

LAS EMOCIONES EN PERSPECTIVA:
un análisis interdisciplinario de su evolución histórica

GRUPO DE INVESTIGACIÓN:
UMBRAL

Escuela de Ciencias de la Educación - ECEDU

Sello Editorial
Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

LAS EMOCIONES EN PERSPECTIVA: un análisis interdisciplinario de su evolución histórica

Iván Alfonso Pinedo Cantillo
Jaime Yáñez Canal

Grupo de investigación: UMBRAL

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador
Rector

Constanza Abadía García
Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza
Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Édgar Guillermo Rodríguez Díaz
Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres
Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Julialba Ángel Osorio
Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres
Vicerrector de relaciones internacionales

Juan Sebastián Chiriví Salomón
Líder Nacional del Sistema de Gestión de la Investigación (SIGI)

Martín Gómez Orduz
Líder Sello Editorial UNAD

Las emociones en perspectiva:
un análisis interdisciplinario de su evolución histórica

Autores:

Iván Alfonso Pinedo Cantillo
Jaime Yáñez Canal

Grupo de investigación: UMBRAL

152.4
P649

Pineda Cantolla, Iván Alfonso

Las emociones en perspectiva: un análisis interdisciplinario de su evolución histórica /Iván Alfonso Pinedo Cantillo, Jaime Yáñez Canal-- [1.a. ed.]. Bogotá: Sello Editorial UNAD /2024. Grupo de Investigación: UMBRAL

ISBN: 978-958-651-972-4

e-ISBN: 978-958-651-975-5

1. Historia de las emociones 2. Epicureísmo y emoción 3. San Agustín y la pasionología 4. Teoría de los sentimientos morales 5. Santo Tomás y las emociones I. Pineda Cantolla, Iván Alfonso II. Yáñez Canal, Jaime.

Catalogación en la publicación – Biblioteca Universidad Nacional Abierta y a Distancia

ISBN: 978-958-651-972-4
e-ISBN: 978-958-651-975-5
Escuela de Ciencias de la Educación - ECEDU

©Editorial
Sello Editorial UNAD
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Calle 14 sur No. 14-23
Bogotá, D.C.

Noviembre de 2024

Corrección de textos: Milena Espinosa
Diagramación: Nancy Barreto Barreto
Foto de portada: "El regreso del hijo pródigo", Óleo sobre lienzo. Rembrandt.
Edición integral: Hipertexto SAS

Cómo citar: Pinedo Cantillo I., y Yañez Canal J. (2024) *Las emociones en perspectiva: un análisis interdisciplinario de su evolución histórica.* Sello Editorial UNAD. https://doi.org/10.22490/UNAD.9789586519755

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.
https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



Reseña del libro

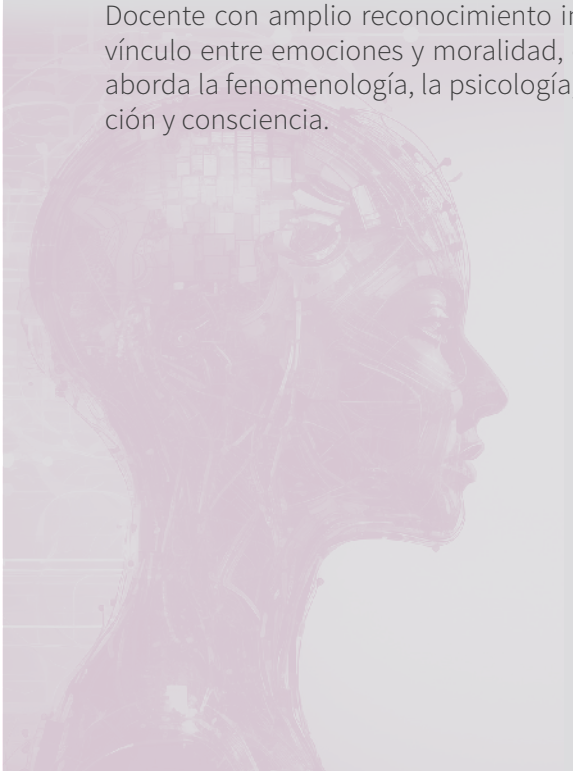
Aunque las emociones se encuentran en el núcleo de quienes somos, su naturaleza y estructura continúa siendo hoy en día un amplio campo de investigación para diferentes disciplinas científicas. No obstante, como muchos otros temas de reflexión actual, las emociones tienen unos antecedentes, una historia que conviene tener presente para ubicar los conceptos, los debates y diversas aproximaciones teóricas en el marco cultural y las tradiciones de pensamiento que les dieron origen. En este libro realizamos un breve recorrido por la historia de las emociones desde la época antigua hasta las más recientes discusiones en el campo de los estudios del sistema nervioso y el cerebro, de tal manera que el lector puede reconocer, a grandes rasgos, las interpretaciones y posturas originales que desencadenaron diversas comprensiones teóricas en torno a estos fenómenos físicos y mentales que conforman nuestra existencia. En este contexto, la historia de las emociones se aborda desde una perspectiva interdisciplinaria que abarca la psicología, la filosofía, la antropología, la neurociencia y otros campos de estudio interesados en esclarecer la naturaleza y la estructura de nuestro repertorio emocional.

