capaz de extender la mano a la realidad.

¿Dónde puede estar el punto de inflexión en el pensamiento de Cortina que le llama a tender puentes entre la parte A y la Parte B de la Ética?

Para conseguir visualizar y proponer un punto en el que pensamos que Adela Cortina visualiza la necesidad de fundamentación en la Ética y al mismo tiempo se compromete con los temas y problemáticas de la moral en situación, necesitamos atender una perspectiva, de cuño zubiriano y que nuestra filósofa expresa del siguiente modo:

«[...] a mi modo de ver, tanto en el nivel protomoral como en el de la moral normativa, hacen nuestros autores afirmaciones de dos órdenes, que es menester distinguir. Por una parte, se nos dice que en la impresión de realidad cosas y realidades humanas se nos actualizan ya de un modo diferente: mientras que las cosas se nos actualizan como «de suyo» reales, la realidad humana se nos actualiza como un «de suyo» que además es «suyo», es decir, como persona. Cualquier juicio de valor y cualquier esbozo racional que olvide esta inicial distinción atentarán contra la realidad y contra un tercer dato que la aprehensión primordial arroja: la religación del hombre a la realidad.»<sup>503</sup>

---

<sup>501</sup> Cortina, A., “Estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica Crítica de las éticas aplicadas”, *Isegoría*, nº 13, 1996, 119-134. Otra versión sobre estas ideas se puede ver en Cortina, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, 2001, p. 161-177.

<sup>502</sup> Cf. Apel, K.O., *La transformación de la filosofía*, Vol.II, Taurus, Madrid, 1985, 342, y ss. Ver también Maliandi, R., “La tarea de fundamentar la ética en Karl-Otto Apel y en la ética convergente”, *Acta Bioethica*, vol 15, n.1, Santiago de Chile, 2009, 21-34.

<sup>503</sup> *Ética sin moral*, p. 61.

Esta radical distinción entre la aprensión de realidad de las cosas y de la realidad humana es lo que posibilita a Adela Cortina afirmar entre otras cosas, que el ser humano, no sólo capta su realidad, sino que está ligado a tal punto con ella que únicamente una inteligencia sentiente, puede hacerse cargo de “la situación” en toda amplitud. De esta ligazón radical y originaria, es de donde emerge su estructura constitutivamente moral o “protomoral”, como prefiere nombrar Cortina<sup>504</sup>, en la que se perfila la necesidad humana de responder moralmente y de apropiarse de su realidad más allá de sus determinaciones naturales. En otras palabras, la naturaleza humana le exige hacerse de una segunda naturaleza, de la que se apropia por medio de su ejercicio libre, racional y sintiente. Por eso se arriesga a decir que la moral tiene un carácter “físico” citando a Zubiri<sup>505</sup>, porque sin una constitución originariamente moral, no pueden ser entendido ni desarrollado nada dentro de aquella moral constitutiva sea para hacerse a sí mismo o sea para pensar sobre bienes, deberes, valores, normas, principios, etc.<sup>506</sup>

Esta pista de interpretación que hace transitar la fundamentación de la ética y al compromiso con la moral, es para nosotros el punto de partida de una búsqueda permanente en el pensamiento de Adela Cortina, a saber, su interés por rehabilitar el sentido originario de la Ética como una manera de hacer, de dirigir el comportamiento para conformarse a una manera de ser y de estar en el mundo que es propia de la realidad humana. En ese sentido una aprehensión de realidad en términos zubirianos, le permite a Cortina tener como horizonte ético y moral, toda la amplitud de la realidad humana en tanto “de suyo” y en tanto “suyo”, es decir, en tanto persona real y concreta. Esto quiere decir entre otras cosas que Cortina posee un piso para su filosofía práctica que no es solamente una idea trascendental y apriorística en sentido kantiano, sino que no pierde de vista que la realidad ofrece una hondura que no se puede obviar ni despreciar en tanto muestra la prevalencia de las personas por sobre las cosas:

---

<sup>504</sup>La expresión “protomoral” es utilizada por Diego Gracia en su libro *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1988, pp. 366 y ss. Mientras que José Luis Aranguren, siguiendo a Xavier Zubiri, prefiere hablar de moral como estructura: “La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un “ideal”, sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas. Ver surgir la moral desde éstas equivaldrá a ver surgir el hombre desde el animal.” Aranguren, J.L., *Ética*, Revista de occidente, Madrid, 1958, pp.47. Adela Cortina, por su parte, se nutre intelectualmente de todos estos importantes filósofos españoles. Cf. Cortina, A., “Una ética estructuralista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren), *Isegoría*, 15, 1997, pp. 93-107.

<sup>505</sup> Cf. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp.344-345.

<sup>506</sup> Cf. *Ética sin moral*, p. 62. Nosotros escuchamos por primera vez, de la misma voz de Adela Cortina en una Conferencia que dio en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, titulada: "Neuroética: ¿moral como estructura y moral como contenido?", con fecha 1 de septiembre de 2010. Ver Aranguren J.L., *Ética*, pp.73-74.

«No podemos ignorar de dónde brotan tales posibilidades (de elegir) e inventar un mundo presidido por un idealista “como si”, porque cualquier construcción racional que, bajo la bandera de un “como si” ficcionista, ignore la diferencia entre la realidad personal y las restantes cosas o dicte normas atentatorias contra la felicidad entendida como autorrealización, como plenitud de forma, es “injusta” con la realidad, y por tanto, fuente engañosa para *justificar* nuestra elección de posibilidades.»<sup>507</sup>

De manera que la ética que nuestra filósofa propone se conforma en la medianía entre lo que podríamos denominar una ética formal y una ética material. Su gran aporte en este sentido a la ética discursiva, en tanto formal y procedimental, es esta consideración de la estructura irremisiblemente moral de la realidad comunicativa del hombre, que lo religa y obliga a encontrar su propia forma de vida en tanto realidad personal y concreta:

«A mi modo de ver, deberían las éticas procedimentales incorporar esta dimensión antropológica de la que carecen y que inyectarían en sus venas –un tanto secas- una buena dosis de savia vital.»<sup>508</sup>

Por ello Cortina afirma la necesidad de hacer recuperar la fuerza que la realidad impone, expresando a continuación una postura conciliadora y mediadora entre el formalismo y la realidad antropológica, única posibilidad para descubrir las huellas que la racionalidad a impreso en la historia:

«[...] es verdad que el carácter noérgico de la realidad, que nos fuerza a valorar, a preferir, a justificar nuestras elecciones, ha quedado desatendido, como también nuestra constitución antropológica con cuanto comporta. Por eso es importante, a mi juicio, continuar el diálogo, ha tiempo iniciado, entre éticas lógicas y antropológicas, por ver si hallamos un tercero que, superando unilateralidades, sea la verdad de ambas.»<sup>509</sup>

Este el punto a nuestro juicio en el que la rigurosidad de nuestra filósofa y su espíritu crítico da un paso fundamental. La tesis que defiende parte de una observación aguda y preclara. Se trata la situación de una ética procedimental y discursiva ha tendido a afirmar la superioridad del Derecho, en tanto vendría a transformarse en la estricta

---

<sup>507</sup> *Ética sin moral*, p.68-69. La cursiva pertenece al texto.

<sup>508</sup> *Ética sin moral*, 73.

<sup>509</sup> *Ética sin moral*, p. 74.



corrección procesal, racional y de pura lógica comunicativa, haciendo desaparecer el querer, el deber y las virtudes. De este modo la ética procedimental, vendría a convertirse en un intelectualismo ético vacío, sin sangre en las venas, como gusta nuestra filósofa expresar. Y la gravedad del asunto en tanto importancia es que el intelectualismo ético, ha redundado finalmente en una disolución del fenómeno moral, otorgando el título a su libro (*Ética sin Moral*).

Para recuperar la fuerza de la moral, en tanto vida de la comunidad (*ethos* vivido), Adela Cortina se afirma en una posición que es reiterativa en su pensar filosófico. Nuestra filósofa piensa que en la actualidad estamos ante un desarrollo filogenético, que nos ha permitido pasar de una moral convencional a una moral postconvencional (en el sentido Kolbergiano<sup>510</sup>). Lo que significa que una ética procedimental no debe temer ya a aquella moralidad que se basaba en un obrar de acuerdo a las normas de la propia comunidad (morales, jurídicas, religiosas, políticas o sociales), sin juicio crítico o sin autonomía. Pues la moral postconvencional pertenece a los integrantes de una comunidad para distinguir *las normas propias* de la comunidad y sus tradiciones, de los *principios éticos* formales que las sustentan, permitiéndoles vislumbrar, en un proceso comunicativo-discursivo, la corrección o incorrección de las primeras.<sup>511</sup> En otras palabras, la moral a un nivel postconvencional asegura que el principio kantiano de la autonomía de la voluntad esté a salvaguardo, pues los individuos son capaces de *disentir*, cuando las normas propias no resultan ser legítimas o *confirmarlas*, cuando son conformes a los principios éticos objetivos. En síntesis, bajo el paraguas de un nivel postconvencional, ya no es necesario quitar el piso de la moral vivida que, por su originareidad, se constituye en el único sustento de una moral y una ética más humana y menos ideal, más concreta y menos abstracta, más en la mano y menos trascendental. Se trata a nuestro juicio, de la oportunidad de Adela Cortina para pensar una ética que se involucra con la mediación del lenguaje y la cultura. Una ética a medio andar entre el reconocimiento de la autonomía kantiana como un movimiento de coincidencia consigo mismo y la acogida, el respeto y la justificación de lo que está dado en tanto historia, al modo de una determinación natural hegeliana que se expresa como lo “real” manifestado en las costumbres, las instituciones y en las diferentes las formas de vida<sup>512</sup>. De modo que la posición de Adela Cortina es *crítica* en tanto no renuncia a desarrollar las pretensiones de validez que configuran la

---

<sup>510</sup> Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992.

<sup>511</sup> Cf. *Ética sin moral*, p. 148

<sup>512</sup> Hegel, G.F., *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968, párrafo 141.

pragmática de los actos del habla con fuerza crítico normativa, pero también es *hermeneuta* en tanto sabe que es necesario e imprescindible hablar desde las tradiciones concretas en las que se injertan los actos comunicativos.<sup>513</sup>

## 9.2.- Una nueva racionalidad práctica: la razón cordial

Es interesante como Antígona<sup>514</sup> sigue enseñándonos en qué consiste un conflicto insoluble, volviéndonos a mostrar la travesía de nuestras decisiones cuando nos trasladamos en el andar de la experiencia. Las normas en tanto principios siguen indicándonos el ejercicio crítico de lo que se debe, mientras que nuestras costumbres enraizadas en lo que somos, nos jalonan como aquella necesidad de ser fieles a nuestra humanidad, a nuestro sentir y a nuestra identidad. ¿Es posible entonces contar con una racionalidad que nos permita conciliar estos extremos? La propuesta de Adela Cortina manifiesta que no sólo es posible, sino es ante todo una necesidad. Para ello necesitamos pensar en una nueva forma de racionalidad que permita conjugar las exigencias procedimentales con el humus moral que nos constituye. Piensa con tal radicalidad esta atención a las nuevas formas que adquiere la realidad moral que piensa que su ética mínima, necesita revisarse:

«como es natural, ya en su factura inicial [ética mínima] tenía grandes *limitaciones* que era – y es– preciso superar. Y, por otra parte, veinte años no pasan en vano, la situación no es la misma, ni en el nivel global ni el local; de donde se sigue que buscar y potenciar ese capital ético requiere *modificar* el marco de sus orígenes. *Superar las limitaciones y modular el marco originario*, teniendo en cuenta la nueva situación en el nivel local y global, es lo que se propone una nueva ética mínima, reformulada, se convierte en *ethica cordis*.»<sup>515</sup>

¿Cuál es la reformulación de la Ética Mínima a la que refiere Cortina? Pensamos que se trata de la ampliación de la ética procedimental y que sostenía desde el principio el constructo de *Ética mínima*. Esta ampliación, a nuestro juicio, no es otra cosa que la incorporación definitiva y explícita del *ethos*, entendido como el carácter que se forja a

---

<sup>513</sup> Cf. *Ética sin moral*, p. 165.

<sup>514</sup> Sófocles, *Antígona*, Versión de Mariano Benavente, Ediciones clásicas, Madrid, 2000. Ver también, Ibañez, Jordi, *Antígona y el duelo: Una reflexión moral sobre la memoria histórica*, Tusquets, Barcelona, 2009.

<sup>515</sup> Cortina, A., *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo, 2007, p. 22. En adelante *Ética de la razón cordial*.

fuerza de experiencia, de predisposiciones, de hábitos, de elecciones. Es decir, todo aquello que constituye el mundo de los valores y la dimensión felicitante de la moral, y no sólo aquello que es tocante a las normas abstractas.<sup>516</sup> Se abre con ello la preocupación de Cortina por lo que está más cercano a las preferencias y a los sentimientos en tanto experiencia empírica. Se trata en definitiva de la complementación de la ética del discurso, con la perspectiva histórica de un ser humano en concreto. Se trata, en palabras de la autora, de una “versión cálida” de la ética del discurso, preocupada no sólo de las dimensiones epistémicas de la acción comunicativa, sino también de las dimensiones cordiales, bases de una auténtica comunicación<sup>517</sup>, que exige una nueva forma de racionalidad.

En este sentido, es consciente Cortina que la experiencia humana, y las narraciones que han absorbido la forma de entender los vínculos demuestran la relevancia de la historia, por ejemplo. Hay valores, estilos de vida que han enseñado mucho sobre los lazos que han pervivido en nuestro mundo político, ético y también religioso. Los relatos en sus formas de alianza y contrato<sup>518</sup> permiten identificar los rasgos profundos de la ciudad y la ciudadanía, desde donde emerge su realidad ética. Rasgos como que la ética cívica es una realidad social cotidiana, y no sólo un constructo filosófico. Que se vincula personas en tanto ciudadanos, en pos de la justicia. O que la ética cívica es dinámica, en la que conviven una diversidad de propuestas de vida buena (éticas de máximos), pero también existen valores compartidos que cobran relevancia con el tiempo y mayor precisión (ética de mínimos).<sup>519</sup>

A esta nueva forma de racionalidad nuestra autora la denomina “Razón Cordial”<sup>520</sup>. Dicha razón cordial emerge como una racionalidad práctica, que nos permite sopesar discursivamente juicios morales teniendo en cuenta la situación en la que se desarrolla la vida, cuando necesitamos compaginar la regularidad del razonamiento crítico y la irregularidad del acontecimiento humano, propiamente humano. En este sentido, la razón cordial espera liberarnos de la rigidez de la norma (sin eliminarla ni contradecirla), pues

---

<sup>516</sup> Ya en el año 1985 Adela Cortina pensaba que la ética discursiva de Apel y Habermas, al insistir en su carácter deontológico, formal y cognitivista fuerte, tiende a abandonar la dimensión felicitante, consiguiendo que su perspectiva universalista se convierta en una visión unilateral respecto del problema moral, estrechando con ello su concepto de moral. Cf. Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 224.

<sup>517</sup> Cf. *Ética de la razón cordial*, p. 221.

<sup>518</sup> Cf. Cortina, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2014. Consideremos que la primera edición de este libro es del año 2001.

<sup>519</sup> Cf. *Ibid.*, p. 137-138

<sup>520</sup> Cf. también con Cortina, A., *Justicia Cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

nos dispone a la amplitud de nuestro ser en el tiempo histórico. Bajo este marco y desde nuestra perspectiva, la razón cordial cuenta con tres núcleos fundamentales que nos gustaría mencionar brevemente.

### 9.2.1.- Alteridad, como religación y reconocimiento

La ética discursiva, según nuestra filósofa, ha puesto en evidencia la relevancia de los actores y sus vínculos dentro de la acción comunicativa. Tal vez sin saberlo, la ética discursiva ha develado un componente fuertemente histórico- situacional: ha sacado a la luz el vínculo comunicativo que es la condición previa que nos obliga moralmente para reconocer en todo acto comunicativo a un *alter ego*, que es a su vez un interlocutor válido<sup>521</sup>. En otras palabras, la ética discursiva ha develado por vía reflexiva, la vivencia de lo que experimentamos como una urgencia basada en la originaria religación que poseemos respecto del otro, convertido al mismo tiempo un deber:

«Sin duda, «obligación» es prácticamente sinónimo de «deber» en todas las lenguas. Pero, si se piensa un poco, tiene una importante peculiaridad, y es que lo debido descansa en el reconocimiento de un *vínculo*, de una *ligatio*, de la que se sigue una *ob-ligatio*, y entonces la obligación puede ser o bien un *deber*, es decir, la respuesta a una *exigencia*, o bien el *regalo* que hace quien se sabe y se siente ligado a otro. Sin ese reconocimiento del vínculo, el deber o el regalo carecen de sentido.»<sup>522</sup>

Bajo esta referencia, el reconocimiento de la alteridad y los vínculos intersubjetivos a la que hace referencia nuestra filósofa, no solamente se tratan de ejercicios intelectuales abstractos, sino que exigen un reconocimiento vital, material, concreto<sup>523</sup>. No es que decidamos si vincularnos o no por vía argumentativa, *somos* de antemano en vínculo dialógico con otros. Con ello, pensamos que Adela Cortina se suma a una serie de perspectivas filosóficas que, aunque pueden tener diferentes fuentes, orígenes y objetivos, redescubren la relevancia del otro y el reconocimiento mutuo como un componente antropológico ineludible.<sup>524</sup> Se trata, en definitiva, de un reconocimiento que es cordial

---

<sup>521</sup> Cf. *Ética de la razón cordial*, p. 194.

<sup>522</sup> *Ética de la razón cordial*, p. 46. Las cursivas pertenecen al texto.

<sup>523</sup> Cortina, A., “*Ethica Cordis*”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 37, Julio-diciembre, 2007, pp.113-126

<sup>524</sup> Ver, por ejemplo, Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012. También Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996;

que se constituye en una piedra angular en la constitución del ser humano, para diferenciarlo respecto del mundo animal, en tanto, es la fuente de la obligación moral que exige responder frente al otro y con el otro.

El componente radical de este reconocimiento, es la capacidad de la razón cordial de reconocer no solamente las características que asemejan a los seres humanos, sino también la capacidad de reconocer las diferencias que están a la base de la cultura, la raza, la religión, el sexo: «En el mundo humano los iguales no son idénticos, sino *diversos*, por eso es imprescindible reconocer al Otro, al distinto de uno mismo, en su alteridad»<sup>525</sup>. En este sentido y por la relevancia que la noción de alteridad ocupa en la escena social es importante destacar el aporte, que han hecho algunos filósofos, como Paul Ricoeur, por ejemplo, en la elaboración de una teoría del reconocimiento.<sup>526</sup>

Por medio del reconocimiento del otro se llega a una superación del “yo pienso” como principio de apercepción trascendental kantiano y piedra angular de la autonomía, porque la reconstrucción de los vínculos humanos y el reconocimiento intersubjetivo, conduce indefectiblemente al “nosotros argumentamos”, que brota de la reciprocidad de quienes se saben interlocutores válidos, obligados entre sí por la autolegislación conjunta.<sup>527</sup>

### 9.2.2.- La dimensión afectiva de la racionalidad cordial: sentimientos sociales

Cuando la razón discursiva se abre a otras dimensiones antropológicas, apertura que ha llevado a cabo Adela Cortina, afloran el sentimiento y las emociones como un lugar privilegiado para la rehabilitación de la sensibilidad moral dentro de la racionalidad práctica.

Más allá de las ideas de Maquiavelo y Hobbes (que piensan que el interés del más fuerte es el medio natural de la supervivencia y la imposición de unos sobre otros es el origen del sistema de justicia), la historia de la humanidad ha mostrado que los seres humanos hemos “sabido” valorar y simpatizar con los personajes justos, los amistosos, y magnánimos, es decir, con aquellos que no pusieron sus propios intereses como el único fin de su comportamiento. ¿Cómo puede suceder eso si, en principio y teóricamente, nos

---

<sup>525</sup> *Ética de la razón cordial*, p. 162. Las cursivas pertenecen al texto.

<sup>526</sup> Cf. Ibid. pp. 162-168. Ver Ricoeur, *Caminos del Reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005.

<sup>527</sup> Cf. Cortina, *Justicia Cordial*, Trotta, Madrid, 2010, pp.75-77; p.88.

moviliza en la sociedad más el odio y la intriga egoísta en pos del propio beneficio? La respuesta de Adela Cortina es que esto sucede porque existe en las personas un modo natural de sentimiento que ella denomina de “simpatía” y que nos induce a sentir malestar ante el sufrimiento de la injusticia y satisfacción cuando alguien recibe un bien.<sup>528</sup> De modo que no sólo el interés egoísta es motivo para la implementación de la justicia, sino que la simpatía, puede ser también un motor para la organización social en torno a la búsqueda de justicia, un medio para sentir la justicia que se anhela y que obliga.<sup>529</sup>

El asunto que se vuelve clave para comprender este sentimiento de simpatía como sentimiento social fundamental, es la impresión de Adela Cortina que no basta con el componente natural previo que lo constituye, sino que urge incorporar un esfuerzo de cultivo para ampliar el alcance de la simpatía en su rol de motivar la justicia, como una obligación moral dentro de la sociedad. Para este fin es necesario, incorporar el sentido activo que los sentimientos y las emociones poseen. En este sentido, siguiendo el concepto de “agencia emocional” de Nancy Sherman<sup>530</sup>, Cortina se distancia de una concepción de los sentimientos estática, ligada a la idea que las “pasiones” sólo son una afección unidireccional en el sujeto, provocada desde el exterior por determinados estímulos y sin la participación libre. Para nuestra filósofa, la realidad muestra que las personas, son alabadas también por sus “buenos sentimientos”, lo que indica que es posible asignar responsabilidad también a la vivencia de los sentimientos. No se puede alabar lo que no implica un esfuerzo por parte de quien ostenta la virtud. De manera que, siguiendo ese argumento, es razonable pensar que podemos educar nuestros sentimientos, podemos modificar nuestras emociones, para poder conducir las hacia el fin que nos proponemos. Por ello, piensa nuestra filósofa que existe un continuo entre el padecer los sentimientos y ser agente de los mismos<sup>531</sup>. Gracias al componente cognitivo y afectivo que lo constituye, el agente moral es afectado y al mismo tiempo es capaz de ofrecer un determinado sentimiento en pos del cumplimiento de una obligación moral. De este hecho resulta que la razón posee un proceso de formación de sentimientos, ligado a las preferencias de valores que nos abren al mundo moral en todo su espectro:

---

<sup>528</sup> *Ética de la razón cordial*, p. 82-83.

<sup>529</sup> Cf. Almonacid, Díaz, “La simpatía, un sentimiento moral para motivar nuevas formas estructura política y social”, en *Comunidad, justicia y democracia*, Ivan Obando Camino y Fabiola Vergara Ceballos (eds.), Librotecnia, Universidad de Talca, Talca, 2015, pp. 335-350.

<sup>530</sup> Sherman, N., “Taking Responsibility for Our Emotions”, en Paul, E.F., Miller, F.D. Jr.; Paul J., *Responsibility*, Cambridge University Press, 294-324.

<sup>531</sup> *Ética de la razón cordial*, p.86.

«Cualquier razón humana se ha ido haciendo a lo largo de la biografía personal prefiriendo unos valores u otros, prefiriendo desde unos sentimientos y otros, prefiriendo desde la relación con otros que también me constituye. No se puede meter un bisturí y separar tajantemente la razón del sentimiento. No se puede saber del mundo moral sólo tratando de ponerse en el lugar de otros cuando eso resulta felicitante. Pero también se desconoce el mundo moral quién carece de esos sentimientos.»<sup>532</sup>

### 9.2.3.- Degustar valores por medio de una razón cordial

Gracias a esta última referencia observamos el tercer núcleo que a nuestro juicio constituye la Razón Cordial: la percepción y vivencia de los valores. Adela Cortina insistentemente se esmera en mostrar cómo la capacidad de preferir valores está ligada a nuestra capacidad de estimar<sup>533</sup> que es la manera fundamental en la que se expresan nuestros sentimientos.<sup>534</sup>

Ya en *Ética sin moral* Cortina, afirmaba que una ética pragmática como la ética discursiva, preocupada de los actos comunicativos en el uso del lenguaje, no puede obviar la dimensión valorativa propia de la realidad humana. En ese sentido, concuerda con Charles Taylor, al afirmar que «sin la percepción de un valor, sin experimentar algún elemento valioso, no hay motivo para por el que un individuo deba seguir un principio.»<sup>535</sup> Y de entre todos los valores angulares para una “antropología” es el reconocimiento ya previsto por Kant, de aquello que es absolutamente valioso, a saber, el ser humano vale en sí mismo, en tanto posee dignidad y no precio<sup>536</sup>, como gusta expresar Adela Cortina, siguiendo a Kant. De modo que la capacidad de percibir valores es el punto de arranque de la ética discursiva, pues junto a los procedimientos, es relevante la manera como el ser humano valora y prefiere:

«La ética procedimental puede, pues, contar *no sólo con procedimientos*, sino también con *actitudes, disposiciones y virtudes*, motivadas por la percepción de un *valor*; con un *ethos*, es suma, *universalizable*.»<sup>537</sup>

---

<sup>532</sup> Ibid. p.98.

<sup>533</sup> Esta perspectiva estimativa de los valores, vía intuición afectiva y emotiva podemos profundizarla en Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid, 2001. También ver, Ortega y Gasset, J., “Introducción a una estimativa ¿Qué son los valores?” *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, VI, 1973, pp. 315-335.

<sup>534</sup> *Ética de la razón cordial*, pp. 131-133.

<sup>535</sup> *Ética sin moral*, p. 208.

<sup>536</sup> Cf. Cortina, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009, p.223 y ss.

<sup>537</sup> *Ética sin Moral*, p.223. Las cursivas pertenecen al texto.

De modo que para una razón cordial es primordial la capacidad de valorar, de estimar lo valioso, en especial, en lo que al ser humano respecta, como la igualdad o la justicia. De esta valoración de la dignidad humana, brota toda posibilidad de cumplir las normas que nos exige la justicia. En este sentido, una razón cordial realiza un descubrimiento creador de los valores. Es descubrimiento por que los valores valen realmente, por eso nos atraen, no son solamente producto de una subjetividad<sup>538</sup>, y es creativo, porque incitan, dinamizan la acción para hacerlos concretos, para materializarlos, para encarnarlos:

«Ante estos valores, y teniendo en cuenta su dinamismo, la lógica axiológica demanda al menos tres cosas: respetar los valores positivos donde ya estén incorporados, defenderlos en la situación en que se encuentren en precario, y tratar de encarnarlos cuando no lo estén o cuando dominen los valores negativos.»<sup>539</sup>

Es propio de la vida moral, intentar apropiarse de los valores para integrarlos de una manera armónica para el surgimiento de una vida humana que sea digna de ser vivida. Destacamos en este sentido, la manera como Adela Cortina insiste en una razón cordial que es capaz de encarnar valores, que no se obnubila en abstracciones, sino que aboga por una racionalidad que no pierde de vista la situación propia del ser humano.

Una vez que hemos identificado estos tres núcleos, que caracterizan la propuesta de la razón cordial estamos en condiciones de proponer una clave de lectura del último libro de Adela Cortina publicado en el año 2017 y que lleva por título: *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia.*<sup>540</sup>

### **9.3.- Un razonamiento cordial en situación: *Aporofobia***

No tendría sentido proponer un concepto de razón como el de *razón cordial*, sino pudiésemos mostrar el modo como la razón cordial “razona”. Bajo nuestra perspectiva este camino diacrónico que hemos intentado seguir para identificar el recorrido filosófico que realiza Adela Cortina, desde la normatividad discursiva a la intersubjetividad como

---

<sup>538</sup> Cf. *Ética de la razón cordial*, p.137-141.

<sup>539</sup> *Ética de la razón cordial*, p.147.

<sup>540</sup> Cortina, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós, Barcelona, 2017. En adelante *Aporofobia*.



religación, el sentir afectivo y el degustar valores dentro de la moral en situación, viene a ser coronado por su último texto publicado: *Aporofobia*. A continuación, queremos presentar las notas constitutivas de este texto, proponiendo como clave de lectura lo que podríamos denominar “una razón cordial militante”.

La columna vertebral de *Aporofobia*, es la necesidad de poner nombre a una realidad que es invisible como hecho. Mientras sea invisible, por no poseer un nombre y un concepto, jamás podrá ser un hecho que veamos, ni será consciente, no motivará el diálogo, ni se hará reflexión crítica sobre el mismo. Esta realidad sin nombre hasta ahora, según Adela Cortina, deberíamos llamarla *Aporofobia*<sup>541</sup>, que proviene del término griego *áporos* (pobre) y *phobos* (miedo u odio). Dicho neologismo permite identificar aquel fenómeno social de rechazo, aversión, temor y desprecio dirigido al pobre, al desamparado, al que no puede devolver nada a cambio dentro del contrato socioeconómico que nos rige.

En este sentido, el término *aporofobia*, sirve para distinguirlo del fenómeno de la “xenofobia”, esto es, el rechazo al extranjero. El diagnóstico de Adela Cortina, es que no se rechaza al extranjero por ser extranjero, pues suele ser muy bienvenido cuando este está en condiciones de devolver económicamente algo, bajo la forma de adquisición de bienes o pago de servicios, pasando a no ser relevante el color de su piel o la religión que profesa. Eso significa, para nuestra filósofa, que la causa del racismo, no es por prioritariamente la raza ni la etnia ni la religión, sino que se rechaza al extranjero, como inmigrante o refugiado, por su condición de pobre:

«Es el pobre, el *áporos*, el que molesta [...]. Es la fobia hacia el pobre la que lleva a rechazar a las personas, a las razas, a aquellas etnias que habitualmente no tienen recursos y, por lo tanto, no pueden ofrecer nada, o parece que no pueden hacerlo.»<sup>542</sup>

Todo el texto continúa bajo la estela de esta observación fundamental, mostrando en qué consiste este fenómeno social, dialogando con los clásicos de la filosofía práctica y confrontándose con una bibliografía actualizada. Desde nuestra perspectiva y para el tema que nos interesa destacar aquí, el razonamiento interno del texto coincide

---

<sup>541</sup> Es un neologismo acuñado por Adela Cortina en una publicación del ABC Cultural de España, del 1 de diciembre de 1995. Se puede revisar la historia del término en el texto *Aporofobia*, pp.22-27.

<sup>542</sup> *Aporofobia*, p.21.

exactamente con el modo como hemos tratado de mostrar las notas constitutivas de la *razón cordial*.

Existe una referencia primera en el texto que intenta poner la mirada en la “realidad” por parte de nuestra filósofa. Para ello, dedica los capítulos 2, 3 y 4 para estudiar y analizar delitos y los discursos del odio, recogiendo diferentes noticias aparecidos últimamente en los medios de comunicación<sup>543</sup> y analizando datos estadísticos provenientes de diferentes fuentes.<sup>544</sup> Incorpora incluso, la revisión de la posibilidad que la aversión a los pobres, pueda estar explicado por componentes cerebrales y evolutivos y que si fuese así, podrían ser modificados, mediante intervención de la ciencia en vistas a una “biomejora” (Capítulo 6). Cortina sopesa estos antecedentes de predisposición biológica, pero no termina convencida por esta visión biológica continuista, y termina por seguir defendiendo la discontinuidad propia de la capacidad moral que se autolegista desde la autonomía del agente.<sup>545</sup> Todo este proceso es un esfuerzo que nuestra filósofa realiza para hacer patente la realidad. Muchas veces se percibe que su interés va más allá de acuñar un concepto o una categoría para nombrar un fenómeno. La *razón cordial*, le lleva a insistir que más importante que el ejercicio intelectual categorial que permite mostrar aquel rechazo al pobre, es “mirar el rostro de la persona concreta” que padece la pobreza y la vulnerabilidad, que ser pobre no constituye una identidad, sino una consecuencia de una patología social y económica, que «supone para quien la padece la falta de libertad, [una] imposibilidad de llevar adelante los planes de vida que tiene razones para valorar, [y una] carencia de las capacidades básicas necesarias para tomar las riendas de su vida»<sup>546</sup>. Este tipo de expresiones, la va combinando permanente con la perspectiva normativa mínima que la respalda, como cuando dice «El deontologismo, por su parte, entiende que el punto de partida de una teoría de la justicia son los derechos de los ciudadanos y que es dentro del marco de esos derechos donde cada persona tiene que desarrollar su proyecto de vida buena y feliz.»<sup>547</sup> Esta combinación realidad-deber o vida concreta-abstracción normativa, es definida ya en las primeras páginas del libro:

---

<sup>543</sup> Cf. *Ibid.*, pp.28-35.

<sup>544</sup> *Ibid.*, pp. 39-44.

<sup>545</sup> *Ibid.* p. 98-101.

<sup>546</sup> *Ibid.* 130.

<sup>547</sup> *Ibid.* p. 140

«[...] acabar con estas fobias es una exigencia del respeto, no a la “dignidad humana”, que es una abstracción sin rostro visible, sino a las personas concretas, que son las que tienen dignidad, y no un simple precio.»<sup>548</sup>

La *razón cordial* en ese sentido, permite no sólo racionalizar problemas teóricos, sino que visualiza la situación e interpreta la experiencia inmanente que se manifiesta. Y en este caso, Adela Cortina piensa que la pobreza se requiere superar bajo las coordenadas de la justicia como un mínimo normativo, y la motivación que parte de la compasión como el componente afectivo desde el cual emerge el compromiso y las propuestas concretas para reducir la desigualdad, para promover la educación, para cultivar una hospitalidad cosmopolita. La razón cordial en ese sentido, es una guía intelectual normativa y sentimental motivadora.

#### **9.4.- Una razón cordial y una ética que se hace experiencia**

Hemos tratado de demostrar que la *razón cordial* es una razón que piensa lo ético, y al mismo tiempo, nos proyecta a vivir la ética. Es decir, no se traza una línea divisoria, que requisaría un sujeto dividido, sino que expresa un pensamiento riguroso, que busca un acuerdo consigo mismo, con sus acciones y, por ende, con los demás. El actuar de una razón cordial es una fuente no sólo de certezas, sino también un proyecto en construcción, una apertura al futuro y una contribución a la expectativa de una ética a escala humana. La *razón cordial*, por ende, nos moviliza para responder a los imperativos de los tiempos actuales.

Otra filósofa que ha insistido en la relevancia de las emociones en la racionalidad práctica es Martha Nussbaum<sup>549</sup>. Muchos elementos podemos encontrar de afinidad con las perspectivas de Adela Cortina. Sin embargo, pensamos que la piedra de toque entre ambas es la diferencia entre sus respectivos puntos de partida. Mientras que Nussbaum responde principalmente a un pensamiento liberal en su filosofía práctica, Adela Cortina, responde al carácter intersubjetivo dialógico de la razón. Pues para Cortina, el mundo está, ante todo, tejido por una dialógica de identidades diferentes, en que el núcleo individual liberal se realiza plenamente en el encuentro intersubjetivo. La ciudad y su

---

<sup>548</sup> Ibid. p.14.

<sup>549</sup> Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008; Nussbaum, M., *Emociones Políticas, ¿Por qué el amor es importante para la política?*, Paidós, Barcelona, 2014.

supervivencia está íntimamente ligada al nosotros diferentes, no tanto al yo excluyente. La esfera de lo común en vinculación con la esfera de lo privado en la ciudad, se constituye en la posibilidad de cerrar la puerta a la omnipotencia del individuo ensimismado<sup>550</sup> y no dialogante. Ni holismo ni individualismo, sino pluralismo. Desde el pluralismo, se gestan los procesos de subjetivación individual. La distancia tolerante respecto del otro, diferente a mí, es la única condición de posibilidad de una real proximidad y posterior reciprocidad.

Por otro lado, la *razón cordial* responde al principio que ni la superioridad racionalizante ni la efusión emocional ingenua, pueden pretender englobar todo el entramado complejo de la realidad moral. El engranaje esencial de la *razón cordial* consiste en mediatizar la obligación ética de los mínimos y el anhelo de vida buena, como las dos coordenadas que posibilitan la ciudadanía y el ejercicio de una efectiva democracia. Por esta razón, el procedimiento es importante, pero no se puede rehabilitar un *ethos* únicamente desde las estructuras rígidas de una ley moral apriorística, se requiere incorporar las emociones y los relatos que se confrontan y dialogan. Para la *razón cordial* no está en juego únicamente la estrategia argumentativa, sino también la conquista de una vida personal, conmocionada o afectada por la acción ética en situación.

Resulta un apremio la obligación, una carga pesada cuando el valor de la justicia ha quedado en la conciencia como un peso muerto. Pero cuando, la justicia está encarnada, vía afectividad y emociones, la justicia se vuelve reclamo creativo, se historializa una y otra vez, mediante preferencias de valor, mediante la compasión que exige adhesión. A esta segunda realidad es a la tal vez hace referencia la expresión bíblica: “hambre y sed de justicia”. La justicia no es una mera abstracción teórica, sino que la justicia “me toca”, “la siento”, “la vivo”. La justicia adquiere entonces en el carácter del agente, la forma de una norma viviente. Entonces la justicia se hace una atracción, se convierte en una creación de la libertad y no sólo una imposición de la razón dialógica.

---

<sup>550</sup> En el campo de la ética ecológica por ejemplo, se discute si el cambio climático es un efecto de la intervención individual o colectiva. Las concepciones individualistas modernas llevan a los sujetos a no reconocerse como responsables de la situación compleja que vive el planeta. Se prefiere responsabilizar a los empresarios o a las industrias o a los gobiernos de las naciones. Urge la conformación de una conciencia moderna que posea un sentido colectivo de responsabilidad. Esta idea es desarrollada por Carmen Velayos bajo la categorías de *ecoética* y *ecopolítica*. Con estos términos la autora quiere revertir las interpretaciones individualistas que liberan de responsabilidad a los sujetos, para insistir en que si todos somos responsables todos debemos y podemos cooperar en el cuidado de nuestro planeta. Cf. Velayos C., *Ética y cambio climático*, Desclée Ediciones, Bilbao, 2008; Velayos, C., *El cambio climático y los límites del individualismo*, Horsori, Barcelona, 2015.

## Capítulo 10: Rasgos de una ciudadanía experiencial, el poder desde las comunidades y participación real

Existe un tópico muy extendido respecto a la actividad política en general. Se dice, casi sin pensar y al mismo tiempo con certeza y seguridad: “*la política es cosa de los políticos*”. Dicha expresión recurrente, a nuestro modo de ver, expresa dos cosas que están unidas. Primero dicho tópico contiene la idea que la actividad política no es tema que pertenezca a cualquiera, pues se necesita ser parte de un grupo especializado dedicado al asunto, por que es su trabajo y para eso se les paga. Y segundo, una idea que nos parece más preocupante, esta expresión entiende que la política dentro de cualquier forma de democracia representativa, es algo que se delega en otros, es decir, expresa un “no tengo que entrometerme ni está a mi alcance tomar parte de la cosa política”, pues ese ámbito pertenece a los partidos políticos, es “su negocio y nada tienen que ver conmigo, ciudadano común y corriente.”