En este libro realizamos
un breve recorrido por la historia
de las emociones desde la época antigua
hasta las más recientes discusiones
en el campo de los estudios
del sistema nervioso y el cerebro.

Reseña de los autores

Iván Alfonso Pinedo Cantillo. Doctor en Filosofía, Magíster en Administración Educativa, Magíster en Filosofía, Especialista en Gerencia Educativa, Licenciado en Filosofía y Teólogo. Miembro del grupo de investigación UMBRAL (ECEDU-UNAD). Docente de la Licenciatura en Filosofía con una amplia trayectoria académica. Autor de diversos artículos y estudios en torno a las emociones, es uno de los especialistas en América Latina sobre este importante núcleo de reflexión y sus derivas en ámbitos como la educación, la política y la construcción de una nueva ciudadanía democrática.

Jaime Yáñez Canal. Doctor en Filosofía de la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, con Posdoctorado de la Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover y Psicólogo. Director del grupo de investigación Estudios sobre el desarrollo socio-moral del Departamento de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia. Docente con amplio reconocimiento internacional por sus estudios en torno al vínculo entre emociones y moralidad, es un autor cuyo campo de investigación aborda la fenomenología, la psicología, las neurociencias y los campos de cognición y consciencia.





Contenido

Introducción 9

La comprensión filosófica de las emociones en la Antigüedad 11
La visión aristotélica de las emociones 16
Epicureísmo y emoción 20
Los estoicos y la extirpación de las pasiones 24
Conclusiones 33

Las emociones en el cristianismo medieval 35
Los padres de la Iglesia 37
San Agustín y la "pasionología" 39
Santo Tomás y las emociones 42
Conclusiones 44

La comprensión de las pasiones en la modernidad 47
Spinoza: las pasiones y el esfuerzo del alma para perseverar en su ser 49
La dicotomía razón-emoción en la filosofía moral moderna 50
Los sentimentalistas británicos 53
Anthony Ashley Cooper, Lord Shaftesbury 55
Francis Hutcheson: la filosofía y los sentimientos 56
Adam Smith y la teoría de los sentimientos morales 58
Conclusiones 60

Las emociones en la época contemporánea: desde la perspectiva evolucionaria de Darwin hasta las teorías cognitivas 63
Ekman e Izard: continuadores de la tradición evolutiva de Darwin 67
Teoría psicoevolucionaria de Plutchik 68
La perspectiva de James-Lange: la relevancia de la fisiología en la comprensión de las emociones 70

Sentir es pensar: la perspectiva cognitiva de Magda Arnold y el cambio de paradigma en las teorías de la emoción..... 73

La noción de *appraisal* o valoración en la explicación cognitiva de las emociones 74

La teoría cognitiva-motivacional-relacional de Lazarus 76

Componente de valoración individual primaria y secundaria 76

La perspectiva del constructivismo social 78

Antropología, historia y constructivismo social 80

Perspectivas actuales en el estudio de la emoción: el emocionismo de Jesse Prinz 83

Emocionismo metafísico 83

Emocionismo epistémico 84

Emocionismo sentimentalista 84

Las emociones morales 85

Emociones morales negativas como reacción a la conducta de otros individuos 86

Emociones morales negativas como reacción a las conductas personales 87

Emociones morales positivas 87

La teoría cognitivo-evaluativa de Martha Nussbaum 88

La estructura cognitiva de la compasión y la vida moral 88

La repugnancia como limitante de la humanidad compasiva 89

Las emociones políticas de Nussbaum y su impacto en la construcción de la ciudadanía democrática 92

Bajo el poder del miedo 93

El cerebro emocional de Joseph LeDoux: el punto de vista neurocientífico 101

La perspectiva de Antonio Damasio 105

Epílogo 111

Referencias 115



Introducción

Desde la Antigüedad, el término emoción ha demostrado ser un concepto difícil de definir y un término que congrega interpretaciones muy variadas. Desde los primeros filósofos griegos, la emoción ha estado en el centro de las preocupaciones reflexivas y los intentos conceptuales que se ocupan de esclarecer y solucionar los difíciles problemas relacionados con el comportamiento y la acción humana. Desde la Antigüedad, las pasiones o emociones se consideraron como lazos que unen al hombre con lo que está fuera de él: las cosas, el mundo, los demás seres humanos e incluso la misma divinidad; de manera que es un campo de estudio que ocupa un lugar elevado y preponderante en la escala de las más nobles disciplinas que intentan comprender los problemas de mayor trascendencia para el hombre.