¿Conviene a la democracia este tipo de expresiones que se dicen casi sin pensar? ¿efectivamente es así?, es decir, la cosa pública en tanto actividad ¿pertenece a los políticos elegidos vía sufragio? ¿ese es el modo con el que debemos conformarnos para entender nuestra democracia? ¿vamos a dejar la actividad política en manos de aquellos que son escogidos para la política institucional, de manera que el resto de los ciudadanos nos dediquemos a nuestras actividades laborales y de subsistencia individual?

Henry Thoreau respecto a las responsabilidades ciudadanas expresa: «Quizá otorgue mi voto en función de lo que considere justo, pero [por ese medio] no estoy implicado vitalmente en que lo justo deba prevalecer.»<sup>551</sup> Con esta expresión Thoreau nos invita a pensar que nuestros deberes ciudadanos no solamente incluyen los procesos formales de actividad política que se reducen al ejercicio eleccionario mediante la expresión de un voto. Un ciudadano es más ciudadano cuando se implica en los procesos que le son propios a su ser y a su quehacer. Esto quiere decir que un ciudadano se reconoce y se reafirma como tal, respetando las instituciones formales y democráticas del Estado, pero, también, cumpliendo su función ciudadana cuando se implica vitalmente para mejorar dichas estructuras, mediante una actividad democrática efectiva. Muchas veces la participación democrática reducida al cumplimiento del sufragio es la coartada perfecta para decir que apoyamos la democracia sin participar realmente en los procesos

---

<sup>551</sup> Thoreau, H., *Desobediencia Civil*, Tumbona Ediciones, México, 2012, pp. 26

democráticos. El voto se ha convertido en un verdadero placebo, una sustancia inerte que nos hace creer que somos democráticos, sin darnos cuenta que sotierra auténticas acciones democráticas. La acción democrática auténtica es, en principio, aquella que emerge cuando se trabaja activamente en pos de mejorar los procesos institucionales a través de una participación efectiva para el beneficio de la sociedad en su conjunto.

La participación efectiva es una tarea imprescindible, una necesidad imperiosa para la robustez de la democracia. Sin participación corremos el riesgo de una “democracia sin ciudadanos”<sup>552</sup>, es decir, podríamos convertirnos en democracias de papel, sin civismo, sin deberes, con una fuerte desafección política y escasísima involucración en los asuntos que se supone interesa a todos. El diagnóstico inicial es que estamos dejando que nuestras democracias sean más bien declaraciones vacías, que expresan organizaciones formales llenas de individuos atomizados, sin sentido ciudadano.

La democracia no es un elemento accesorio ni un logro definitivo de las sociedades actuales<sup>553</sup>. La democracia es un aspecto esencial para la convivencia social y política que requiere ser permanentemente justificada, fortalecida, reflexionada y estudiada desde la óptica de una filosofía política y una reflexión ética que tenga en cuenta el quehacer democrático de los ciudadanos. Si queremos una democracia saludable es de vital importancia, como ya dijimos, los ciudadanos participen activamente.

A la objetividad y la formalidad institucional de los procesos democráticos, conviene adherir la subjetiva responsabilidad del ciudadano democrático que se desenvuelve en una multiplicidad de áreas. En esas específicas áreas nacen lo que se denomina virtudes cívicas que se constituyen en el verdadero motor de la sociedad civil y de la democracia vivida. En este sentido, los ciudadanos tienen que dejar de ser espectadores en la construcción de la sociedad y de la democracia, para transformarse en protagonistas directos y activos en la conformación de la comunidad, en la toma de

---

<sup>552</sup> Cf. Camps, V., *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Trotta, Madrid, 2010.

<sup>553</sup> *The Economist* publica desde el año 2006 un informe anual que mide el índice de la democracia (*Democracy Index*) en el mundo. El índice establece un promedio ponderado que clasifica a los países del mundo en torno a 4 categorías, a saber, democracias plenas, democracias imperfectas, regímenes híbridos y regímenes autoritarios. El último informe del *Democracy Index* publicado en Diciembre de 2018 establece, por ejemplo, que de los 167 países independientes evaluados, 20 países alcanzan la categoría de democracias plenas, mientras que 53 países entran en la categoría de regímenes autoritarios. En términos demográficos sólo un 4,5% de la población en el mundo vive en un sistema de democracia plena, mientras que un 47% de la población vive en regímenes autoritarios. Otros datos interesantes al respecto se pueden consultar en <https://www.eiu.com/topic/democracy-index>

decisiones y en la implicación empoderada dentro de su contexto social más directo e inmediato. Este medio de participación, en la medida que se fortalece, puede perfectamente influir en los procesos democráticos institucionalizados. Como se ve, se trata de una comprensión de la democracia mucho más flexible y dinámica, porque las instituciones políticas bajo este prisma requieren ceder espacios de poder a los ciudadanos que participan activamente. Bajo el prisma de la participación efectiva, las instituciones democráticas formales necesitarían compartir un lugar dentro de la esfera política que hasta hace muy poco se pensaba era de su entera exclusividad.

¿Qué tipo de racionalidad democrática se requiere para incorporar a los procesos formales institucionales y objetivos la presencia activa y el quehacer subjetivo, histórico y vivido del ciudadano concreto y real? Para nosotros se necesita una racionalidad que sea experiencial. Es decir, un tipo de racionalidad que permita conectar las estructuras políticas y democráticas pensadas y formales, a la espesura y complejidad de la realidad ciudadana. Porque antes que una democracia sea pensada y estructurada, tenemos una democracia que posee un carácter experiencial originario. El “acontecer democrático” es previo en términos de fuerza de realidad a la comprensión formal de la democracia como ideal normativo. De manera que una razón experiencial, nos permite compaginar la “idea democrática” y armonizarla con la “experiencia democrática”. No se trata de un reemplazo de ideas por experiencias, como si fuera suficiente un pragmatismo democrático para la constitución de la democracia. Las ideas normativas y el espíritu crítico son irremplazables para la formalización de los procesos democráticos, pero al mismo tiempo, las experiencias democráticas son irremplazables para salir del vacío al que puede conducirnos una lógica meramente formal, instrumental, metodológica o burocrática de los procesos democráticos dentro de las estructuras políticas.

## **10.1.- Caminos de la razón experiencial**

Ya hemos reflexionado en el capítulo anterior sobre las posibilidades que nos otorga la razón cordial de Adela Cortina, para pensar en una racionalidad práctica que puede desenvolverse con soltura entre las expectativas normativas y la situación histórica concreta. Descubrimos, entre otras cosas, que la razón cordial nos permite movernos sin dificultad entre la continuidad de las normas y la discontinuidad de la situación humana, porque la razón cordial integra las exigencias del procedimiento ético discursivo y la dimensiones afectivas y valorativas de todo acontecer humano.

Queremos continuar reflexionando en la misma línea crítica hermenéutica, pero ahora en torno a las posibilidades de una razón experiencial para la construcción de una ciudadanía experiencial. Hablar de razón experiencial viene, a nuestro juicio, a contribuir, como ya lo ha hecho la razón cordial, a la caracterización de una ciudadanía comprometida desde el quehacer propio de su identidad en tanto está constituida por ciudadanos que manifiestan un modo de ser concreto y no sólo un modo de ser formal, en tanto sujetos de derecho<sup>554</sup>. Desde nuestra perspectiva un ciudadano es más ciudadano allí en medio de los vericuetos que la realidad social inmanente exige y problematiza.

¿A qué nos queremos referir cuando decimos experiencia? Cuando calificamos a un pedagogo o a un político de “experimentado”, les aplicamos dicha calificación para hacer referencia al alcanzable dominio que una persona posee en todos los aspectos de las esferas vitales y polifacéticas de su específica actividad le exige. Dicho dominio, no incluye solamente los aspectos adquiridos por vía sentidos, sino que también incluye aspectos reflexivos subyacentes a la resolución de determinados problemas para la mejora de la propia práctica (y por qué no, de la teoría también). Cabe hacer notar que reservamos el calificativo “genial”, sólo para aquellos profesionales que alcanzan una capacidad incomparable, poco frecuente y excepcional en el desarrollo de su actividad propia. En este sentido, el concepto al que queremos hacer referencia cuando decimos experiencia, dista del empirismo como tradición filosófica que sostiene que el conocimiento proviene exclusivamente de los sentidos. Decimos experiencial para referirnos a aquella experiencia que se da en medio de la vivencia de la actividad, donde se configura un desenvolvimiento suficiente, tanto a nivel reflexivo como empírico, para la consecución de una acción que se requiere ajustar a las exigencias y las necesidades de la realidad a las que el sujeto se enfrenta. Es otras palabras, la ciudadanía experiencial emergerá como un saber actuar en un terreno específico como lo es la convivencia social y política dentro de la ciudad. Gracias al buen uso de todas sus capacidades (tanto las intelectuales, corporales, emotivas, sentimentales), el ciudadano puede disponer de su experiencia para la configuración de la ciudadanía experiencial. Desde la experiencia, el ciudadano puede

---

<sup>554</sup> Mientras que en nuestro idioma español no sucede, el idioma inglés cuenta con dos palabras para expresar “ciudadanía”. Mientras la palabra *citizenship* refiere a la ciudadanía en tanto “sujetos de derecho legal”, la palabra *citizenry* hace alusión a la ciudadanía como “sujetos que viven en la ciudad”. A esta segunda realidad es a la que hacemos especial referencia con nuestro uso de la palabra ciudadanía experiencial. Es decir, decimos ciudadanía experiencial en términos de sujetos con existencia real, concreta e histórica dentro de la ciudad. En este sentido, la idea de ciudadanía a la que remitimos nos permite gobernar con plena libertad dentro de un país, pero también fuera de él, porque la ciudadanía experiencial no necesita visado, pasaporte ni documentos legales para participar y colaborar en la vida común con otros.



enriquecer su actividad, ejercitarse, seleccionar lo adecuado y rechazar lo perjudicial, para construir creativamente nuevas formas de ciudadanía experiencial. Todo porque, como veremos, el ser humano se encuentra siempre en primera y originaria manera, instalado en la experiencia.

Para hablar de razón experiencial es fundamental tener en cuenta ciertos recursos filosóficos a los que recurrir que nos permita bosquejar esto que llamamos ciudadanía experiencial.

En nuestro caso hemos escogidos dos referentes filosóficos para comprender la idea de razón experiencial. Uno es de estos referentes es el profesor Jesús Conill, quien ha desarrollado todo un estudio y un proceso de reflexión filosófica tributando a la tematización de la razón experiencial, mediante obras como *El enigma del animal fantástico*<sup>555</sup> y *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*<sup>556</sup>. En estas obras nos adentramos en lo que el mismo Conill ha denominado el camino de la experiencia<sup>557</sup>. La otra referencia es el profesor chileno Humberto Giannini, que con su obras *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*<sup>558</sup> y *La experiencia moral*<sup>559</sup> nos permite incorporar a la reflexión el sentido “ciudadano” de la experiencia, en la medida Giannini añade la categoría de “experiencia común”.

La necesidad de la razón experiencial parte del requisito fundamental de contar con una alternativa a la razón pura, y que nos permita acceder hermenéuticamente a un tipo de sabiduría que podemos denominar en sentido lato “de la vida”. La vida es aquella realidad más originaria y radical en el que el ser humano es. En medio de la vida no sólo se piensa, sino que se actúa. Para construir una sabiduría de la vida requerimos la asistencia de la razón experiencial, que entre sus características fundamentales es que es una razón histórica. Precisamente el hilo conductor que propone el profesor Conill en la tematización de la razón experiencial, sigue vertientes filosóficas nietzscheanas que le

---

<sup>555</sup> Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

<sup>556</sup> Conill, J., *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, 2ª Edición, Madrid, 2010. La primera edición de este libro es del año 2006.

<sup>557</sup> Jesús Conill sugiere la expresión “camino de la experiencia” para designar aquel andar y tránsito que va desde la filosofía del *logos*, marcada por el principio de razón, a la filosofía *experimental*, marcada por el principio de la *experiencia*. El camino expresa el sentido de algo que va haciéndose, algo que se construye andando. Implica, por tanto, apertura y disponibilidad para un camino que se hace sin apoyo seguro ni firme, pues involucra un andar más lleno de incertidumbres y riesgos. Evidentemente la expresión “experimental” nada tiene que ver con el procedimiento de comprobación de hipótesis dentro de las ciencias empíricas. Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 161.

<sup>558</sup> Giannini, H., *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Editorial Universitaria, 3ª Edición, Santiago de Chile, 1993. La primera edición de este libro es del año 1987.

<sup>559</sup> Giannini, H., *La experiencia moral*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992.

han permitido descubrir la complementación (y no oposición) del criticismo kantiano mediante la elaboración de una hermenéutica genealógica<sup>560</sup>. Dicho descubrimiento ha sido enriquecido por la filosofía heideggeriana en torno a la facticidad<sup>561</sup>, enfoque que, a su vez, se habría visto renovado gracias a los aportes de la filosofía hermenéutica gadameriana, en tanto que Gadamer tributa a “una fenomenología del acontecer de la comprensión”<sup>562</sup>. Esta fenomenología tendría las siguientes características fundamentales: la idea que la comprensión de la verdad nunca puede ser independiente del ser humano en tanto agente interpretativo; que la historicidad es una condición relevante positiva e inexcusable para el acceso a la verdad; que la pertenencia del ser humano a su historicidad es la más originaria experiencia que se aplica a todo comprender lingüístico; y que lo importante en toda comprensión no es el proceso instrumental-metódico de una determinada actividad cognitiva, sino que lo radicalmente originario es el “acontecer experiencial” de toda comprensión.

Lo que queda al desnudo bajo estas características del comprender experiencial, es que ya no es suficiente una razón lógica o metodológica para aprehender la complejidad vital<sup>563</sup> de la experiencia. Ahora se eleva como una radical exigencia la superación del intelectualismo, que sin llevarnos a perder la razón, nos conduzca a la filosofía de la razón experiencial, que tiene en su vía hermenéutica la más fuerte caracterización<sup>564</sup>. En este sentido, según Jesús Conill, la razón experiencial es la mejor forma de aprehender nuestro radical modo de ser:

«Un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una crítica de la razón impura, que prosigue la “crítica de la razón” -como tarea permanente de la filosofía-, pero no rigiéndose por la lógica o la metodología, sino arrancando del espesor de la experiencia. Porque, bien mirado, no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente,

---

<sup>560</sup> Cf. Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997. Ver también: Conill, J., “Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana”, *Diálogo Filosófico*, 61, 2005, pp.28-44. Conill, J., “Genealogía hermenéutica de la poetización de los signos en la filosofía nietzscheana de la corporalidad”, *Anuario Filosófico*, Vol. 49, nº3, 2016.

<sup>561</sup> Cf. Conill, J., *Ética hermenéutica*, op.cit., pp 91-94.

<sup>562</sup> Interpretación que a su vez Conill toma de Grondin. Cf. *Ibid.*, p.141 y ss.

<sup>563</sup> La referencia vital de la nueva razón experiencial tiene sus fuentes en Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 2008. Pero también en la filosofía de la razón vitalista de Ortega y Gasset en tanto razón atravesada por la experiencia de la vida que la nutre y la configura como radicalmente impura. Cf. Conill, J., “De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº21, 2016, pp.71-92.

<sup>564</sup> Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, op.cit., pp. 136 y ss.

en la razón reflexiva formal, o en el diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia.»<sup>565</sup>

Por ello, la propuesta de Conill es considerar una hermenéutica crítica de carácter trascendental que permita mantener los dos momentos constitutivos de la razón: el momento lógico y el momento metodológico, bajo un proceso hermenéutico crítico. Unir estos momentos es posible gracias a la razón experiencial que logre mediar entre el *lógos* y la *experiencia*. En otras palabras, a juicio de Conill, al racionalismo crítico basado en un paradigma de la razón (en versión de la conciencia o del lenguaje) se le puede complementar una hermenéutica de la experiencia, basada en el paradigma de una razón experiencial<sup>566</sup>. La razón experiencial en este sentido viene a develar algunos aspectos fundamentales del comportamiento en su vertiente resolutoria de problemas (a los que la realidad siempre nos enfrenta) y que la razón pura no puede aprehender suficientemente por su disposición fuertemente lógica y metodológica. Estos aspectos a los que se accede mediante la razón experiencial son: nuestra dependencia del contexto como un presupuesto histórico insuperable e innegable, el descubrimiento de datos estructurales de la vida y de la *praxis* humana y la incorporación de métodos heurísticos para la resolución de problemas de interpretación, evaluación y decisión. Resoluciones en las que la libertad y la fantasía imaginativa, pueden aportar mucho más que las rígidas estructuras normativas de una metodología objetiva.<sup>567</sup> ¿Se trata de negar agua y pan al objetivismo de las ciencias? Pues no. Porque hace notar Conill que una hermenéutica crítica, aunque sea impura y nazca en la facticidad de la experiencia, puede estar abierta a las ciencias. Y no sólo eso, sino que la hermenéutica crítica aporta a la hermeneutización del saber científico<sup>568</sup>, para aprontarse a descubrir que la razón no es un hecho consumado, cerrado como un artefacto delimitado, sino un proceso siempre abierto, siempre experiencial, siempre histórico. A esta hermeneutización del saber científico han contribuido hermeneutas en la línea más cotidiana<sup>569</sup>, o en perspectiva de la ética discursiva<sup>570</sup> o en la idea de una ética y una razón práctica impura<sup>571</sup>.

---

<sup>565</sup> Conill, J., “Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia”, *Convivium*, nº21, 2008, p.34.

<sup>566</sup> Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, op. cit., p.156-169.

<sup>567</sup> Cf. *Ibid.*, p.157.

<sup>568</sup> Cf. Conill, J., *Ética hermenéutica*, op. cit., p.272.

<sup>569</sup> Cf. Aranguren, J.L., *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Obras Completas, II, Trotta, Madrid, 1994, pp.516 y ss.

<sup>570</sup> Cf. Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990. Cortina, A., *Ética sin moral*; Cortina, A., *Ética de la Razón Cordial*.

<sup>571</sup> Camps, V., *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1988.

Acudiendo a la filosofía de Ortega y Gasset, Conill expresa la transformación de la razón pura en impura. En ese proceso de transformación la razón no pierde cualidades, o se vuelve débil por incapacidad, sino que se hace vital en la medida cuenta con la fantasía y la capacidad imaginativa, para “«adaptar el medio al “sí mismo” humano, transformando el mundo conforme a los deseos, que no son sólo instintivos, sino “deseos fantásticos”, para cuya satisfacción se abre el ámbito de la acción en la historia y el potente medio de la técnica.»<sup>572</sup>

Todo estos aportes han venido a construir una medida sopesada y serena de la razón. Frente a la idolatría de la razón moderna y las racionalizaciones lógicas ilustradas, se ha venido trabajando la idea de la “razón experiencial”, vivificada por una experiencia que no nos conduce a un nihilismo ni a un pragmatismo,<sup>573</sup> sino que respetando las estructuras seguras y delimitadas de la razón pura, nos permite incorporar ciertos aspectos olvidados e incluso negados en su relevancia, para mantener unidos los dos momentos de una misma razón, en tanto lógica y en tanto fáctica, al menos en la dimensión de la *praxis*:

«En el ámbito práctico la razón experiencial exige, a mi juicio, prestar especial atención a los sentimientos y a los valores, aspectos olvidados o relegados en la transformación hermenéutica de la filosofía, incluso en Apel y Habermas, cuando los sentimientos y las valoraciones, son las precondiciones -dadas en la experiencia- de todos los principios éticos.»<sup>574</sup>

Por otro lado, haciendo referencia a Zubiri, Conill insiste que la realidad en tanto experiencia ejerce un poder<sup>575</sup>, pues la experiencia nos contacta con la fundamental determinación de la realidad en la que nos encontramos. El poder de la realidad se expresa como un momento del “de suyo” zubiriano, que no sólo es un constatar realidad, ya que se trata de algo más. El poder de lo real es la apertura trascendental del “de suyo” a partir de la impresión de la realidad. Esto quiere decir que la experiencia de realidad es la experiencia de un dominio de lo real como real, una experiencia que es radical en la persona humana. La realidad domina y ejerce su poder en la conformación de la realidad personal, individual y colectiva. La realidad con su poder formaliza para Zubiri una

---

<sup>572</sup> Conill, J., *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019, p. 17.

<sup>573</sup> Cf. Conill, J., *Ética Hermenéutica*, op.cit., p.274.

<sup>574</sup> Ibid. p. 278.

<sup>575</sup> Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, op. cit., p.193 y ss.

inteligencia sentiente<sup>576</sup>, que le permite alejarse de aquella concepción de racionalidad que postula que la actividad primaria de la inteligencia es concebir (conceptualizar) lo dado por los sentidos. Para Zubiri, la función primaria de la inteligencia sentiente es aprehender realidad. Sólo a partir de aquella originaria aprehensión la razón conceptualiza y siente. La inteligencia sentiente en este sentido sugiere la idea que en el origen del conocimiento las capacidades racionales y sensitivas entran en una dialéctica relación complementaria para captar el poder de lo real: «todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El sentir y la inteligencia constituyen, pues, una unidad intrínseca.»<sup>577</sup> El inteligir y el sentir son modos de una misma aprehensión de realidad.<sup>578</sup> Lo que une estos momentos es el poder de la realidad. Cabe destacar que Conill, reconoce y valora el mérito filosófico de Zubiri que lo condujo a apostar por la experiencia y asumir el rol de lo real en la comprensión de la inteligencia en la persona, optando por una facticidad que no le conduce al nihilismo (como es el caso de Nietzsche), pues mediante la inteligencia sentiente se abre a la fundamentación de la estructura libre de la persona impulsada por el poder de lo real.<sup>579</sup>

Todos estos conceptos que mencionamos tales como facticidad, razón impura, comprensión histórica, inteligencia sentiente, poder de lo real, tributan a la idea de la razón experiencial. La razón experiencial es la posibilidad de pensar el “mundo de la vida”<sup>580</sup> desde su base más radical en tanto experiencia. Allí en donde la vida es experiencia, se puede ejercer la crítica normativa aplicada a las situaciones concretas, se puede pensar en la pluralidad vital y cultural de nuestra sociedad, se puede ver y sentir valores comunes, se incorporan las diferencias lingüísticas para buscar nuevas vías de entendimiento democrático. Es decir, sólo desde una razón experiencial es posible hacerse sensible racionalmente respecto a las situaciones vitales, reales y concretas de la pobreza, la opresión, la falta de libertades, la falta de participación, etc. Únicamente desde una experiencia básica de conocimiento y reconocimiento mutuo e intersubjetivo, se reconocen afectados y desde *ellos* mismos emerge las posibles soluciones, pues son ellos los que palpan, los que entienden, los que sienten más allá de cualquier intervención

---

<sup>576</sup> Zubiri, X., *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

<sup>577</sup> Zubiri, X, *Notas sobre la inteligencia humana*, Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica, Vol. XVIII-XIX, 1996-1997, p.350.

<sup>578</sup> Cf. Almonacid, C., “Sentir e inteligir en Zubiri. Dos momentos, una aprehensión de realidad”, UCMAule. Revista Académica, nº41, Diciembre, 2011, pp. 9-28.

<sup>579</sup> Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, op.cit., p. 197.

<sup>580</sup> Cf. Gómez Heras, J.M., *El a priori del mundo de la vida*, Anthropos, Barcelona, 1989.

externa que cae desde el “cielo” administrativo, jurídico y formal de la organización institucional política.

## 10.2.- La experiencia común para la conformación del espacio ciudadano

Humberto Giannini comienza su texto La “Reflexión” Cotidiana con la siguiente expresión que nos parece determinante para comprender el alcance de lo que quiere reflexionar:

«Cuando se dice que la filosofía tiene un aspecto esencialmente autobiográfico -o incluso, diarístico- se está diciendo de otro modo que la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica.»<sup>581</sup>

Y continúa posteriormente con la siguiente idea:

«El subtítulo “Hacia una arqueología de la experiencia”, declara la preocupación básica y última que nos mueve por estos terrenos relativamente nuevos de la investigación filosófica: se trata en verdad, de buscar una experiencia en que converjan las temporalidades disgregadas de nuestras existencias. Búsqueda de una experiencia común, o lo que es lo mismo: de un *tiempo realmente común.*»<sup>582</sup>

Queda patente su contribución al camino de la razón experiencial, como aquella posibilidad de pensar filosóficamente sobre la experiencia donde estamos ya instalados, implicados. Ahora bien, el punto que nos agrega Giannini a la reflexión sobre la experiencia es la idea de “experiencia común”. ¿Dónde radica la posibilidad de esta experiencia común? A juicio de Giannini la experiencia común radica en dos aspectos fundamentales y entrelazados.

El primero aspecto es la capacidad de diálogo como aquella credibilidad del discurso humano que se da y expresa a través de la estructura fundamental del lenguaje.<sup>583</sup>

---

<sup>581</sup> Giannini, H., *La “reflexión” cotidiana*, op. cit., p. 11

<sup>582</sup> Ibid. p. 12

<sup>583</sup> Es interesante hacer notar que Jesús Conill considera esta vertiente lingüística para mostrar la universalidad de la experiencia. Explícitamente Conill, siguiendo una vertiente gadameriana, insiste en la aplicación de la “lingüisticidad” que tributa a la comprensión respecto al diálogo y al escuchar dialógico que busca la verdad. Es claro Conill, en todo caso, que desde su punto de vista antes que la lingüisticidad, la universalidad se expresa en la “experiencialidad”. Es decir, a su juicio, lo más radical de una razón hermenéutica es su carácter experiencial, uno de cuyos ingredientes es la experiencialidad lingüística. Por

Es decir, la posibilidad del descubrimiento del espacio común dentro de la experiencia es posible a través de una vía dialógica, o como prefiere decir Giannini, conversacional. La capacidad que tenemos de ejercer conversaciones a través del lenguaje es clave para encontrarnos con la experiencia común entre unos y otros. Una vez dentro de la experiencia común, podemos construir la comunidad, restituir la convivencia y salir del desierto de nuestra individualidad. Giannini hace referencia a la “plaza”, como aquel escenario radical de la ciudad donde nos encontramos a conversar<sup>584</sup>. En ese espacio común dentro de la ciudad nos comunicamos, y al momento de hacerlo, expresamos nuestra fundante experiencia histórica y social que nos antecede. Todo lo que podamos decir está determinado por las modulaciones de la experiencia, que gracias al diálogo y la conversación, se constituye en algo común. Interesante en este punto es la consideración clarividente del profesor Giannini para no anular la condición de la experiencia individual. Aquella experiencia que es “mía” está representada y a salvaguardo en la idea de “domicilio”, que no es la casa habitación propia y materialmente hablando, sino, más bien, una metáfora que representa y permite comprender lo que yo soy en mi intimidad. El domicilio es el elemento posibilitante del transitar, pues si no tengo un lugar de salida, no tengo el tránsito en las calles comunes y tampoco tengo dónde regresar cuando acaba el día. Desde el domicilio, salgo, genero la experiencia común y a mi domicilio retorno:

«Cuando traspaso la puerta, el biombo, o la cortina que me separa del mundo público; cuando me descalzo y me voy despojando de imposiciones y máscaras, abandonándome a la intimidad del amor, del sueño o del ensueño, entonces, cumplo el acto más simple y real de un regreso a mí mismo; o más a fondo todavía: de un *regressus ad uterum* -es decir, a una separabilidad protegida de la dispersión de la calle -el mundo de todos y de nadie-, o de la enajenación del trabajo.»<sup>585</sup>

El regreso al sí mismo está simbolizado por el recogimiento cotidiano que se da en un domicilio conformado por espacios, tiempos y cosas que son familiares. Todo orden de lo que está disponible como lo propio y familiar está vuelto esencialmente a los requerimientos del ser domiciliado.

---

lo tanto, la vida de la lingüística está inserta en la vida de la experiencia. En este sentido, la experiencia no tiene por qué necesariamente ser lingüística. Cf. Conill, J., *Ética Hermenéutica*, op. cit., p. 191-193.

<sup>584</sup> Giannini, H., *La “reflexión” cotidiana*, op.cit. p. 80.

<sup>585</sup> Ibid. p.24

El segundo aspecto que conforma la experiencia común es, según Giannini, la vida cotidiana. La cotidianidad es una conformación normativa en la vivencia de la experiencia, pero que, al mismo tiempo, posibilita transgredir su propia normatividad. ¿En qué sentido es normativo lo cotidiano? La rutina o la realidad de todos los días en la ciudad se expresa en las diferentes normas que regulan la convivencia, el tránsito, la circulación peatonal, los códigos que regulan lo laboral, las normas más generales de la organización política y social, hasta la Constitución política de una nación. El entramado normativo se constituye en la rutina del transitar a través de la calle. La normatividad es aquello que regula toda manifestación del espacio común. Gracias a la normatividad está asegurado y prescrito el comportamiento de los sujetos dentro de la sociedad, de manera que nadie escapa al rol que deben cumplir todos los días, cotidianamente.<sup>586</sup> Sin embargo, la calle encierra dentro de sí no sólo esa normatividad constitutiva, sino también es lo abierto. Posibilidad de detenerme ante lo desconocido, lo nuevo, lo digno de ser narrado. La calle es el campo abierto para hacerme de la palabra en público y emitir un mensaje expresando tal vez resentimientos, problemas, confesiones o incluso exhortaciones. Como vemos, la calle tiene normas, pero ofrece al mismo tiempo una puerta para lo imprevisible, llama a la seducción de la “transgresión” de lo normativo. La conversación emerge de nuevo en la calle como la posibilidad de constituirse en el germen de la experiencia común como transgresión de lo rutinario. La conversación es aquello en donde «acontece un tiempo del todo original en la existencia humana: tiempo mediante el cual la vida diaria se recoge de su dispersión, se expresa y se exhibe libremente como *restauración* de esa experiencia común que en definitiva nos permite ser una *comunidad*.»<sup>587</sup>

Queda en evidencia, bajo esta línea reflexiva, la emergencia de una razón comunicativa. La razón es un órgano de comunicación en medio de la vida que permite la profundidad experiencial. La razón, no es primeramente una razón de cálculo, o de inferencia, sino que es el órgano dialógico por medio del cual el individuo racional recibe, acoge y expresa la cualidad expansiva y comunicante de su ser experiencial.<sup>588</sup>

«Convengamos por ahora que no cabe negar, al menos abierta y públicamente, esto: que el intento de hablar con otro ser humano – de comunicarle algo- supone la existencia de alguna

---

<sup>586</sup> Cf. Ibid. p.33-35.

<sup>587</sup> Ibid. p. 39.

<sup>588</sup> Cf. Ibid. p.147.



comprensión compartida de las cosas y, por tanto, de ciertos significados comunes. Así, pues, si queremos, como es el caso, hablar sobre “el mundo de la vida”, debemos conceder que tal experiencia común constituye un criterio ineliminable, como ya habrá ocasión de ver, para la comprensión de ese mundo.»<sup>589</sup>

La experiencia común se manifiesta gracias a nuestra capacidad de comunicarnos con otros. Esa experiencia común está repleta de hechos compartidos y de significados comunes. Cualquier posibilidad de una democracia participativa, tiene que considerar la radicalidad de esta experiencia común. Esta experiencia común es, a nuestro juicio, la explicación por la cuál las organizaciones comunitarias, libres y voluntarias, son imparables dentro de un sistema político institucionalizado. Estas asociaciones están ávidas de encarnar valores, temas y razones que defiendan intereses universalizables que pueden presionar al poder político. Las organizaciones comunitarias responden dialógicamente a su auto organización porque comparten no sólo aspectos formales, sino porque se experimenta la capacidad que les otorga el “estar juntos” y de convivir unidos en torno a significados comunes y razonamientos comunes, constituyentes de la raíz última de toda democracia. Lo que denota, como muy bien expresa Adela Cortina, que, «aunque el sujeto se desvanezca en mecanismos sin sujeto, es de los sujetos de quienes se espera en último término la radicalización de la democracia.»<sup>590</sup> Bajo esta perspectiva emerge la concepción de un sujeto-ciudadano no individualista, pues no puede el ciudadano obviar y negar la dimensión originaria de su experiencia compartida con otros. Tenemos que reconocer bajo este punto de vista que estamos ante un sujeto finito, que se reconoce en la interacción intersubjetiva y lingüística, de manera que la asimilación de un ciudadano experiencial se funda en la percepción de la alteridad como un componente constitutivo para todo conocimiento y toda acción ciudadana de asociación y transformación de su medio.<sup>591</sup> Según Adela Cortina este es el punto de partida de la reflexión filosófica en tanto Ética Discursiva. A saber, que la reflexión sobre la ética en términos discursivos no parte de individuos atomizados, sino que parte de una muy concreta y experiencial *intersubjetividad* que es el corazón del *reconocimiento recíproco* entre seres que están dotados de una competencia comunicativa, que se reconocen por su

---

<sup>589</sup> Giannini, H., *La experiencia moral*, op.cit., p. 14. Este texto de la experiencia moral, según el mismo, Giannini está en directa relación con la obra sobre la “reflexión” cotidiana. Explícitamente dice que ahora agrega su intención de instalarse en la “re-flexión” común. Ibid., p. 9.

<sup>590</sup> Cortina, A., *Ética aplicada y democracia radical*, 6ª Edición, Tecnos, Madrid, 2012, p. 121.

<sup>591</sup> Ibid. p. 125.

capacidad de elevar pretensiones de validez y ofrecer respuestas argumentadas y racionales.<sup>592</sup>

Más allá del domicilio, empieza el espacio que es civil, el barrio, la población, incluso aquella red anónima de personas que transitan en los espacios de la gran ciudad. El individuo mismo no puede negarse al transitar fuera de su domicilio, pues la isla que puede ser el “sí mismo” no es tal<sup>593</sup>. Su estructura le exige deshacerse de la sofocante identidad vacía de un ser separado e inmóvil. El sujeto, en palabras de Giannini, posee una vocación migratoria y sin una bitácora de caminante la conciencia como re-flexión de sí, no es nada:

«La salida domiciliaria ocurre, pues, como un impulso, tal vez inconsciente pero certero, a transgredir aquella identidad inmóvil; a transgredirla en una re-flexión verdadera, es decir, en un acto que haga pasar cotidianamente lo mismo (*idem*) a través de lo Otro – O del mundo-que ha empezado a frecuentar.»<sup>594</sup>

Esta esencial transitividad, es la base del conocimiento y de la comunicación entre individuos dentro de la experiencia común. Esta tránsito y la comunicación vehiculizan la experiencia común hecha lenguaje. Se trata de la lingüisticidad tan radical que puede incluir un tipo de comunicación no hecha palabra, a través de gestos o expresiones no verbales que se comprenden y significan, siempre en virtud de la experiencia lingüística común. En este sentido, el significado de todo movimiento de tránsito, así como lo hemos venido reflexionando, implica una referencia de alguien que comunica algo a otro alguien. La transitividad favorece el hecho comunicativo pues promociona la comunicación para entrar en la creación de una comunidad de ser, y no sólo de estar. Nunca somos “anclados” en un lugar, cerrado y vacío<sup>595</sup>:

«Al hablar, y por el hecho de hacerlo, afirmo la convicción de que mi experiencia es transmisible a, comunicable con, la suya; que mediante el acto de nombrar esta experiencia va co-identificando los diversos objetos (teóricos y prácticos) con que se encuentra el interés común, y al mismo tiempo *significando* ese interés, proponiéndolo bajo una cierta luz a la consideración pública.»<sup>596</sup>

---

<sup>592</sup> Cf. Cortina, A., *Alianza y Contrato*, op.cit., p. 105

<sup>593</sup> Para la discusión del sí mismo en referencia al otro, ver Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, s. XXI, Madrid, 1996.

<sup>594</sup> Giannini, H., *La Experiencia moral*, op.cit., p. 21.

<sup>595</sup> Cf. Ibid. p. 47 y ss.

<sup>596</sup> Ibid. p. 73.

Cabe destacar que esta experiencia común compartida a través de la comunicación no es por sí misma el término de los conflictos, las diferencias o las distancias entre sujetos. Sería ilusorio, o cuanto menos ingenuo, pensar que con la experiencia común se acaban los problemas comunes. Al revés, la experiencia común es también experiencia de una cierta conflictividad, una anhelo de aclaración y acuerdo jamás totalmente satisfecho. Dentro de esta experiencia en conflicto, el espacio de la ciudad y de la organización política es el núcleo conflictivo por antonomasia. Es uno de los espacios más sensibles al saber moral,<sup>597</sup> en la medida que requiere la contribución en su forma de diálogo para la resolución de las diferencias, las injusticias sociales, la convivencia política, tanto a nivel local como nacional (incluso internacional). ¿Quién no ha oído el diálogo en un bar sobre política o sobre problemas sociales? ¿Quién no ha oído discurrir dialógico dentro de las organizaciones sociales y comunitarias en torno a objetivos comunes? ¿Quién no ha visto el voluntariado para organizarse en pos de ideas y sensibilidades morales compartidas? Tocamos mediante la idea de experiencia común el *quid* de la democracia. La clave, a nuestro juicio, que nos permite repensar la democracia sobre la base de una ciudadanía que se implica, que participa, que se “siente” parte de aquella experiencia común. Una ciudadanía experiencial que aporta su experiencia, la conjunción de sus saberes y el conocimiento que provoca el estar en medio de las vicisitudes comunes y patentes. La ciudadanía experiencial parte de la experiencia común y se eleva a las diferencias propias de la diversidad y el pluralismo. Estas diferencias se angosta sobre la base de ciertos valores que son compartidos. La necesidad de asociación, menciona Adela Cortina, no es un producto de una magia ideológica, como una suma de puras ideas, sino de la necesidad más básica de toda experiencia en tanto búsqueda de la felicidad:

«La moral civil descansa en la convicción de que es verdad que los hombres son seres autolegisladores, que es verdad que por ello tienen dignidad y no precio, que es verdad que

---

<sup>597</sup> Nótese que inspirados en la reflexión de Conill y Giannini decimos saber “moral” y no “Ético”. Principalmente porque en coherencia con una razón experiencial, es posible que desde la Ética, entendida como un saber de ciencia, puedan pasar desapercibidas o volverse inalcanzables aquellas cuestiones que constituyen la carne de la experiencia común. El saber al que apelamos es un saber que se aleja del saber docto, porque el saber docto es un saber que renuncia al sujeto para hacerlo objeto de su saber. Esta renuncia redundaría en una suerte de degradación negativa del sujeto experiencial. Una razón experiencial nos anima a mantener una distancia respecto al saber exclusivamente objetivamente. Como dice Giannini: “como aquel individuo indiferenciado que soy; en mi calidad de empleado, de padre de familia, de ciudadano, soy también ese ser que no puede delegar en ningún otro ser humano ni divino aquel saber cualitativo que configura mi experiencia moral: aquel saber por el que constantemente estoy evaluando mis acciones y las del prójimo”. Giannini, H., *La experiencia moral*, op.cit. p. 77.

la fuente de las normas morales sólo pueden ser un consenso en el que los hombres reconozcan recíprocamente sus derechos, que es verdad, por último, que el mecanismo consensual no es lo único importante en la vida moral, porque las normas constituyen un marco indispensable, pero no dan la felicidad. Y los hombres -eso también es verdad- tienden a la felicidad.»<sup>598</sup>

En este sentido, el papel moral de la comunidad se conforma por medio de la experiencia común. Frente a la comprensión de un sujeto abstracto y desarraigado de su comunidad por tratarse de un mero individuo, replicamos la comprensión de un ciudadano experiencial, que se identifica con su comunidad, que desarrolla su personalidad a partir de la pertenencia a la comunidad. El ciudadano experiencial no es un sujeto abstracto, sino muy concreto que sabe qué virtudes debe desarrollar para participar, para construir democracia y desarrollar una vida concreta en el seno de la comunidad a la que pertenece. El ciudadano experiencial conoce los problemas a los que se enfrenta diariamente. El ciudadano experiencial tiene ideas y propuestas para la configuración de su organización social. El ciudadano experiencial está dispuesto a ser partícipe, a colaborar, a unirse a los grandes proyectos de la comunidad local, pero también a la comunidad nacional e incluso internacional. La Política, la actividad política formal e institucional, junto con ser un constructo sobre la base de ideas y principios, no puede desentenderse de su pertenencia a comunidades reales de comunicación y experiencia común. La experiencia del ciudadano experiencial se extiende a través de la familia, la comunidad local, la comunidad nacional, la empresa donde se trabaja, la junta de vecinos, la organización solidaria. Desde ese núcleo tan concreto de redes ciudadanas de experiencia emerge una comprensión del poder político muy diferente. Pues ya no se trata de la lógica de representantes políticos que se constituyen en una suerte de “élite democrática”, como entes separados y distantes de la realidad y de la experiencia, que discuten desde su escaño para hacer “descender” sus decisiones heroicas y expresiones benignas de su generoso poder delegado por la inmensa masa informe ciudadana. Los nuevos políticos, bajo una comprensión experiencial, emergen de la ciudadanía experiencial, se auto comprenden como “puntas de iceberg”, porque su trabajo de representantes es una muestra ínfima de

---

<sup>598</sup> Cortina, A., *Ética mínima*, 16ª Edición, Tecnos, Madrid, 2012, p. 184. Nuestra cita expresa el juego argumentativo que Adela Cortina desarrolla para compaginar y complementar las exigencias de la norma y las necesidades humanas. En este sentido, ella visualiza la relevancia crítica de la normatividad vía consenso dialógico, sin abandonar, la relevancia de la felicidad como necesidad arraigada en la experiencia de todos los hombres. Obviamente, cuando dice “hombres” se está refiriendo a su sentido genérico inclusivo como “seres humanos”.

la realidad y la profunda e intensa experiencia ciudadana a la que están intrínsecamente unidos.