Como muchos otros temas de investigación actual, el problema de la naturaleza de las emociones y sus rasgos definitorios no es completamente nuevo. A lo largo de la historia de la filosofía, podemos constatar recurrentes enfoques teóricos que buscan explicar de una u otra manera la esencia de estos fenómenos de la existencia humana, de tal forma que las primeras aproximaciones al concepto de emoción han determinado el rumbo que han tomado las diversas posturas y discusiones a través de los siglos. De este modo, los debates conceptuales actuales en torno a las emociones demandan algunas referencias históricas que permiten comprender la génesis y el desarrollo de diversas posturas teóricas que se resisten a desaparecer, a la vez que posibilitan contextualizar algunas argumentaciones que se reeditan en distintas épocas del pensamiento humano. En este texto, preocupados por aquellos supuestos que parecen estar cimentados en nuestro sentido común, intentaremos hacer un breve recorrido por la historia de las emociones, de tal forma que el lector pueda reconocer, a grandes rasgos, la manera como se construyeron ciertas nociones que en el mundo contemporáneo subyacen en las investigaciones de disciplinas muy variadas.

Dado que la literatura en torno a las emociones es bastante extensa y variada, para realizar una historia de las conceptualizaciones sobre el término emoción, resulta necesario asumir un determinado orden en la exposición. Inicialmente, será la filosofía la que nos permitirá comprender el desenvolvimiento de la pregunta acerca de la definición y la naturaleza de las emociones. En este punto, reconoceremos cómo durante buena parte de la historia humana el concepto de emoción estuvo ligado a reflexiones propias de la filosofía moral. Este significado asociado al concepto de emoción tiene una larga trayectoria que inicia con Aristóteles y llega hasta la Ilustración escocesa con los sentimentalistas británicos. Esta forma de comprender las emociones se transformará en el siglo XIX con la aparición de los trabajos de Charles

Darwin y del médico Thomas Brown, quienes logran crear un campo semántico distinto para el concepto de emoción, asumiendo una perspectiva científica novedosa que incluye conceptos provenientes de otras disciplinas interesadas en el tema, como la biología evolutiva y la antropología. Posteriormente, como resultado del devenir de la pregunta acerca de la naturaleza de las emociones, tendremos que incursionar en los postulados y las tendencias representativas provenientes de la psicología de las emociones, inaugurada por William James y Carl Lange a finales del siglo XIX. Estos autores relevan la reflexión que intenta definir el concepto de emoción al situarse en un contexto de investigaciones sobre la mente humana con un trasfondo fisiológico, tendencia que ayudó a consolidar el giro en torno al análisis de las emociones desde la filosofía moral al estudio científico de estos componentes de la existencia humana.

Desde la esfera psicológica, consideraremos también algunos aportes significativos como la teoría de la expresión facial de las emociones del psicólogo estadounidense Paul Ekman, entre otros autores destacados que han ofrecido un punto de vista para responder a la pregunta ¿qué es una emoción? Luego, abordaremos visiones contemporáneas que surgieron al interior del constructivismo social, donde se defienden factores contextuales en la expresión emocional y las formas culturales que las hacen posibles. Casi en paralelo con las teorías del constructivismo social, encontramos lo que se ha denominado el giro cognitivista en torno a las emociones, es decir, un conjunto de teorías que desde los años sesenta del siglo pasado defienden la inclusión de creencias y ciertos procesos evaluativos que son necesarios para la reacción emocional. Estas teorías enfatizan lo que se ha denominado una "inteligencia de las emociones" y propenden por una postura integradora entre emoción y cognición, en lugar de la antigua oposición entre razón y pasión. Finalmente, presentaremos algunas interpretaciones actuales que aportan las denominadas neurociencias con pensadores de las últimas décadas como Joseph LeDoux y Antonio Damasio, quienes sostienen que la comprensión de las emociones se debe establecer a partir del estudio de la participación dinámica del cerebro como órgano regulador de estas conmociones somáticas.