### **10.3.- La estructura del poder político y la participación ciudadana**

El fuerte nivel de especialización de la política institucional ha conllevado a que sean los expertos quienes se hagan responsables de la organización política institucional. Muchas pueden ser las consecuencias de esta manera de implementar el poder político, pero a nuestro juicio la más importante tiene que ver con la manera como se elaboran la propuesta y la implementación de las políticas públicas, que queramos o no, afectan a todos los ciudadanos de manera muy concreta. De un tiempo a esta parte, son los expertos quienes deciden y planifican los cambios en la organización de lo político. Los políticos y sus asesores toman las decisiones, mientras los ciudadanos se ven apartados de estos procesos, restringiendo su participación, como hemos dicho, a las elecciones democráticas cada cierta cantidad de años. En síntesis, las decisiones políticas se toman arriba y descienden abajo como materia de implementación. Pocas veces las decisiones o determinaciones políticas provienen de la experiencia ciudadana. Es momento de empezar a pensar la política institucional bajo otra lógica.

Una interesante publicación en el Reino Unido elaborada por la *House of Lords*<sup>599</sup>, denominada *Power to the People*<sup>600</sup>, da cuenta de una ardua investigación<sup>600</sup> que consideró a miles de personas comprometidas con su rol ciudadano en diferentes ámbitos sociales, económicos y políticos. Los resultados de dicha investigación instalaron ciertos elementos que nos gustaría destacar en la idea de pensar una ciudadanía que se hace desde la experiencia.

El resultado de la investigación dio cuenta de una distancia entre los políticos y los ciudadanos, basada principalmente en la desconfianza mutua, en especial desde los

---

<sup>599</sup> La Cámara de los Lores está constituida por intelectuales y personas de prestigio en el Reino Unido cuya principal misión es asesorar al Primer Ministro en temas complejos. Tiene el rol de controlar la actuación del gobierno a través de preguntas y comisiones de investigación específicas.

<sup>600</sup> Publicado por *The Power Inquiry* en el año 2006. The Power Inquiry se estableció en el año 2004 para explorar cómo se podía aumentar la participación política en el Reino Unido. Su trabajo partió del principio que si una democracia quiere ser sana requiere la participación activa de sus ciudadanos. Esta comisión se originó después que el año 2001 se alcanzó números históricos en la abstención de votantes. Gracias a esta preocupación se dio un puntapié inicial para una investigación más amplia sobre la conexión entre el proceso político y la ciudadanía. El primer informe de esta comisión vio la luz el 27 de Febrero de 2006 y se puede consultar en [http://www.jrtt.org.uk/sites/jrtt.org.uk/files/documents/PowertothePeople\\_001.pdf](http://www.jrtt.org.uk/sites/jrtt.org.uk/files/documents/PowertothePeople_001.pdf)

segundos hacia los primeros, pero también de los primeros a los segundos, en la medida que los políticos no confían en la sabiduría de la experiencia ciudadana, por considerarla informe, sujeta a los vaivenes pasionales y arbitrarios de ciudadanos que no “piensan”. Una cuestión discutible, toda vez que la organización ciudadana a nivel micro da cuenta de una responsabilidad patente y concreta para con los destinos de la propia organización. Si a nivel micro el ciudadano es así de responsable ¿por qué no lo sería a nivel macro? Ahora bien, a nuestro juicio el hecho más interesante que devela *Power to the People*, es que la desconfianza hacia los políticos no ha mermado la capacidad de participación de los ciudadanos. Es decir, esta idea que la democracia se encuentra en peligro por la desafección participativa no es un hecho real. Pues la investigación demuestra que la apatía ciudadana es más bien un mito. El compromiso social es un aspecto que los ciudadanos británicos viven con fuerza y cotidianamente. Los ciudadanos son voluntarios en muchas causas públicas y en muchos tipos de organizaciones comunitarias, sociales, deportivas, ONGs, voluntariados, etc. Lo único que no hacen es participar en la política institucional ni se unen a los partidos políticos.<sup>601</sup> De manera, uno de los hechos relevantes que se evidencia en esta investigación en el Reino Unido es que la política institucional, en tanto poder político formal, no es capaz de aprovechar ni se hace cargo de la fuerte motivación participativa ciudadana. Es decir, la desafección no está causada por la falta de interés de los ciudadanos, sino por que la estructura política institucional no es capaz de leer ni menos canalizar esta “energía participativa” del ciudadano experiencial para integrarla a sus procesos institucionales. Finalmente, esta realidad devela que el poder no lo está ejerciendo la gente aún cuando posee toda la capacidad y la motivación para involucrarse en los destinos del país de manera concreta y comprometida. En el Reino Unido se dieron cuenta que se requiere entonces de un programa de cambio que implemente una transformación en la estructura política para involucrar a las personas en el poder político. Se necesita otorgar poder a la gente, para que crezca en ellos la idea y la sensación efectiva que son escuchados, que su aporte vale, que pueden intervenir proyectos de ley, que pueden tomar decisiones políticas que afectan a todos. A nuestro juicio, la democracia necesita este tipo de participación que asuma la reciprocidad de las funciones dentro de la organización política, en la medida que incorpora obligaciones morales y deberes mutuos esenciales en la comunidad

---

<sup>601</sup> Cf. Ibid. pp.41 y ss.

experiencial y que por extensión, son indispensables en la institucionalidad política<sup>602</sup>. No tenemos que olvidar que la estructura política formal es reflejo y dependiente esencialmente de la comunidad de ciudadanos que eligen a sus representantes. Empoderar a los ciudadanos es la manera como se puede recobrar las confianzas y fortalecer el compromiso político y democrático en todas las direcciones. Por ello se necesita reequilibrar el poder para redirigirlo hacia las personas, hacia el ciudadano experiencial. Ahora bien, el problema es que los ciudadanos sienten que la actual estructuración política y la democracia institucional no les ofrece la posibilidad de tener una influencia “real” en las decisiones, ya sea porque los medios de comunicación no son suficientes ni adecuados, porque la información para las decisiones no llega al ciudadano común o porque el conocimiento que se requiere no es suficiente. Parece que un componente clave en la participación política tiene que ver, al final, con el poder del conocimiento.

Otro elemento interesante que emerge en esta publicación es que la organización de las comunidades de base (*community organization*) se constituye en el factor determinante de la participación ciudadana. La organización comunitaria es capaz de cubrir una serie de problemáticas y necesidades en función del bienestar social de los individuos, pero también para la supervivencia de los grupos, las organizaciones y los vecindarios. El espacio compartido y la experiencia común es la médula espinal de estas organizaciones comunitarias. Gracias a esa experiencia común y la disponibilidad para la participación, dichas organizaciones son capaces de organizarse por sí mismas<sup>603</sup> y cuentan con una amplio bagaje democrático en la construcción de sus proyectos para el logro de sus fines asociativos. Se trata de un tipo de participación democrática que no

---

<sup>602</sup> Una comprensión de la “institucionalidad política” que se expresa y sostiene como una entidad superior, externa, superior o distante a los ciudadanos, puede tener origen en la importante influencia de las ideas contractualistas que fundamentan el estado de derecho. Por nuestra parte pensamos que no hay que olvidar, como lo expresamos en el punto 8.3 de este trabajo, que el “supuesto contrato” es producto de un ejercicio hipotético de racionalización. Desde la imaginación, el contrato social se eleva por sobre la libertad individual del ciudadano para la supervivencia y bien de la sociedad. Sin embargo, no se debe perder de vista que nadie ha firmado en realidad dicho contrato. Una comprensión experiencial de la realidad política y social, nos exige promover el compromiso concreto y permanente de los ciudadanos en la construcción del bien común, dentro de la sociedad contractual. En este sentido, pensamos que la pura fuerza normativa no es suficiente para motivar el compromiso ciudadano, sustento inalienable de toda forma de derecho y orgánica política y social. Además, ninguna forma de institucionalidad política democrática es experiencialmente robusta sin el sustento vivificante que le otorga el compromiso y la participación ciudadana. Esta dinámica nos conduce a una comprensión de la institucionalidad que está arraigada en la experiencia ciudadana, que no está separada de ella, sino que está unida intrínsecamente a la ciudadanía.

<sup>603</sup> Según Zoraida Mendiwelo Bendek la auto-organización es el factor más importante operacional de la democracia dentro de la sociedad civil. De tal manera que es una responsabilidad del Estado proveer asistencia para fortalecer la capacidades y las competencias de dicha auto-organización. En este sentido, para Mendiwelo, la participación democrática está unida intrínsecamente a procesos de aprendizaje. Ver. Mendiwelo, Z., “Nivel operacional de la sociedad civil”, *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, n°4, 2004, pp. 153-166.

responde a problemáticas efímeras, sino a una participación que persigue cambios concretos y que se pueden conseguir a largo plazo. La idea que queda bajo esta perspectiva es que la democracia realmente ejercida en la organización comunitaria es un medio para el aprendizaje y el fortalecimiento de procesos democráticos más amplios. Por ello, la democracia institucional se puede ver favorecida sobre la base de la inclusión, la mutua cooperación, la educación popular y la implementación de democracias directas dentro de las organizaciones comunitarias. Evidentemente en las pequeñas organizaciones es más factible hacer vida los principios que inspiran la democracia y son el medio idóneo para generar investigación que fortalezca la auto-organización de la sociedad civil en beneficio de los procesos políticos y los cambios sociales que se requieren. Esta idea ha emergido con fuerza en procesos de investigación para el desarrollo comunitario que, por ejemplo, lleva adelante un equipo de la *Lincoln International Business School*, Universidad de Lincoln, Reino Unido.<sup>604</sup> Los investigadores que trabajan en torno a estos temas, han descubierto la necesidad de robustecer la investigación comunitaria y el desarrollo comunitario a través de programas de fortalecimiento de la participación de la sociedad civil, que redundan en hacer más efectivos los servicios públicos del Estado.<sup>605</sup> La idea central es que la investigación en la organizaciones comunitarias y en el tercer sector, puede contribuir a la creación de capacidades investigativas dentro de la misma organización. A través de un proceso de aprendizaje la organizaciones pueden generar conocimiento desde sí mismas. Siguiendo el enfoque educativo de Paulo Freire<sup>606</sup>, el equipo de investigación de Lincoln al que nos referimos, ha llegado a la convicción que si el conocimiento brota desde el seno de las organizaciones, se genera una ciudadanía comprometida y activa, en pos de la justicia social.

La evolución de la organización comunitaria ha fortalecido la convicción que a partir de estas organizaciones se puede formular un poder político que sigue la lógica de “abajo hacia arriba”, pues las organizaciones comunitarias son más eficaces para abordar las necesidades locales en comparación a otros tipos de organización más grandes y burocráticas. Al poseer la organización comunitaria una mayor y mejor comprensión de

---

<sup>604</sup> Cf. Mendiwelo, Z., “Community-based research: enabling civil society’s self-organisation”, *Kybernetes*, 44 (6/7), 2015, pp. 903-912.

<sup>605</sup> Mayo, M., Packham C. & Mendiwelo, Z., *Community research for community development*, Palgrave, Macmillan, UK, 2013.

<sup>606</sup> Cf. Freire, P., *Pedagogía del oprimido*, 2º Edición, Siglo XXI, Madrid, 2012; Freire, P., *Pedagogía de la Esperanza: Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1993; Freire, P., *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid, 2002.



su propio contexto, gracias a procesos de aprendizaje adecuados<sup>607</sup>, se generan planificaciones, acciones sociales y movilizaciones participativas fortalecidas, que en definitiva pueden influir dentro de los sistemas sociales y políticos más amplios, como lo son las instituciones formales.

Es decir, una ciudadanía activa (*active citizenship*) depende de cómo las personas se organizan en una comunidad específica a partir de la cual despliegan un comportamiento ciudadano que está comprometido con sus problemas y situaciones de vida reales.<sup>608</sup> La experiencia ciudadana tiene aquí un núcleo que es indispensable considerar, pues un ciudadano activo es aquel que está absolutamente comprometido con todos los asuntos que atañen a la comunidad en la que vive y participa. Es entonces de relevancia considerar que un desarrollo comunitario (*community development*) en tanto fortalecimiento de este sentido de comunidad, es la oportunidad para renovar la estructura del poder político institucional. Visto de otro modo, la ciudadanía activa crecerá cuando se proporcionen los medios para que las personas, sobre todo aquellas que están más excluidas, trabajen entre sí para que sean contadas en el entramado del poder político formal<sup>609</sup>:

«Queremos cambiar el poder, la influencia y la responsabilidad de los centros existentes de poder para dejarlo en manos de las comunidades y los ciudadanos individuales. Esto es así porque creemos que pueden tomar decisiones difíciles y resolver problemas complejos por sí mismos. El papel del estado debería ser para establecer prioridades nacionales y normas, pero al mismo tiempo para proporcionar apoyo y una distribución justa de los recursos.»<sup>610</sup>

Es decir, si bien las personas desean tener más opinión, también necesitan el convencimiento que su participación no es en vano, que su participación puede marcar la diferencia. Porque si los ciudadanos participan quieren saber que sus voces serán escuchadas realmente. Esta es la idea fundamental del concepto “empoderamiento”, que

---

<sup>607</sup> Cf. Herron, R. & Mendiwelo, Z., “Supporting self-organised community research through informal learning”, *European Journal of Operational Research*, 268 (3), 2018, pp.825-835.

<sup>608</sup> Cortina, A., “Los valores de una ciudadanía activa”, en Toro, B. & Tallone, A, *Educación, valores y ciudadanía. Metas educativas 2021: la educación que queremos para la generación de los Bicentenarios*, Organización de los Estados Iberoamericanos (OEI), Madrid, 2011, pp.95-108. Ver también Espejo, R. & Mendiwelo, Z., “An argument for active citizenship and organizational transparency”, *Kybernetes*, N°40, 3/4, 2011. pp.477-493.

<sup>609</sup> Cf. Communities and Local Government, *Communities in control. Real People, real power*, London, 9 July 2008. El documento se puede consultar en:

[https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/228678/7427.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/228678/7427.pdf)

<sup>610</sup> Ibid. p.1. La traducción es nuestra.

se trata, en definitiva, de trasladar cada vez más el poder político a más y más personas a través de medios prácticos y muy concretos.

Para dar este paso del empoderamiento se requiere replantear el rol de los ciudadanos. No basta con percibirlos como una masa informe y apasionada, sujeta a los vaivenes hedonistas e irracionales. Es necesario otorgar el poder a las personas que tienen ya lograda la capacidad para dialogar, construir conocimiento y dar cuenta de sus razones para actuar<sup>611</sup>. En este sentido, hasta los más desposeídos se pueden convertir en una fuerza activa, en un colectivo atento y movilizado. La organización informada sobre la base de un conocimiento es la única fuente de poder. Las organizaciones se basan en sus miembros, que pueden ser activos y conscientes de sus potencialidades, derechos y también de sus obligaciones. Concorre la importancia de la concientización, como un medio idóneo para hacerse cargo de las propias responsabilidades ciudadanas. La apatía, la división y la fragmentación, no permite generar la conciencia y el sentido comunitario. «No pienso auténticamente si los otros no piensan también. Simplemente no puedo pensar por los otros ni para los otros ni sin los otros»<sup>612</sup>, dice Freire. Una conciencia ciudadana responsable e incisiva incomoda tanto a un pensamiento neoliberal, individual y privado, como también a una pensamiento socialista cuando es dogmático y pretende construir proyectos sin consultar al ciudadano. Todo pensamiento político institucionalizado parece llevar consigo la negación del otro en la construcción de la sociedad, pues por diferentes razones no siempre se permite que los ciudadanos sean parte del intercambio de ideas, de los debates y de la toma de decisiones. Se niegan los caminos para que el diálogo sea el único medio viable para una auténtica democracia. Una manera de diagnosticar esas barreras (a veces invisibles) a la participación ciudadana es que en muchas ocasiones la única vía de participación es la manifestación política en la calle, o directamente la desobediencia civil<sup>613</sup>.

El diálogo es el proceso viable a través del cuál se extiende el conocimiento, no para reducirse a la mera relación del sujeto cognoscente y objeto conocido, sino para

---

<sup>611</sup> La capacidad de aprender a ser un ciudadano activo está intrínsecamente relacionada a la posibilidad de democratizar los espacios educativos. Es posible generar una cultura participativa cuando los establecimientos educacionales promueven la democracia. En este sentido se aprende a ser ciudadano no sólo por medio de conocimientos, sino también cuando la ciudadanía se hace una “práctica” en los establecimientos educacionales. Cf. Schulz, W., Ainley, J., Frailon, J., Kerr, D. y Losito, B., *ICCS 2009 International Report: Civic knowledge, attitudes, and engagement among lower-secondary school students in 38 countries*. International Association for the Evaluation of Educational Achievement, Amsterdam, 2009.

<sup>612</sup> Freire, P., *Pedagogía de la esperanza*, op.cit., pp. 112.

<sup>613</sup> Habermas, J., “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de derecho y derecho y violencia. Un trauma alemán”, en Habermas, J., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 2000.

constituirse en una relación que va más allá en la medida que el conocimiento permite que el poder ciudadano se prolongue hacia cada sujeto y entre sujetos.