Ahora bien, por su carácter de "breve historia de las emociones", debemos ser claros en el alcance y los límites de este documento: se trata de una introducción para todo aquel lector que quiera comprender de manera sucinta el origen y desarrollo de las diversas perspectivas de análisis y teorías en torno a las emociones, de tal manera que cuente con un insumo fundamental para una ulterior investigación especializada al respecto. Cuando se sintetiza un tema tan amplio como la historia de las emociones, siempre se corre el riesgo de simplificar demasiado las ideas y dejar por fuera datos o autores que desde otras aproximaciones resultan importantes (por ejemplo, desde la perspectiva de la educación y el cultivo de las emociones, desde las emociones y el cuerpo, o desde la reflexión sobre las emociones y el poder). No obstante, confiamos en que el texto sea un aporte al estado actual del arte por cuanto reconstruye aspectos pertinentes que conforman la noción de emoción.

Con estas precisiones, podemos iniciar nuestro recorrido a través de la filosofía antigua, donde empezó buena parte de la reflexión y discusión acerca de las emociones.



La comprensión filosófica de las emociones en la Antigüedad

Alegría, amor, miedo, tristeza y odio son emociones que han acompañado a la existencia humana desde tiempos inmemoriales; sin embargo, fue en la filosofía griega y romana antigua donde aparecieron las primeras reflexiones que intentaban describir de una manera más detallada las características de estos fenómenos del alma. Todavía hoy resultan sorprendentes las diferentes posturas teóricas que algunos filósofos antiguos desarrollaron en torno a las emociones y la manera como sus ideas han permeado los debates posteriores. Fue precisamente en la filosofía antigua donde se crearon ciertos supuestos y diversas conceptualizaciones que fijaron los parámetros que marcarían las vías de discusión sobre las emociones en los siglos posteriores. Algunas de estas reflexiones que se originaron en la Antigüedad y han perdurado a través del tiempo son la oposición entre razón y emoción, y la calificación valorativa de estas dos dimensiones, siendo la emoción usualmente el concepto con menos juicios positivos y aquella parte que debería ser domeñada para dar paso al desarrollo de aquellas dimensiones más apreciadas en el ser humano. Estos aspectos llegan hasta nuestros días y definitivamente conforman nuestra historia de las emociones en su marco filosófico-cultural.

Nuestra exposición partirá de las ideas de Aristóteles, no sin antes referirnos a ciertas formulaciones anteriores, especialmente las relacionadas con la tragedia griega, la cual consideramos que crea el contexto apropiado para una primera comprensión de las emociones.

En el mundo de Homero y de las tragedias griegas, las pasiones humanas (del griego *pathos*[1]) se describen como un cúmulo de estados corporales que se padecen sin intervención de la voluntad y constituyen uno de los temas predilectos de estas creaciones literarias. En estos dramas, hombres y mujeres se ven sometidos de manera incontenible a fuerzas interiores de amor, odio, tristeza y miedo que los arrastran a cometer actos inconcebibles para una recta razón. Son personajes representativos de lo que viven miles de seres humanos a lo largo de su vida, quienes por circunstancias de la fortuna y las contingencias que acompañan a ciertos acontecimientos existenciales terminan sumergidos en cursos de acción inesperados, conflictivos y la mayoría de las veces penosos como consecuencia de pasiones que no pueden dominar. Ejemplos de estas pasiones son el odio hacia un enemigo, el amor desmedido por alguien, la tristeza profunda por la muerte de un ser querido o la vergüenza y la humillación experimentada por una acción que está alejada de la voluntad humana. Son situaciones que muestran incluso a personas buenas realizando acciones malvadas que, en otras circunstancias, repudiarían desde sus compromisos morales, pero que movidas por la fuerza de las pasiones terminan ocasionando daños irreparables (Nussbaum, 1995).

La Ilíada de Homero inicia con una pasión: la cólera de Aquiles contra Agamenón, quien le arrebato la mujer que había ganado como botín de guerra. No puede dudarse de que lo que provoca la furia o *jólos* —el término estándar para la cólera o el enfado en la épica homérica— es precisamente el sentido de haber sido considerado de poca valía; como el héroe dice a su madre Tetis: "Agamenón, de amplio poder, me ha deshonrado". Y cuando Agamenón envía una embajada a la tienda de Aquiles con una oferta de ilimitados regalos como compensación, la última palabra de Aquiles es: "Mi corazón se hincha de cólera cuando recuerdo aquello, con qué desvergüenza me trató Agamenón delante de los aqueos, como si yo fuera un vagabundo cualquiera, sin honor". (Konstan, 2004, p. 5). La cólera, entonces, aparece en este episodio como una reacción al insulto y menosprecio. Más adelante, Aquiles retorna a la batalla tras enterarse de la muerte de su amigo Patroclo a manos de Héctor, príncipe de troya; por tanto, la cólera inicial provocada por la arrogancia de Agamenón es reemplazada por la furia ante la muerte de su querido compañero. Todos estos son relatos que nos recuerdan la fuerza que tienen las pasiones en la vida humana hasta el punto de marcar la historia de ciudades y naciones enteras, aspecto que se evidencia en la