El conocimiento a través del diálogo es el corazón de la democracia, pues todo objeto de conocimiento ciudadano (expresión poética, musical, literaria, proyecto, problema, acontecimiento, etc.) está envuelto en profundas tramas de significado, a las que se puede acceder por múltiples y muy diferentes formas de ser, de razonar y de sentir. No podemos ser conscientes de estas posibilidades cuando el diálogo está cerrado y se opta por la vía de la imposición normativa. El proceso de concientización de una ciudadanía experiencial emerge cuando se cultiva un proceso de develamiento de aquellas tramas que constituyen la historia de vida de los ciudadanos, para hacerse parte de los procesos de decisión política y social.

En este sentido, no hay que temer a la fuerza de la historia, a la vida que fluye entre los ciudadanos y sus relaciones humanas. El temor, según Freire, puede conducir a un “cansancio existencial” que termina por anular el compromiso, el deseo de participar en pos de los cambios que se necesitan para el empoderamiento ciudadano. Necesitamos evitar lo que Freire denomina “anestesia histórica”<sup>614</sup>. Anestesia histórica, porque mediante la no participación y el permanente silencio ante la injusticia, se duerme el compromiso y fortalece la sensación de que todo da igual, todo seguirá igual. En el fondo, la figura del anestesiado histórico aparece por la dependencia emocional respecto a quien tiene y administra el poder. La dependencia emocional es aquella manifestación afectiva de quien piensa estar mejor bajo la seguridad y la tranquilidad del “siempre ha sido así” a la inseguridad de aquello que está desestabilizado y está por ser construido. La dependencia emocional es la base de la dominación y de la relación de asimetría entre quien usufructúa el poder y quien lo recibe. Esta forma de temor es posible trasladarlo a cualquier tipo de relación de poder, en la medida que dicha emoción está asociada al poder como sistema incluso siendo institucional y democrático. Dado que el poder es inherente a cualquier forma política, es extensible el temor resultante a cualquier tipo de estructura y organización democrática. El temor es el elemento corporal-histórico constituyente del ejercicio del poder político del Estado sobre el ciudadano, pues favorece la cohesión social y la salvaguarda del derecho. Sin embargo, el temor es al mismo tiempo un factor que puede imposibilitar los cambios y las mejoras que todo sistema democrático requiere.

---

<sup>614</sup> Cf. Freire, P. *Pedagogía de la esperanza*, op.cit., p.119.

Se visualiza entonces que el Estado no es sólo un constructo ideal, como un ente de artificio racional, como exponía Hobbes, sino que se trata de un ente muy concreto, perfectamente visible y constatable en sentido histórico<sup>615</sup>. El Estado, por medio del cuál la comunidad de ciudadanos realiza sus fines, ejerce un poder y genera un temor, por el “supuesto” bien de los mismos ciudadanos. Bajo la figura de la concesión representativa a un gobierno de turno, el Estado toma las decisiones políticas y asume los procesos de administración del poder para el logro de su razón de ser: colaborar con la comunidad histórica para que realice y construya su historia. Pero para hacerlo, muchos piensan que se debe hacer callar al ciudadano experiencial, o al menos, se le debe imposibilitar alzar la voz.

Desde este punto de vista histórico, son dos posibles las lecturas que emergen de la figura del Estado. Una lectura que enfatiza la *forma* del Estado como la capacidad o el poder que tienen los ciudadanos de actuar en “concierto”, insistiendo que el poder político nunca es de un individuo sobre otro, sino un poder que pertenece al grupo mientras se mantiene unido como tal, respondiendo a la razonabilidad de la organización<sup>616</sup>. La otra lectura, es la que enfatiza la *fuerza* del Estado, que concentra el poder como un monopolio, ejerciendo lo que Weber denomina una “violencia legítima”.

Tanto una como otra perspectiva nos ayudan a visualizar que existe una moneda con doble cara. Existe una tensión permanente entre el ejercicio del poder como uso racional y dialogal de la organización estatal para la consecución de los fines sociales y el poder como uso de la fuerza para el mantenimiento del orden social, que conduce al temor propio de los dominados. Ahora bien, ambos énfasis nos ayudan a comprender que el diálogo por el lado racional, y el temor, por el lado de la fuerza, se involucran en un mismo proceso de convivencia histórica e integración de los ciudadanos en una determinada organización política. A nuestro juicio, un importante factor para mantener en equilibrio el diálogo democrático para el fin de los logros sociales y el “justo temor” para el orden social, pasa la posibilidad que se otorgue a los ciudadanos de acceder y ser

---

<sup>615</sup> Paul Ricoeur, por ejemplo, recoge precisamente el carácter histórico del Estado, citando la definición que aportara Eric Weil en los siguientes términos: “El Estado es la organización de una comunidad histórica; organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones”. De manera que la perspectiva histórica se ubica más acá de las consideraciones formales, para pasar al plano de lo concreto, donde las identidades narrativas y las simbólicas, las estructuras de poder, las costumbres, las normas aceptadas, son experimentadas y no sólo pensadas en términos abstractos. Cf. Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica 2*, FCE, México, 2002, p.366.

<sup>616</sup> Cf. Arendt, H., *Sobre la violencia*, trad.: Miguel González, Joaquín Mortiz, México, 1970, p. 41. Ver también, Di Pego, A., “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”, en *Argumentos*, vol.19 no.52 sep./dic., México, 2006, pp. 101-122.

participes del conocimiento. La ignorancia redundaba en la imposibilidad de participar de los procesos dialógicos democráticos, y al mismo tiempo, es el origen de la incapacidad de respetar el orden civil como fuente de estabilidad política y social. El punto es ¿desde dónde debe venir el conocimiento para la configuración de un ciudadano experiencial? ¿Debe venir desde arriba, desde las estructuras políticas o desde abajo, desde el corazón de las mismas organizaciones?

#### **10.4.- Conocimiento como poder: la auto-organización**

Muy conocida es la interpretación recurrente de los griegos en los albores de la filosofía que el conocimiento más alto pasa por cultivar una actitud contemplativa de la verdad con el único propósito de alcanzar el saber por el saber (*bíos theoretikós*). En oposición a ello, en los albores la Modernidad, gracias otra intuición, Francis Bacon acuñó la expresión que el “conocimiento es poder”. Es decir, ahora, desde un punto de vista pragmático, el saber es para otra cosa muy diferente: el conocimiento es la oportunidad de ejercer un poder y un dominio sobre la naturaleza. Si bien Bacon impulsó esta idea en el contexto pragmático de las ciencias, pronto emergió la interpretación que hizo confluír el conocimiento y el poder político. Es decir, el poder político no pudo mantener el mito de su neutralidad respecto al saber, como si la política fuera una esfera ciega respecto al conocimiento. La realidad es que lo que está detrás de todo saber, como en un trasfondo, es una incesante lucha de poder<sup>617</sup>. De manera que en el poder político no está ausente el saber, sino que está entramado con él.

Ahora bien, lo que queremos poner en el tapete es, si concedemos que la actividad y el poder político están en relación con el conocimiento, emerge la pregunta ¿Quién posee el conocimiento? Pues claro, si el conocimiento es un bien para unos pocos privilegiados, el poder residirá en una élite de sabios y resultará a fin de cuentas una “oligarquía” más que una democracia. Pues, quien tenga el conocimiento tendrá el poder político para decidir los destinos de la sociedad democrática. Ahora, si hacemos que el conocimiento sea democrático, tenemos la posibilidad que el poder se distribuya en justicia, tanto desde el nivel institucional a la ciudadanía como desde el nivel ciudadano experiencial a la institucionalidad. En este sentido, si el poder quiere ser participativo o

---

<sup>617</sup> Cf. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1988. Ver también, Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

si queremos empoderar a la ciudadanía, tenemos que esforzarnos por democratizar el conocimiento.

En el proceso de democratización del conocimiento, es importante saber sobre la validez que otorgaremos a determinados saberes respecto a determinados problemas. Suele suceder que a nivel político técnico-administrativo, se “sabe” la mejor solución a un problema en un específico territorio. Muchas veces estas soluciones distan del conocimiento *in situ* que posee la población afectada, porque la solución técnica ignoró el “saber social” que emerge desde la “experiencia”. Múltiples son los problemas cuando el saber técnico no tiene en cuenta el saber social. Pensamos que hay que rescatar y devolverle la importancia a la sabiduría social que otorga la experiencia de quien vive y convive con las problemáticas y realidades específicas a las que la ciudadanía se enfrenta cotidianamente.

Este saber social es lo que en otros momentos se conoció como saber popular. Paulo Freire, a quien ya hemos hecho referencia, intuyó en su momento la fuerza transformadora del saber social. Las obras de Freire apuntaron siempre a la idea central que si el saber social se hace crítico es posible empoderar a las clases sociales pauperizadas y marginadas de la ciudad en pos de su propia emancipación. Este saber social se hace crítico, no en la lógica vertical cuando el maestro enseña al alumno, sino cuando es captado horizontalmente por los mismos agentes sociales (que incluyen al maestro y a los alumnos en mutua colaboración) a través de la propia experiencia. Es decir, la intuición de Freire es que la libertad auténtica pasa, no por un conocimiento crítico abstracto, sino un conocimiento crítico que se construye gracias a la reflexión en base a problemas, el diálogo en medio de la comunidad y la acción resultante basada en la experiencia propia en el mundo:

«La reflexión que [la educación] propone, por ser auténtica, no es sobre este hombre abstracción, ni sobre este mundo sin hombre, sino sobre los hombres en su relación con el mundo. Relaciones en las que conciencia y mundo se dan simultáneamente. [...] La educación problematizadora se hace, así, un esfuerzo permanente a través del cuál los hombres van percibiendo, críticamente, cómo *están siendo* en el mundo *en el que y con el que están.*»<sup>618</sup>

---

<sup>618</sup> Freire, P., *Pedagogía del oprimido*, op.cit. pp. 74-75.

En este sentido, el conocimiento se hace democrático porque los educandos no están llamados a repetir ni a recibir contenidos impuestos ni alejados de su realidad. El conocimiento se desarrolla sobre la base de la práctica y los problemas. Por medio de la educación problematizadora los educandos desarrollan una capacidad para captar y comprender el mundo percibiéndolo no como una realidad alejada y estática, sino como una realidad propia en permanente transformación, siempre en proceso.

Queremos insistir, aunque ya lo hemos mencionado más arriba, que el conocimiento crítico se logra sobre la base del diálogo como un elemento ineludible y esencial en cualquier forma democrática. Por ello, a nuestro juicio, la propuesta de Freire posee dos aspectos que caracterizarían la democratización del conocimiento y el empoderamiento de la ciudadanía experiencial.

El primer aspecto tiene que ver con la lógica horizontal en la relación dialógica maestro (investigador) y educando (ciudadano). Una lógica vertical imposibilita el diálogo. Es decir, si en la relación de aprendizaje partimos de la idea que “algunos saben” y los demás “son ignorantes” hacemos morir de entrada al diálogo en la construcción del conocimiento. Sólo si el diálogo parte de una confianza mutua y un mutuo reconocimiento de las partes es posible un conocimiento que sea democrático. Poco se logra si el investigador se acerca a la organización comunitaria con proyectos que pretenden responder a su visión del mundo, sin haber escuchado a los implicados que pueden poseer otra visión del mundo<sup>619</sup>. Un trabajo de aprendizaje y de desarrollo del conocimiento, es humanizador y liberador cuando el contenido emerge de la conciencia experiencial de quienes participan en el proceso.

El segundo aspecto emerge de lo que acabamos de decir. Para la democratización del conocimiento, necesitamos comprender que el saber no consiste en una mera acumulación de contenidos. Para alcanzar un conocimiento liberador no se puede partir de los saberes ya dados, pues se aumentan las probabilidades de replicar las estructuras de poder entretejidos con determinados contenidos. Por tanto, para una democratización del conocimiento, los contenidos requieren emerger desde el universo temático y significativo en el que los implicados se encuentran. Por esta razón, el conocimiento es más una búsqueda dialogante y creativa entre el educador y el educando, antes que una replica o reproducción de lo dado. Sólo a partir de esta búsqueda en común surge lo que Freire denomina el “tema generador”, en el que los participantes toman conciencia de su

---

<sup>619</sup> Ibid. pp.90-91

lugar y posición para la transformación de su propia realidad. El tema generador precisamente es como un núcleo no cerrado y muy dinamizador en el proceso de aprendizaje, pues no se trata de repetir conocimientos, sino que de construir un tipo de conocimiento que instauro desde su origen un sentido crítico. El mismo Freire define el tema generador como una concreción al que llegamos a través de la experiencia y de la reflexión crítica sobre las relaciones de las personas con el mundo y de las personas entre sí.<sup>620</sup> La idea que motiva esta perspectiva constructiva y crítica (no reproductiva) en la generación de conocimiento, es el reconocimiento del condicionamiento irremediamente originario de la existencia histórica de las personas. Cuando hacemos consciente nuestra historicidad vemos ante nosotros la realidad tal como *está siendo* y en la que *estamos siendo*. De manera que cuando intentamos comprender la realidad, junto con ello, emerge la necesidad de transformarla para hacernos responsables de nuestro propio ser, en especial de aquel ser en común que nos convierte en una comunidad. Conocimiento y transformación del mundo van de la mano pues, «a través de su permanente quehacer transformador de la realidad objetiva, los hombres simultáneamente crean la historia y se hacen seres histórico-sociales.»<sup>621</sup>

En este contexto dialógico, el conocimiento puede democratizarse y junto con ello posibilitar el empoderamiento de las organizaciones ciudadanas. Las organizaciones ciudadanas, aunque manifiesten una alta capacidad para auto-organizarse, pueden verse fortalecidas, gracias al apoyo y confrontación dialógica de investigadores interesados en construir juntos sistemas sociales<sup>622</sup> sobre la base de procesos de aprendizaje y desarrollo del conocimiento crítico. Así, junto con alentar la auto-organización comunitaria, es posible robustecer los procesos democráticos más amplios. Es decir, desde el corazón de las organizaciones comunitarias, en tanto procesos democráticos que se dan a pequeña escala, es posible extender sus resultados a la institucionalidad formal democrática.<sup>623</sup> En este sentido, los frutos a los que se pueden llegar gracias al diálogo y el aprendizaje ciudadano (*citizenship learning*), pueden permitir una auto-organización efectiva al interior de la sociedad civil y al mismo tiempo, impactar en las estructuras de gobierno.

---

<sup>620</sup> Cf. Ibid. p. 94.

<sup>621</sup> Ibid. p. 98

<sup>622</sup> Cf. Espejo, R., "Requirements for effective participation in self-constructed organizations", *European Management Journal*, Vol. 14 n° 4, 1996, pp.414-422; Espejo, R., "Self-construction of desirable social systems", *Kybernetes*, Vol. 29, N° 7/8, 2000, pp.949-963; Espejo, R., "Self-construction and restricted conversations", *Systems Research and Behavioural Science*, Vol. 19, N°6, 2002, pp. 517-529.

<sup>623</sup> Cf. Rosenblum, N.L and Post, R.C., *Civil Society and Government*, Princeton University Press, Oxford, 2002.



Esto quiere decir que un aprendizaje activo, redundando en una ciudadanía activa<sup>624</sup> y en un fortalecimiento de la democracia. El aumento del conocimiento crítico, basado en el saber experiencial, capacita a la ciudadanía experiencial para optar por acciones colectivas en pos de la igualdad y la justicia social<sup>625</sup>, ya sea al interior de la organización comunitaria, como en la organización política en la que se inserta.

Se necesita para ello procesos de investigación colaborativa y dialógica que permitan afrontar los desafíos que la democracia presenta. Una investigación que se base en la organización comunitaria, además de colaborar con el desarrollo del conocimiento, es un medio para apoyar los procesos democráticos dentro de la sociedad civil y para colaborar con el empoderamiento de la comunidad y la participación efectiva de los ciudadanos en la democracia. Gracias al aprendizaje que brota desde el ciudadano, se refuerza a la sociedad civil y al mismo tiempo se hacen operativos los servicios públicos del Estado, pues se generan conocimientos que no son meramente teóricos o puramente intelectuales, sino que son conocimientos que se vinculan a la acción y la praxis transformadora. Con este punto queda completo el círculo virtuoso que visualizamos. Si la democracia se origina en la experiencia ciudadana, podemos generar conocimientos democráticos y participativos que provengan de esa experiencia fundante, con el fin de fortalecer a la misma democracia. De esta manera, en la medida que permitimos que la democracia se convierta en una experiencia vivida, fortalecemos la participación y no distanciamos de la comprensión que la ciudadanía es una pura estructura legal y formal. La formalidad puede no ser el modo suficiente (ni siquiera el óptimo) para comprender la organización democrática. Tal vez las interacciones no formales, libres y espontáneas pueden ser más cruciales en el fomento de la participación y la inclusión,<sup>626</sup> pues la *praxis* democrática es capaz de hacer confluir habilidades, conocimientos y valores que son claves para la participación y la gobernanza.

---

<sup>624</sup> Cf. Mayo, M. and Rooke, A., *Active Learning for Active Citizenship*, Home Office, London, 2006.

<sup>625</sup> Cf. Walser, M. "Equality and civil society", in Chambers, S., and Kymlicka, W. (Eds), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton, NJ, pp.34-49. Interesante en esta línea es saber de qué manera la participación puede influir en la superación de la desigualdad económica, toda vez que la ciudadanía y la economía parecen mundos totalmente distanciados. Únicamente en la medida que se permeen las formas económicas y las formas ciudadanas, a través de vínculos deliberados, se podrían implementar estrategias y programas adecuados para reducir la desigualdad económica desde la participación ciudadana. Mientras tanto todo indica que el poder económico tiene las de ganar frente a la voz ciudadana. Ver Gaventa, J., "Can participation "fix" inequality? Unpacking the relationship between the economic and political citizenship", in *Innovation Series*, n°5, COADY, 2016.

<sup>626</sup> Gilchrist, A., *Blending, braiding, balancing: strategies for managing the interplay between formal and informal ways of working with communities*, The William Plowden Fellowship Report, Third Sector Research Centre, University of Birmingham, 2016.

## Conclusions

The rekindled concern about feelings and emotions which have pushed advances and findings in the field of neurosciences, can perfectly well come into dialogue with the theoretical developments that have been carried out based on philosophy. This possibility of dialogue around a common research object convinces us about the need to take on an unavoidable interdisciplinary perspective. There are issues that Neurosciences contribute to in a specialized way regarding the neural, physical and chemical substrates of emotion that help us to understand brain function, which is always dynamic and highly complex. Nevertheless, taking into account the flexibility with which the brain works and how it is strongly linked to the environment in which it develops, we have discovered that purely physical explanations, although necessary, are not enough to fully understand the affective phenomenon. Hence, philosophical considerations can contribute to the research process on emotions, concepts and interpretations that favor a comprehensive and non-reductive view.

Neither the physiological nor the cognitive perspectives of emotions by themselves are enough to address the complexity of the affective dimension of the human being. It is therefore imperative to take on a research attitude that takes into consideration the participatory intersection of both the corporal and the cognitive aspects, constituent of what we have called a whole continuum of the affective process. That is to say, in our opinion, it is important to not lose track of the fact that emotions and feelings not only have a basic body dimension, but a cognitive one as well. Only one of these perspectives, which integrates these two fundamental coordinates, allows us to visualize a complete and systematic study of the affective process as a whole.

Bearing these coordinates in mind —body and cognition— within the affective process, we have been able to distinguish the primary emotions, mainly linked to instinctive emotional responses accompanied by rather automatic and reactive bodily manifestations; and the secondary emotions as well, linked to more cognitive aspects and shaped by the social environment, from which emotional deliberations and moving mental representations, organized by the thought process, can be postulated. After linking both types of emotions, we understood them as a disposition to action, activated by the interaction of an agent with its physical and social environment. These emotional responses include automatic and instinctive actions, as well as emotional ones, which are cognitively processed. This possibility of considering the cognitive dimension of

affective life, insofar as it is regulated by the learning processes, leads us to conclude that feelings and emotions made cognition can lead the agent to perceive the environment and relate socially. Therefore, feelings and emotions imply an operational domain of *meaning* within a specific experiential framework, always linked to the social and intersubjective dimension.