[1] En este apartado no nos detenemos a hacer una completa diferenciación de los términos pasión, afecto, sentimiento y otros similares que fueron característicos en la historia de la filosofía hasta el siglo XIX, antes de emplearse el término emoción como lo conocemos hoy en día. *Pathos* es un término filosófico cargado de sentido en el mundo antiguo. La idea de dolor, sufrimiento, movimiento y conmoción está presente en el término *pathos,* entendido como estado pasivo, algo que el sujeto padece o sufre tanto desde un punto de vista físico como moral. En el teatro griego, *pathos* se asocia con lo patético, es decir, la excitación de pasiones como la tristeza, la indignación, el temor y la compasión, como consecuencia de ver la condición humana sometida a los avatares de la fortuna. La reconstrucción histórica del paso o la transformación de la categoría antigua de "pasión" al concepto contemporáneo de "emoción" se encuentra ampliamente desarrollada por Dixon (2006). A pesar de que el término emoción es de uso reciente en la historia de la filosofía, lo usaremos de manera poco delimitada, dejando claro que este concepto solo apareció de manera explícita en el siglo XIX.

Antigüedad griega, pero que es una constante en todas las épocas de la humanidad (Konstan, 2004).

Es importante resaltar en lo expuesto dos ideas fundamentales: una es la idea de la fortuna y la otra es la idea de asociar un contenido valorativo a ciertas formas de existencia. Respecto a la fortuna, en las narraciones de Homero se percibe un trasfondo que atravesará la literatura griega y es la comprensión del destino de los hombres como un aspecto supeditado a los dioses. En esta visión, la razón no se entiende como un proceso donde el hombre pueda planear su futuro o pueda establecer cursos de acción lógicamente previstos, ya que el sujeto está sometido a fuerzas del destino desde mucho antes que el personaje actúe en el drama de su vida. Los seres humanos son actores de una trama que los dioses deciden y que los conduce a un final trágico, a pesar de que los individuos luchan a lo largo de su vida por cambiar lo inexorable. Más allá de que los hombres estén determinados por fuerzas que superan su voluntad, ya se empieza a vislumbrar algo que es esencial en la historia que a continuación desarrollaremos: las emociones se asocian a conductas condenables o virtudes deseables. Las virtudes se definen como aquellas conductas que acompañan o facilitan la realización de ciertos ideales esperados en el desenlace de las tragedias, independientemente de que un personaje singular participe conscientemente en algunas acciones que configuran este tipo de narraciones.

Edipo es un ejemplo claro de esta conceptualización. En las narraciones de Homero, el hijo de Yocasta es condenado por haber asesinado a su padre y por haberse desposado con su madre, a pesar de que él no conociera el vínculo que tenía con quienes realizó estos actos condenables. En estos momentos, lo pasional no se asocia a un proceso psicológico específico, sino a ciertas conductas condenadas por la cultura en los tiempos de Homero. Las pasiones son vistas como esas conductas censuradas que van acompañadas de sentimientos de vergüenza, culpa, odio o venganza. Esas mismas sensaciones son presentadas por el narrador como una manera de expresar la condena social de ciertos actos. El personaje que atenta contra ciertas costumbres o ciertos actos valorados como virtuosos no solo es condenado por toda la comunidad, sino por sí mismo. El narrador atribuye a los personajes determinadas emociones como expresión de la condena que deben merecer por comportarse de una manera inesperada. Las pasiones son las consecuencias asociadas a esas conductas condenables: son la expresión de fuerzas ciegas que justamente llevan a la perdición a los personajes que protagonizan este tipo de historias.

Si bien los personajes de las tragedias no participan de manera consciente en ciertos sucesos ni actúan en una forma como se esperaría de un ser racional, ya empieza a darse en la filosofía griega una calificación valorativa de los términos que nos interesa abordar en esta comprensión. Lo racional contempla (aparte de otras características que iremos exponiendo) la valoración positiva de cierto tipo de conductas. Las conductas deseadas o esperadas por la comunidad son calificadas de racionales, mientras aquellas conductas que producen censura y condena son calificadas como pasiones, como fuerzas que atentan contra el bienestar del individuo y la sociedad. Sin desconocer que las dos categorías que hemos mencionado incluyen otros elementos

de análisis que poco a poco iremos abordando en la historia de las emociones, por ahora, es suficiente resaltar el aspecto valorativo asociado a ciertas conductas que se consideran apropiadas para el buen desenvolvimiento de la vida en comunidad. Lo racional se utiliza para referirse a ciertas conductas o virtudes valoradas positivamente, mientras que lo emocional es aquellos aspectos que deben condenarse por atentar contra la idea de humanidad o contra el bienestar de toda la comunidad, aspecto que luego se calificará como la conducta irracional.

Antes de continuar con nuestra exposición, es necesario que ampliemos algunas ideas de la filosofía griega, especialmente las referidas a los autores que a continuación serán expuestos y que nos sirven como preámbulo para comprender sus formulaciones. Para Aristóteles, los estoicos y los autores que de alguna manera siguieron sus planteamientos desarrollaron sus reflexiones en un contexto donde la relación entre la razón y las emociones contenía los siguientes aspectos: ante todo, la filosofía se entendía como una reflexión orientada al cuidado o hacia una tarea terapéutica (medicina del alma), ya que se trata de un pensamiento que se propone para hacer que la vida humana sea mejor o excelente. De acuerdo con esto, se establecen unos fines o ideales hacia los que deben tender los seres humanos si en verdad quieren alcanzar esa excelencia de vida. Por tanto, la reflexión sobre la razón y las emociones está circunscrita a la ética, entendida como la reflexión que establece parámetros de la vida buena, la vida que está vinculada a la felicidad o al florecimiento humano. De acuerdo con esta preocupación, los filósofos griegos establecían una serie de fines que debían perseguirse y unas prácticas o conductas que aseguraban su consecución. De esta manera, los fines y virtudes que se persiguen son presentados, en algunos casos, como expresiones de la razón, y las emociones son presentadas como esas facetas que impiden, obstaculizan o distorsionan el desarrollo de las virtudes valoradas positivamente.

En este contexto, la ética se presenta como la reflexión sobre los ideales de vida buena que deben impulsarse y un tipo de pensamiento que ayuda a promover en los ciudadanos unas determinadas virtudes que garantizan la felicidad y el bienestar de los individuos, así como también el bienestar de toda la comunidad política en la cual desarrollan su vida cotidiana. Por tanto, la reflexión filosófica debía tener como propósito buscar un perfeccionamiento de la vida humana y un fomento de las virtudes que aseguraban aquellos ideales de perfección. Las virtudes se entendían como los hábitos o maneras concretas como se lograban alcanzar esos ideales formulados como deseables para todos los miembros pertenecientes a la comunidad, aspecto que implicaba aceptar unos comportamientos y rechazar otros, hasta que la virtud fuera integrada a la personalidad convirtiéndose en una manera de ser. Los vicios, por el contrario, se definen como aquellas formas que se oponen, van en contra o afectan el adecuado ejercicio de las virtudes. La comprensión de estas virtudes y estos vicios, y sus posibles relaciones son justamente el marco general de preocupaciones desde donde se comprenderán muchas de las ideas asociadas a la razón y la emocionalidad. Precisamente, las diferentes versiones como se presenta esta batalla entre

fuerzas opuestas conforman el marco de reflexiones filosóficas que históricamente han estructurado la comprensión del concepto de emoción.

A pesar de que en algunas posturas podemos encontrar alusiones que condenan la pasión, es justo afirmar que en el mundo griego se presentan también comprensiones que ofrecen una visión algo más positiva de las emociones. En la filosofía clásica griega y romana, encontramos tanto posturas que condenan las emociones por librar una batalla con la razón en la lucha por controlar la *psique* humana como posturas que rescatan su participación en la determinación de la conducta moral, las cuales proponen como fuente de armonía y de dimensiones creativas en el actuar humano (Knuuttila, 2004). Platón, por ejemplo, es recordado en el *Fedro* por concebir las pasiones como caballos descarriados que debían ser controlados por el auriga que personificaba el intelecto o pensamiento. Si el auriga controla la pareja de caballos, le será posible elevarse y gozar de la contemplación de las ideas. Pero si, por el contrario, los caballos se le rebelan y no sabe controlarlos, su ineptitud le dificultará el acceso al mundo inteligible (*Fedro*, 246a).

Por consiguiente, la relación entre razón y emoción aparece desde la Antigüedad como una cuestión central tanto para el estudio de la naturaleza del actuar humano como para la comprensión de la justificación moral, los juicios y los valores. Desde esta época se establecieron las dicotomías entre razón y emoción, y las diferentes versiones acerca de cómo esta relación podría presentarse. Desde posiciones extremas que condenan la emoción por ser un obstáculo a la razón y, por ende, la consideran una experiencia negativa y disruptiva que malogra las conductas o las actitudes de los individuos, hasta posiciones que la consideran un impulso o una fuerza que puede ser adecuadamente orientada hacia nobles propósitos y que sugiere una armonía entre diferentes niveles de la naturaleza humana (Fitzgerald, 2008).