Feelings are considered to be a *conscience of emotions*, and feelings, as such, are a sort of “becoming aware” of emotions, allowing the agent to actively manage its emotional responses. The conscience of emotions, related to the interbody (interoception) sense, allows us to perceive emotions as changes in the homeostatic regularity of the organism. This perception is transformed into a mentalized emotional experience. That is to say, a feeling arises when mental representations and images come into play, through which the agent makes its emotional body changes conscious.

When emotions are constructed, not only in automatic responses, but in those mentalized in the feeling as well, we suggest that feelings and emotions are thought processes. We have proposed, in this sense, the possibility of considering that feelings and emotions are a necessary complement to reasoning. Therefore, we proposed the need to revise the concept of reason in order to expand its understanding, often determined by exclusive processes of logical thinking, incorporating what we have called sentimental reason. This movement follows the line that Professor Cortina opens up when she proposes the concept of Cordial Reason. In other words, we proposed taking into account a concept that allows us to expand the concept of purely logical propositional reason. Cordial reason is a way of understanding how rational agents enter into a relationship experience with their personal and social environment, according to a comprehensive relationship of their rational and affective processes, whether in decision-making or in the guidance of their behavior.

Feelings and emotions have—beyond their subjective and intimate dimension, well studied by neurosciences— a very relevant intersubjective dimension. In order to demonstrate this, we have discovered, in Habermas's discursive ethics, that emotions and feelings become ethical when they adequately respond to a previous normative status — “normative hope”, as Habermas calls it—. That is to say, feelings and emotions are ethical responses when they adjust to intersubjective objects and situations, manifesting themselves within the right magnitude and duration, which are oriented towards reasonable or normatively appropriate ends or goods. Coherently, we have seen that Habermas, when considering the conditions from which a norm becomes universalizable,

insists on the need for empathetic recognition and identification of the other. Empathy allows a reciprocal attitude to be taken on in the discursive dialogical activity, insofar as it favors the application of normative ideals and facilitates the compliance of the resulting norms by those involved. Thus, feelings and emotions take on the shape of a predisposition in order to grasp the relevance of moral facts, like calibrators of intersubjective relationships. Feelings and emotions come into being in an *evaluative intuition*, which allows us to capture the moral facts with the appropriate sensibility.

Finally, when exploring the way feelings and emotions overlap cognitive processes, we discovered that, although they have an inescapable biological brain component, they are also linked to representations and images that constitute the way we think. In this line, the possibility of linking emotions and feelings with beliefs has emerged; for belief is an important means by which represented thought is carried out. This realization is expressed through the difference that Ortega y Gasset have presented us: we have ideas, but we actually are in the beliefs. That is to say that, we have discovered that through beliefs, affective life becomes a significant experience.

Along with this observation, a conviction has opened that it is not enough to approach scientists for the understanding of emotions. The cause-effect relationship determines an ascending line of explanation, but does not account for how emotions manifest themselves in the consciousness. Phenomenology, especially that which is developed by Paul Ricoeur in his *Philosophy of the Will*, allows us to understand the affective phenomenon as an interrelated process among involuntary factors linked to the body and the voluntary processes of willingness linked to motives and reasons. Within this perspective, emotions relate to the will, but they do not determine it, since, from a phenomenological standpoint, the will is perceived as a willing that responds to reasons as motivations, and not so much to physical body causes. However, at the same time, phenomenology shows us that the motivations of the willing is not the result of a pure act of thought, but a mixture between the bodily capacities and the cognitive capacities of reason. That is to say, the human "power of willing" includes habits and emotions, linked to an inescapable body, which disposes the "being able to do" what is wanted. The power of willing includes an involuntariness which enables and thrusts the power of the voluntary forward. In this sense, the emotions within the bodily structure that predispose reason allow us to set up an embodied position of the voluntary subject, a self in a bodily situation. Affective life can then be understood as a germinal motor of the willing. Emotions have the power to move the action emotionally, remove the body from its

inertia, but also, along with it, to awaken thoughts. The emotional body disorder, often involuntary, awakens the thought. The emotion linked to the body and the new current of the emerged thought, turn the agent into a mind-body being. Thereafter, from the mind, we return to the bodily reaction, producing a spiral and very dynamic series, which, above all, expresses the existential unit, embodied in any voluntary agent. In this sense, emotions are not only a cerebral matter, but of physics as well. Affective life colors our thoughts and links our bodily responses to our cognitive responses in order to produce an agent that feels and thinks in the midst of the world in which it is bodily inserted. Therefore, a will that is embodied always includes an effort to reconquer our corporeal existence, which flanks the weight of emotion in the determination of the motivation and action of our will. The body, expressed in one of its dimensions, as is the emotional and the affective one, reveals a will that has a human dimension. All voluntary action compromises the bodily existence and the most profound historical experience linked to the body. Moreover, at the same time, emotions spark action levels for voluntary and free decisions. It is about an interdependence between the involuntary and the voluntary, a reciprocity that allows us to understand that the will has limits, for a limited will is the only one possible for the human experience.

This experiential reality, which links affective life and reasons, is the open door to thinking of a reason that takes into account this reciprocity between the involuntary aspects of the body and the voluntary aspects of reason. An experiential reason is, in our opinion, the necessary correlation for that reciprocal manifestation. From this standpoint, in our work, we have tried to think of this experiential reason by applying it to the most original form of an intersubjective relationship, that which has its origin in the *Aristotle's zoon politikón* concept and its modern continuity in the concept of citizenry. A citizenry that we have wanted to understand not only within the parameters of a modern, democratic and liberal society from which the idea of "legal subjects" results from, but a citizenry that is experiential, that is, citizens who live the experience of historically sharing a common space, together with other citizens

The exploration of an experiential citizenry has led us to discover a fundamental component to understanding the emergence of associativity within democratic communities, in the phenomenon of sympathy. Thanks to sympathy, the experiential reason allows us to go beyond a mere cognitive representation of others, in order to enter into a relationship of mutual collaboration. This is because sympathy allows us to discover others in the full extent of its "being others", to become a "we/us". Thus, in its

reason, sympathy is the source for the construction of the democratic participation originated in a common feeling, which leads us to a common understanding. Therefore, in its highest degree, sympathy gathers and unites people under a truly human community. The sympathetic capacity helps us to grasp the suffering of others, makes us angry for injustice and drives us to mobilize to achieve change in what needs to be changed. Sympathy helps us prepare to be committed citizens.

On the other hand, the imagination empowers us to move from the level of thought to the level of action. The possibility of imagining helps us to understand the radical symbolic structure of our rationality. Especially when it comes to social and citizen relations. Indeed, the citizen experience is also shaped by the symbolic framework that unites us and gives us a sense of community. No lesser important is the fact that the social organization is sustained thanks to social imaginary. If we incorporate this capacity to read human relations thanks to our special ability to imagine, we can ensure interaction and social transformation processes, since, on the one hand, we have common spaces that unite us, because we have metaphors, ideas, stories, even myths that make up the bodily experience of our traditions and the heart of our social sense. Yet, on the other hand, imagination counts as a capacity that enables us to transform that which is given, that which appears as established and irremovable realities. Thanks to the imagination, we can rehearse possible worlds, we can move with freedom in the configuration of new realities to which we aspire in order to become more just and equitable societies, if it is what we want. The imagination then allows us to move between the ideas we have, together with those we can create, and the concrete and specific experience in which we are in.

*Cordial reason* is fueled by the possibility that the imagination grants us about being present, in reality, attentive to the situation. From the point of view of the moral configuration of the society that we want to build, *cordial reason* enables rational argumentation, as well as a sensitivity to values, and to the concrete problems we face on a daily basis. Not only do we have to rationalize norms or rules of coexistence, but we also have to motivate ourselves to embody them in the concrete life, and in every situation that we might face. Therefore, we conclude that *cordial reason* is not only possible for certain rational discursive certainties, but it is also possible to build ethics that respond to human reality.

What does this human reality consist of? From our standpoint, the most radical form of human reality is experience; however, not the human reality that is carried out through

methodical rationalization and nor the human reality that becomes mere empirical materiality, but that reality which is experience, as a reality that is lived out. The point of its radicalism is that experience becomes significant through its diversity and plurality of manifestations. The experience that is based on the person, contributes to a type of reasoning that is comprehensive: logical, but also sentient and cordial. The matter of experience is not only about thinking, reasoning, or being, but above all, living. In living we "make ourselves" under the indisputable coordinates of the experience that we are. In the experience, our intellects and thoughts fit in, but also the accumulation of affective life, emotions and feelings that connect us with our more radical body. Now, conceiving life as an experience is not only an individual issue, but also a common one, as life is a shared experience, built and practiced along with others.

For this reason, we have suggested that citizenry does not only respond to issues of law and legality, since, from our standpoint, citizenry is, first and foremost, a comunal life experience. Our life in society is explained by the possibilities that experiential citizenry offers us. That is to say, we have suggested that formal and institutional political organizations are not constituted by mere legal and normative structuring, but rather have as a humus, the common and shared experience among citizens. Democracy is not constructed from the top down, but rather from the bottom up. Consequently, democratic participation does not just follow the logic of the formalities of universal suffrage for the election of representatives. Democratic participation is a reality and an experience where a community organization, an NGO, a voluntary service or a foundation is formed thanks to the commitment and common learning of the people who constitute these organizations. There remains the challenge of thinking if it is possible that the idea of an experiential citizenry can or cannot allow the transformation of fragmented social groups into articulated social groups, with a transforming and participatory potential. Experiential citizenry can bring institutional political stakeholders (because at the end of the day, they also come from their own citizen experience) and community stakeholders together, to make out of these communities, experiential stakeholders that influence the definition of governance policies on a larger scale. The relationship between community organizations and the city and country is possible and sustainable insofar as the strengthening and channeling processes of democratic learning processes are generated. Democracy will become strong and radical when the communities themselves define their problems, and develop the competences and abilities for the critical and affective analysis, which can be an added experiential citizen asset. Experiential citizenry can go from

demanding logic to participatory logic, as long as citizens see and feel that they are heard, as well as understood, and that they are effectively considered in the solutions which they are a part of. The generation of a political agenda that includes the idea of an experiential citizenry will be the realization of efforts to end the dispersion and fragmentation of a State, which, without citizens, is nothing more than an idea, an empty and meaningless norm.



## Bibliografía

- Almonacid, C., "Sentir e inteligir en Zubiri. Dos momentos, una aprehensión de realidad", *UCMaule - Revista Académica*, N°41, Talca, Chile, 2011, pp. 9-28.
- \_\_\_\_\_ "Kant y el cultivo de los sentimientos morales: pistas para una educación de los afectos" en *Revista de Filosofía*, Universidad de la Santísima Concepción, Concepción, Vol. 11, n°3, 2012, pp. 11-21.
- \_\_\_\_\_ *El lugar de las prenociones estéticas en la ética kantiana: el papel de los sentimientos morales en la receptividad del deber ético*, EAE, Saarbrücken, 2013.
- \_\_\_\_\_ "La simpatía, un sentimiento moral para motivar nuevas formas estructura política y social", en Obando, I. & Vergara, F., *Comunidad, justicia y democracia*, Librotecnia, Santiago de Chile, 2015, pp. 335-350.
- \_\_\_\_\_ "El poder de la imaginación, de la ficción a la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur", en *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, n° 22, 2018, pp. 153-172.
- Altieri, L., *Eidos et pathos. Corporéité et signification entre phénoménologie et linguistique cognitive*, Zetabooks, Bucharest, 2009.
- Alútiz, J. C., "Una revisión y balance crítico de la teoría normativa postconvencional de J. Habermas", *Política y Sociedad*, 2010, Vol. 47, Número 2. pp.175 -193.
- Amalric, J.-L., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Hermann, París, 2013.
- Apel, K.O., *La transformación de la filosofía*, Vol.II, Taurus, Madrid, 1985.
- Aranguren, J.L., *Ética*, Revista de occidente, Madrid, 1958.
- \_\_\_\_\_ *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Obras Completas, II, Trotta, Madrid, 1994.
- Arendt, H., *Sobre la violencia*, trad.: Miguel González, Joaquín Mortiz, México, 1970.
- Aristóteles, *Retórica*, Trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Acerca del alma*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2010.
- \_\_\_\_\_ *Ética a Nicómaco*, Trad. Julio Pallí, Gredos, Madrid, 2014.
- Begué, M.-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2002.
- Berkowitz, L., "Do we have to believe we are angry with someone in order to display

«angry» aggression toward that person?”, Berkowitz, L. (comp.), *Cognitive Theories in Social Psychology: Papers from Advances in experimental Social Psychology*, Academic Press, New York, 1978.

\_\_\_\_\_ *Agresión. Causas, consecuencias y control*, Trad. Jasone Aldekoa, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1996.

Casacuberta, D., *¿Qué es una emoción?*, Crítica, Barcelona, 2000.

Camps, V., *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.

\_\_\_\_\_ *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1988.

\_\_\_\_\_ *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2017.

Camps, V. (Ed.), *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Trotta, Madrid, 2010.

Cela, C. y Ayala, F., *El cerebro moral: Evolución del Cerebro y valores humanos*, EMSE, EDAPP, 2018.

Changeux J-P, Ricoeur P., *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999.

Chaparro, M., “Ordo amoris como determinante del amor y odio en Max Scheler”, *Veritas*, nº31, 2014, pp.51-71.

Churchlan, P., *Braintrust: What Neuroscience tell us about morality*, 2011.

Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

\_\_\_\_\_ *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

\_\_\_\_\_ “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo Filosófico*, 41, 1998, pp.148-170.

\_\_\_\_\_ “Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana”, *Diálogo Filosófico*, 61, 2005, pp.28-44.

\_\_\_\_\_ “Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia”, *Convivium*, nº21, 2008, pp.31-40.

\_\_\_\_\_ *Ética hermenéutica*, Tecnos, 2º edición, Madrid, 2010.

\_\_\_\_\_ “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Isegoría*, nº 53, Julio-Diciembre, 2015, pp.491-513.

\_\_\_\_\_ “La racionalidad práctica en perspectiva neuroética”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol.72, nº 273, 2016, pp.789-807.

- \_\_\_\_\_ “Genealogía hermenéutica de la poetización de los signos en la filosofía nietzscheana de la corporalidad”, *Anuario Filosófico*, Vol. 49, nº3, 2016.
- \_\_\_\_\_ “De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº21, 2016, pp.71-92.
- \_\_\_\_\_ *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019.
- Contreras, B., *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012.
- \_\_\_\_\_ “Los desafíos éticos en la era del conocimiento científico-técnico según la óptica de Paul Ricoeur”, *Veritas*, nº30, 2014, pp.9-27.
- Cortina, A., García Marzá, D. (Eds.), *Razón pública y Éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2008.
- Cortina, A., *Responsabilidad comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política en K.O. Apel*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- \_\_\_\_\_ “Estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica Crítica de las éticas aplicadas”, *Isegoría*, nº 13, 1996, 119-134.
- \_\_\_\_\_ “Una ética estructuralista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)”, *Isegoría*, 15, 1997, pp. 93-107.
- \_\_\_\_\_ *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_ “El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana”, en Cerdón, J.C., *Moral, Derecho y política en I. Kant*, Cuenca, 1999, pp. 241-252.
- \_\_\_\_\_ *Ética aplicada y democracia radical*, 6ª Edición, Tecnos, Madrid, 2012.
- \_\_\_\_\_ “Ethica cordis”, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº37, julio-diciembre, 2007. pp. 113-126.
- \_\_\_\_\_ *Ética de la Razón Cordial. Educar a la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Justicia Cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

- \_\_\_\_\_ *Neuroética y Neuropolítica: sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_ “Los valores de una ciudadanía activa”, en Toro, B. & Tallone, A, *Educación, valores y ciudadanía. Metas educativas 2021: la educación que queremos para la generación de los Bicentenarios*, Organización de los Estados Iberoamericanos (OEI), Madrid, 2011, pp. 95-108.
- \_\_\_\_\_ “Ética del discurso: ¿Un marco filosófico para la neuroética?”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº48, enero-junio, 2013, pp.127-148.
- \_\_\_\_\_ Cortina, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2014.
- \_\_\_\_\_ *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós, Barcelona, 2017.
- Crespo, M., *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2012.
- Crick, F. and Koch, C., “A framework for consciousness”, *Nature Neuroscience*, 6, num 2, 2003, pp. 119-126.
- Dennet, D., *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona, 1995.
- \_\_\_\_\_ *La Evolución de la libertad*, Barcelona, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2006.
- Di Pego, A., “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”, en *Argumentos*, vol.19, no.52 sep./dic., Mexico, 2006, pp. 101-122
- Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Prólogo de José Ortega y Gasset, trad. Julián Marías, Madrid, Alianza, 1980.
- Ganguillem, G., *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- Giannini, H., *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Editorial Universitaria, 3º Edición, Santiago de Chile, 1993.
- \_\_\_\_\_ *La experiencia moral*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992.
- Goleman, D., *Inteligencia emocional*, Trad. David Gonzáles y Fernando Mora, Kairós, Barcelona, 2011.
- Gracia, D., *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1988.