En el mundo antiguo, insistimos en ello, constatamos un aspecto central en el estudio de las emociones y es su relación con la vida moral. Para los griegos, las emociones están en estrecha relación con los problemas de la felicidad, la vida buena, la virtud y el dolor que atraviesa la existencia humana. Los éxitos y triunfos, los fracasos y desengaños, las dificultades de la vida en comunidad, la amistad y la educación de los ciudadanos son aspectos que, en el mundo antiguo, están en estrecha relación y proporción con las fuerzas pasionales: con la moderación y disciplina que les debe imponer la voluntad o, por el contrario, con las tempestades interiores que levantan si se les deja libres y desenfrenadas.

En consecuencia, la posición que se adoptaba frente a las pasiones del hombre influía poderosamente en el estilo de vida individual y comunitario, en la forma de ver las relaciones humanas y en los criterios que se consideraban relevantes para alcanzar una vida feliz o lograda. Esto explica que, desde tiempos antiguos, se hayan elaborado sistemas filosófico-morales que se preocuparon directamente de las pasiones porque consideraron que, para el hombre, era quizá el problema de mayor importancia.

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, a grandes rasgos, los planteamientos de los filósofos en torno a las emociones se pueden configurar en tres grandes

orientaciones: las doctrinas que dotan de significado a las emociones, los que niegan dicho significado por ser fenómenos contrarios a la razón y las posturas que buscan integrar estas dos concepciones antagónicas. La oposición entre razón y emoción, y los intentos de conciliación entre estos dos conceptos hacen parte de la historia de las emociones; de manera que, en este documento, tendremos presente este horizonte de discusión en torno a este tema de estudio como problema relevante que congrega a autores provenientes de la filosofía, la psicología y, más recientemente, las neurociencias.

La tragedia, como ya se ha establecido, es una puesta en escena de cómo operan y se materializan en diferentes circunstancias las pasiones del alma, pero ¿en dónde se originan? y ¿cuál es la naturaleza de estas reacciones que producen enormes males y también actos heroicos o llenos de compasión hacia los demás seres humanos? La respuesta proviene de la filosofía, originalmente de las reflexiones de Aristóteles. Nos adentramos, pues, en nuestra historia de las emociones.

La visión aristotélica de las emociones

Si bien Aristóteles no formuló una teoría completa y sistemática de las emociones, dejó diversos planteamientos al respecto en la *Ética nicomáquea, Ética eudemia, Retórica* y *Del alma*. En sus escritos, Aristóteles sostiene que las pasiones, en general, van acompañadas de placer o dolor, y conducen a cierta alteración o turbación corporal. El filósofo define la emoción como "aquellos sentimientos que hacen que la condición de un individuo se transforme a tal grado que su juicio quede afectado, y que van acompañados de placer o dolor" (Aristóteles, 1994). El análisis que hace Aristóteles de la experiencia emocional suele estar ligado al conocimiento moral; por tal motivo, en algunas de sus obras realiza diferentes descripciones detalladas de las pasiones más comunes que afectan a los seres humanos en su relación con los demás y que, en general, deben ser manejadas adecuadamente para alcanzar la perfección de la naturaleza humana.

La tradición de la ética occidental, en la acepción general de la búsqueda de una comprensión racional de los principios de la conducta humana, comenzó con los griegos de la Antigüedad. La ética griega de todos los periodos gira sustancialmente en torno a dos términos: *eudaimonía y areté,* o felicidad y virtud según su traducción tradicional. Pensadores del mundo antiguo como Aristóteles y también las escuelas de filosofía helenista como los estoicos y epicúreos tendrán mucha influencia en la reflexión en torno a estos términos y las conductas que se desprenden de las consideraciones filosóficas relativas a estas realidades humanas. En este contexto de la historia de las emociones, conviene tener en cuenta este marco de reflexión, puesto que la visión de las pasiones, en el mundo antiguo, estará indisolublemente asociada a la pregunta por lo realmente deseable en la vida humana y a la cuestión central sobre el tipo de vida que uno debía vivir para alcanzar la *eudaimonía* o felicidad, y los criterios que conducen a una vida consumada (Rowe, 2007).