- Damasio, A., *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo*, Destino, Barcelona, 2010.
- \_\_\_\_\_ *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2010.
- \_\_\_\_\_ *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Trad. Joandomènec Ros, Destino, Barcelona, 2015.
- \_\_\_\_\_ *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, Destino, Barcelona, 2018.
- Darwin, Ch., *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Dehane, S., Kerszberg M. and Changeux, J-P, “A neuronal Model of Global Workspace in Effortful Cognitive Tasks”, *Proceedings of National Academy of Sciences*, 95, 1998.
- Descartes, R., *Tratado de las pasiones y Discurso del Método*, Obras Maestras, Barcelona, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, Trad. Manuel García Morente, Austral, Madrid, 2010.
- De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Mit Press, Cambridge, 1987.
- \_\_\_\_\_ “Moral Emotions”, en *Ethical Theory and Moral Practice*, nº 4, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001, pp. 109-126.
- Doisse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, FCE, Buenos Aires, 2013.
- Domingo Moratalla, T., “Die hermeneutische Transformation der Phänomenologie. Paul Ricoeur, à l’écoute de la phénoménologie”, en Javier San Martín (ed.), *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 2005.
- \_\_\_\_\_ “Fenomenología y política en Paul Ricoeur: la fenomenología como resistencia”, en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 3: Fenomenología y política, 2011, pp. 141-157.
- Edelman G.M. and Tononi, A., *Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, Basic Books, New York, 2001.
- Ekman, P., “Expression and the nature of emotions”, en Scherer, K. and Ekman, P. (Ed.), *Approaches to emotions*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1984, pp.319-344.
- \_\_\_\_\_ *Cómo detectar mentiras: una guía para utilizar en el trabajo, la política y la pareja*, Trad. Leandro Wolfson, Paidós, Barcelona, 1992.
- Elster, J., *Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*, Trad. J. Francisco

- Álvarez y Adriana Kiczkowski, Paidós, Barcelona, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Paidós, Madrid, 2002.
- Espejo, R., “Requirements for effective participation in self-constructed organizations”, *European Management Journal*, Vol. 14 nº 4, 1996, pp.414-422.
- \_\_\_\_\_ “Self-construction of desirable social systems”, *Kybernetes*, Vol. 29, Nº 7/8, 2000, pp.949-963.
- \_\_\_\_\_ “Self-construction and restricted conversations”, *Systems Research and Behavioural Science*, Vol. 19, Nº6, 2002, pp. 517-529.
- Espejo, R. & Mendiwelo, Z., “An argument for active citizenship and organizational transparency”, *Kybernetes*, Nº40, 3/4 , 2011. pp. 477-493.
- Evers, K., *Neuroética. Cuando la materia despierta*, Trad. Víctor Goldstein, Katz Editores, Buenos Aires, 2010.
- Finke, S., “Husserl y las aporías de la intersubjetividad” en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. 26, nº2, 1996, pp. 327-360.
- Forés, A.; Gamo, J.R.; Guillén, J.; Hernández, T.; Ligioz, M.; Pardo, F.; Trinidad, C., *Neuromitos en educación. El aprendizaje desde la neurociencia*, Plataforma Editorial, Barcelona, 2015.
- Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- \_\_\_\_\_ *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Freire, P., *Pedagogía del oprimido*, 2º Edición, Siglo XXI, Madrid, 2012.
- \_\_\_\_\_ *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1993.
- \_\_\_\_\_ *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid, 2002.
- Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elias, Planeta, Barcelona, 1992.
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- García-Marzá, Domingo, “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral.” en *Diálogo Filosófico*, 2005, Nº62, pp.241-256.
- \_\_\_\_\_ “Sociedad Civil: una concepción radical”, en *Recerca, Revista de pensament i anàlisis*, Nº8, Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 27-46.
- Gaventa, J., “Can participation “fix” inequality? Unpacking the relationship between the

- economic and political citizenship”, in *Innovation Series*, n°5, COADY, 2016.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Gil Blasco, M., *La teoría de las emociones de Martha Nussbaum: el papel de las emociones en la vida pública*, Universidad de Valencia, 2014.
- Gilchrist, A., *Blending, braiding, balancing: strategies for managing the interplay between formal and informal ways of working with communities*, The William Plowden Fellowship Report, Third Sector Research Centre, University of Birmingham, 2016.
- Goldie, P., *The emotions. A Philosophical Exploration*, Clarendon Press, Oxford, 2000.
- Gómez Heras, J.M., *El a priori del mundo de la vida*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Graham, G., “Melancholic epistemology”, en *Synthese*, n°82, 1990, pp. 399-422.
- Greene, J.D.; Haidt, J., “How (and where) does Moral Judgment work?”, en *Cognitive Science*, n°6, 2001, pp.517-523.
- Greene, J.D.; Nystrom. L.E.; Engeli, A.D.; Darley, J.M.; Cohen, J.D., “The neural Bases of Cognitive Conflict and Control in moral Judgment”, en *Neuron*, n°44, 2004, pp.389-400.
- Guerrero del Amo, J.A., “¿Es la neurofenomenología la solución al problema de la conciencia?”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 2012, pp.271-279.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid, 1987.
- \_\_\_\_\_ *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Conciencia moral y acción comunicativa*, Tercera Edición, Ed. Península, Barcelona, 1994.
- \_\_\_\_\_ *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_ *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Entre el naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 2007.

- Haidt, J., "The moral Emotions", R.J. Davinson; K.R. Scherer; H.H. Goldsmith (Eds), *Handbook of affective sciences*, Oxford University Press, 2003, pp. 852-870.
- \_\_\_\_\_ "El perro emocional y su cola racional", en Adela Cortina (Ed), *Guía Comares. Neurofilosofía Práctica*, Editorial Comares, Granada, 2012, pp. 159-215.
- Harlow, J.M., "Recovery from the Passage of an Iron Bar Through the Head", en *Publications of the Massachusetts Medical Society*, v.2, nº3,1868, pp.327-347.
- Hegel, G.F., *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968.
- Henriques, F., "A significação `crítica' de Le volontaire et l'involontaire", *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVI-1, 1990, pp. 49-86.
- \_\_\_\_\_ "O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existencia", en Henriques, F. (coord.), *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*, Afrontamento, Porto, 2005.
- \_\_\_\_\_ *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e Percursos*, Ariadne, Coimbra, 2006.
- \_\_\_\_\_ "Philosophie et littérature chez Paul Ricoeur: une réponse aux limites de la rationalité", *Logoi I*, 2, 2015, pp. 159-168.
- Herron, R. & Mendiwelo, Z., "Supporting self-organised community research through informal learning", *European Journal of Operational Research*, 268 (3), 2018, pp.825-835.
- Höffe, O., *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética en la era de la globalización*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.
- Hoyos, G., "Ética fenomenológica y sentimientos morales", en *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Pintos Peñaranda y González López (Ed.), Servicio de Publicación e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1998.
- Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. Vicente Sanfélix y Carmen Ors, Istmo, Madrid, 2004.
- Humphrey, N., *Una historia de la mente: la evolución y el nacimiento de la conciencia*, Trad. José María Lebrón, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, FCE, Madrid, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Investigaciones Lógicas I*, Trad. Manuel García Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1999.



- \_\_\_\_\_ *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, FCE, Madrid, 2015.
- \_\_\_\_\_ *La filosofía, ciencia rigurosa*, Trad. Miguel García-Baró, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.
- Iacobini, M., *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*, Trad. Isolda Rodríguez Villegas, Katz Editores, Madrid, 2009.
- Ibañez, J., *Antígona y el duelo: Una reflexión moral sobre la memoria histórica*, Tusquets, Barcelona, 2009.
- Ingres Vendrell, I., “Teorías analíticas de las emociones, el debate actual y sus precedentes históricos”, en *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIV, 2009, Universidad de Málaga, pp.217-240.
- Iversen, S.; Kupfermann, I.; Kandel, E., “Estados emocionales y sentimientos”, en Kandel, E., Schwartz, J., Jessel, M. (editores), *Principios de neurociencia*, McGraw-Hill, Madrid, 2001, pp. 982-997.
- Izard, C.E., *Human Emotions*, Nueva York, Plenum Press, 1977.
- James, W., “What is an Emotion?”, *Mind*, 9, 34, April, 1884, pp.188-205.
- Jung. C.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Madrid, 1981.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, trad. y ed. E. Miñana y Villagrasa - M. García Morente, Sígueme, 1994.
- \_\_\_\_\_ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_ *La Metafísica de las Costumbres*, trad. y ed. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1999.
- Klaus R. S., “On the nature and function of emotion: A component proces approach”, Scherer y Ekman P. (eds.), *Approach to emotion*, Hillsdale, Erlbaum, 1984, pp.293-317.
- Kleinginna, P.R, Jr y Kleinginna, A.M., “A categorized list of emotion definitions with a suggestion for a consensual definition”, en *Motivation and Emotions*, Vol. 5, N°4, 1981, pp. 345-379.
- Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992.
- Kotowicz, Zbigniew, “The strange case of Phineas Gage”, en *History of Human Sciences*, 20 (1), 2007, pp.115-131.
- Kuhn, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Carlos Solís, FCE, México, 2006.

- Lakoff, G., “Metaphor, Morality, and Politics, Or, Why Conservatives Have Left Liberals In the Dust”, *Social Research*, vol 62, no. 2 Summer, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*, The University Chicago Press, 2002.
- \_\_\_\_\_ *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Trad. Magdalena Mora, Editorial Complutense, Madrid, 2007.
- Lakoff, G., Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Trad. Carmen González, Cátedra, Madrid, 1998.
- Lambert, C., “Edmund Husserl: la idea de la fenomenología”, *Teología y Vida*, Vol. XLVII, 2006, pp. 517-529.
- Lange, C.G., “The Mechanism of the emotions”, en Rand, E. (Ed), *The Classical Psychologists*, Houghton Mifflin, Boston, 1912, pp.672-684.
- Lazarus, R.S., *Emotion and adaptation*, Oxford University Press, New York, 1991.
- LeDoux, J., *Emotion, Memory and the Brain*, Scientific American, nº270, 1994, p. 50-57.
- \_\_\_\_\_ J., *El cerebro emocional*, Trad. Marisa Abdala, Ariel/Planeta, Barcelona, 1999.
- Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- Marina, J.A., *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- MacLean, P.D., *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions*, Plenum Press, New York, 1990.
- Maliandi, R., “La tarea de fundamentar la ética en Karl-Otto Apel y en la ética convergente”, *Acta Bioethica*, vol 15, n.1, Santiago de Chile, 2009, 21-34.
- Mannheim, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, trad. Eloy Terrón, Aguilar, Madrid, 1973.
- Marx, K., Engels, F., *La ideología alemana. Feuerbach, contraposición entre la concepción materialista y la idealista*, Trad. Wenceslao Roces, Educació. Materials de Filosofia, Universidad de Valencia, España, 1991.
- Mayo, M., Packham C. & Mendiwelo, Z., *Community research for community development*, Palgrave, Macmillan, UK, 2013.
- Mayo, M. and Rooke, A., *Active Learning for Active Citizenship*, Home Office, London, 2006.
- Mendiwelo, Z., “Nivel operacional de la sociedad civil”, *Recerca. Revista de pensament*

- i anàlisi, nº4, 2004, pp. 153-166.
- \_\_\_\_\_ “Community-based research: enabling civil society’s self-organisation”, *Kybernetes*, 44 (6/7), 2015, pp. 903-912.
- Mena, P., “Consentir y narrar la vida”, *Veritas*, 30, 2014, pp. 29-43.
- Mercado, J.A., “David Hume. Las bases de la moral”, en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 2004, pp. 29-33.
- Meyer M.F., “That Whale among the Fishes: the theory of emotions”, *Psychological Review*, nº40, 1933, pp. 292-300.
- Modzelewski, H., *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático*, Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, 2012.
- Molina, C., *Emociones expresadas, emociones superadas*, Oniro, Madrid, 2013.
- Morgado, I., *Emociones e inteligencia social. Las claves para una alianza entre los sentimientos y la razón*, Ariel, Barcelona, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Emociones Corrosivas. Cómo afrontar la envidia, la codicia, la culpabilidad, la vergüenza, el odio y la vanidad*, Ariel, Barcelona, 2017.
- Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990.
- Neruda, P., *Los Versos del Capitán*, S.XXI, Madrid, 2002.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 2008.
- Nussbaum, M., *Justicia poética*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Paisajes del Pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Creating Capabilities. The human development approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2011.
- \_\_\_\_\_ *Emociones Políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Paidós, Madrid, 2014.
- Oatley, K., *Best Laid Schemes: The psychology of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Ocampo, R., “Kant: una mirada del desarrollo moral en sentido pragmático”, en *Praxis Filosófica*, Nº18, Ene-Jun, Universidad del Valle, Colombia, 2004, pp.79-102.
- Ojeda, C., “Francisco Varela y las ciencias cognitivas”, *Revista Chilena de neuro-*

- psiquiatría*, 39 (4), 2001, pp. 286-295.
- Olson, G., “De las neuronas espejo a la neuropolítica moral”, en *Polis*, Santiago de Chile, Vol. 7, nº20, 2008, pp. 313-334.
- Oreja, F., “Aristóteles y la Retórica” en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. V, Número 8, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 419-427.
- Ortega y Gasset, J., “Introducción a una estimativa ¿Qué son los valores?” en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, VI, 1973, pp. 315-335.
- \_\_\_\_\_ *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 2004
- \_\_\_\_\_ *Ideas y Creencias (Y otros ensayos de Filosofía)*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Ortony, A., Clore, G., Collins, A., *La estructura cognitiva de las emociones*, Trad. Jerónimo Martínez González, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- Papez, J., “A proposed mechanism of emotion”, *Archives of Neurology and Psychiatry*, 38, 1937, pp. 725-743.
- Pfänder, A., *Fenomenología de la voluntad. Motivos y motivación*, Trad. Manuel García Morente, Avarigani Editores, Madrid, 2011.
- Picard, R., *Affective Computing*, MIT Press Cambridge, MA, USA, 1997.
- Prinz, J., “The emotional Basis of Moral Judgment”, en *Philosophical Explanation*, nº 9, 2006, pp.29-43.
- \_\_\_\_\_ *The emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, 2007.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, trad. María Dolores González, FCE, Madrid, 1993.
- \_\_\_\_\_ *El liberalismo político*, Trad. Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 1996.
- Ricoeur, P., “L’aventure technique et son horizon interplanétaire”, en *Christianisme social*, 66 (1-2), 1958, pp. 20-33.
- \_\_\_\_\_ “Prévision économique et choix éthique”, *Esprit*, 2, 1966, pp.178-193.
- \_\_\_\_\_ “The function of fiction in shaping reality”, en *Man and World*, Vol. 12, (2), Junio, 1979, pp.123-141.
- \_\_\_\_\_ *La metáfora viva*, trad. Agustín Neira, Cristiandad, Madrid, 1980.

- \_\_\_\_\_ *Lo Voluntario y lo Involuntario (I): El proyecto y la motivación*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Lo Voluntario y lo Involuntario (II): Poder, necesidad y consentimiento*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988.
- \_\_\_\_\_ *El discurso de la acción*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1988.
- \_\_\_\_\_ “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120 (1), 1988, pp. 1-19.
- \_\_\_\_\_ *Lectures I*, Seuil, Paris, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Ideología y Utopía*, trad. Alberto Bixio, Gedisa, Barcelona, 1994.
- \_\_\_\_\_ *Si mismo como otro*, trad. Agustín Neira, siglo XXI, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Lo Justo*, trad. A. Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Del texto a la acción*, trad. Pablo Corona, FCE, México, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Crítica y Convicción*, trad. Javier Palacio Tauste, Síntesis, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_ *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- \_\_\_\_\_ “Méthode et tâches d’une philosophie de la volonté”, en Ricoeur, P., *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, París, 2004, p. 65-92.
- \_\_\_\_\_ *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Amor y Justicia*, trad. T. Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_ *Finitud y culpabilidad*, Trotta, 2º Edición, Madrid, 2011.
- Rizzolatti, G., Craighero, L., “Mirror neuron: a neurological approach to empathy”, en *Neurobiology of Human Values*, Springer-Verlag, Heidelberg, Berlin, 2005, pp.107-123.
- Rizzolatti, G., Sinigaglia, C., *Mirrors in the Brain*, Oxford University Press, New York, 2008.
- Rosenblum, N.L and Post, R.C., *Civil Society and Government*, Princeton University Press, Oxford, 2002.
- Roseman, I., “Cognitive determinants of emotion: A structural theory”, en Shaver (ed.) *Review of personality and social psychology*, Vol.5: *Emotions, relationships*,

- and health*, Sage, Beverly Hills, California, 1984, pp.11-36.
- Salovey, P. y Meyer, J., “Emotional Intelligence”, en *Imagination, Cognition and Personality*, 9, 1990, pp.185-211.
- Sandel, M., *Liberalism and limits of justice*, Second Edition, Cambridge University Press, 2012.
- Sartre, J.P., *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, trad. Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 1964
- \_\_\_\_\_ *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. Mónica Acheroff, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- \_\_\_\_\_ *La imaginación*, trad. Carmen Dragonetti, Edhasa, Barcelona, 1979.
- \_\_\_\_\_ *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999.
- Searle, J., *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996.
- Segovia-Cuellar, A., “Neurofenomenología. Proyecto de una ciencia de la experiencia vivida”, *Revista colombiana de psiquiatría*, Vol.41. nº3, 2012, pp. 644-658.
- Seligman, M.E.P, *Indefensión. En la depresión, el desarrollo y la muerte*, Trad. Luis Aguado Aguilar, Colección Universitaria, Debate, Madrid, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Learned Optimism*, Pocket Books, New York, 1996
- Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005
- \_\_\_\_\_ *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 2008.
- Schulz, W., Ainley, J., Frailon, J., Kerr, D. y Losito, B., *ICCS 2009 International Report: Civic knowledge, attitudes, and engagement among lower-secondary school students in 38 countries*. International Association for the Evaluation of Educational Achievement, Amsterdam, 2009.
- Sen, A., *La idea de justicia*, Taurus, México, 2010.
- Seoane, J., *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Siglo XXI, Madrid, 2004.
- Sherman, N., “Taking Responsibility for Our Emotions”, en E.F. Paul; F.D. Miller, Jr.; J. Paul (Eds.), *Responsability*, Cambridge University Press, 1999, 294-324.
- Smith, A., *The theory of Moral Sentiments*, Metalibri, Metalibri, Sao Paulo, 2006.

- Sófocles, *Antígona*, Versión de Mariano Benavente, Ediciones clásicas, Madrid, 2000.
- Solomon, R., *The passions: Emotions and the Meaning of Life*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Ética Emocional. Una teoría de los sentimientos*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Strawson, P.F., *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, Trad. Juan José Acero, Paidós, Barcelona, 1995.
- Taylor, Ch., *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- \_\_\_\_\_ “Cross-Purposes: The Liberal Communitarian Debate”. *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pp. 225-256.
- \_\_\_\_\_ “La interpretación y las ciencias del hombre”, en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Taylor, G. H., *Ricoeur’s Philosophy of Imagination*, en *Journal of French Philosophy*, Volumen 16, Números 1 y 2, Spring-Fall, 2006.
- Tenreiro, V., *Creer en el otro: la motivación moral a partir de Kant y Levinas*, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2017.
- Thoreau, H., *Desobediencia Civil*, Tumbona Ediciones, México, 2012.
- Tomkins, S.S., *Affect. Imagery. Consciousness*, Vol. 1, Springer Publishing Company, New York, 1988.
- Torralba J.M., “Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía.”, *Methodus Revista Internacional de Filosofía Moderna*, II, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2007, pp.1-30.
- Torreblanca, J.I., *Asaltar los cielos. Podemos o la política después de la crisis*, Debate, Barcelona, 2015.
- Toulmin, S.E., *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979.
- Tovar, J., “El papel de las emociones y la razón en el juicio moral”, en *Saga, Universidad Nacional de Colombia*, nº 17, Agosto, 2008, pp.38-55.
- Trueba, C., “La teoría aristotélica de las emociones” en *Signos filosóficos*, Vol 11, nº22, jul/dic, México, 2009, pp.146-170.
- Varela, F., Thompson, E., and Rosch, E., *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991.
- Varela, F. y Shear, J. (eds.), *The View From Within. First Person Approaches to the Study of Consciousness*, Imprint Academic, 1999.

- Varela, F.J., “Whence perceptual meaning? A Cartography of Current Ideas”, en F. Varela y J.-P. Dupuy (eds.), *Understanding Origins*, Kluwer Academic Publishers, 1992
- \_\_\_\_\_ “Neurophenomenology: A Methodical Remedy for the Hard Problem”, *Journal Consciousness Studies*, 3, 1996, pp.330-349.
- \_\_\_\_\_ “Cerebro y conciencia”, en Mora, F. (coord), *Esplendores y miserias del cerebro*, Fundación Santander Central Hispano, Madrid, 2004.
- Vargas Guillén, G., “La fenomenología y el ideal de la ciencia. En el centenario del artículo *La filosofía, ciencia rigurosa*”, *Revista Co-herencia*, Vol. 8, n°15, Medellín, 2011, pp.69-87.
- Velayos, C., *Ética y cambio climático*, Desclée Ediciones, Bilbao, 2008.
- \_\_\_\_\_ *El cambio climático y los límites del individualismo*, Horsori, Barcelona, 2015.
- Walser, M. “Equality and civil society”, en Chambers, S., and Kymlicka, W. (Eds), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton, NJ, pp.34-49.
- Weinrich, J.D., “Toward a Sociobiological Theory of the Emotions”, en Plutchik y Kellerman (eds.) *Emotion: Theory, research, and experience*, Vol. 1, Academic Press, New York, 1980, pp. 113-138.
- Zajonc, R.B., “Feeling and thinking: preferences need no inferences”, en *American Psychologist*, 35, 1980, p. 151-175.
- Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Notas sobre la inteligencia humana*, Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica, Vol. XVIII-XIX, 1996-1997.
- \_\_\_\_\_ *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.