Las pasiones o emociones pueden contribuir, por tanto, al desarrollo de una serie de disposiciones que conducen a obrar correctamente y, de esta manera, a alcanzar una vida buena o lograda, o pueden convertirse en un obstáculo para que el ser humano alcance la *eudaimonía;* por eso, no son ajenas a la reflexión ética. Las pasiones modelan nuestro actuar y configuran quienes somos en realidad, es decir, están vinculadas a nuestro carácter: personas con virtudes de justicia, coraje, prudencia y sabiduría, o, por el contrario, individuos cargados de vicios que obstaculizan la vida en comunidad.

En este contexto antiguo de temas y cuestiones que conciernen a la ética y su relación con las pasiones, Aristóteles ocupa un lugar privilegiado. Precisamente, su pensamiento se orienta a la pregunta que se desprende de estas preocupaciones originales que eran relevantes en el mundo griego: ¿cómo debe vivir un hombre para alcanzar la *eudaimonía*? o, en otros términos, ¿cómo debería vivir un hombre para que podamos decir razonablemente de él que ha vivido de manera consumada? Así pues, para este filósofo, el objeto de investigación de la ética es la naturaleza de la vida buena para el hombre y los tipos de conducta correcta que conducen al logro de este fin último de la vida humana: la felicidad. Por tanto, las pasiones hacen parte de sus inquietudes morales.

Para comprender mejor esta postura, debemos analizar más a fondo los planteamientos del autor. El filósofo dice: "llamo pasiones al deseo, la cólera, el temor, la envidia, la alegría, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad, y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena" (Aristóteles, 1985). Las emociones de vergüenza, temor, envidia e indignación son afecciones dolorosas. Por ejemplo, la vergüenza produce dolor por la pérdida de la buena reputación en la comunidad; solo los desvergonzados serían indiferentes a esta situación (Knuuttila, 2004).

Si bien Aristóteles reconoce la dimensión física o corporal de las emociones: calor en la sangre, sudor, frío, temblor, etcétera, en diversos fragmentos de su obra se centra en una interpretación cognitivista donde concede un lugar preponderante a la relación entre creencias y emociones, asunto que también será de especial relevancia para las teorías cognitivas contemporáneas de la emoción. Para el filósofo antiguo, las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino partes inteligentes y perceptivas de la personalidad, estrechamente relacionadas con determinadas ideas que tenemos acerca de los acontecimientos que vemos (modos de contemplar el mundo) y, por tanto, capaces de reaccionar ante nuevos estados cognoscitivos.

La interpretación fundamental que defiende Aristóteles (1985, 1994) es que las emociones están asociadas con ciertas creencias (*doxai*) y juicios (*hypolepsis*), lo que, en general, se denomina la dimensión evaluativa de las emociones: si alguien sonríe amigablemente y tú sientes cierta calidez o cercanía con esa persona, es porque evalúas esa sonrisa como un gesto de afecto. Esa evaluación, o *appraisal* como suele usarse contemporáneamente, es vista como el factor central para la comprensión de las emociones desde una aproximación cognitiva (Oatley, 2004). Si retomamos los textos de Aristóteles, encontramos que, por un lado, la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido excita nuestra ira y, por otro, la

creencia de que el sufrimiento de alguien es inmerecido despierta nuestra compasión (Aristóteles, 1994). Si tenemos la convicción de que alguien que conocemos guarda algo perverso en su interior, esta creencia obstaculizará la aparición de la piedad y probablemente provocará ira o indignación. Cuando creemos que algo es temible o dañino, inmediatamente padecemos en nuestro cuerpo las sensaciones del miedo (Aristóteles, *Del Alma,* 427b21-24). Este punto de vista será ampliamente retomado por algunas tradiciones actuales de la emoción, que llevan a sostener las creencias como elementos necesarios y suficientes para que se den las emociones: si piensan X, entonces, experimentarán la emoción Y.

En este contexto, Aristóteles concibe la idea de las emociones como formas de conciencia intencional, es decir, formas de conciencia dirigidasSe hacia un objeto o acerca de un objeto. Esto implica que el objeto figura tal como se ve desde el punto de vista de la persona. La cólera, por ejemplo, no es una simple reacción corporal (calor en el cuerpo, ojos desorbitados y puños cerrados); para dar cuenta de ella adecuadamente, uno ha de mencionar el objeto al que va dirigida y por qué:

> Cuando hacemos esto, caracterizamos el objeto tal como lo ve la persona que siente la emoción, tanto si esa visión es correcta como si no: mi cólera depende del modo como yo te veo y veo lo que has hecho, no del modo como tú eres realmente o de lo que tú realmente has hecho. (Nussbaum, 2003, p. 113)

De acuerdo con lo anterior, las emociones pueden calificarse como racionales o irracionales, y como verdaderas o falsas según el carácter de las creencias que constituyen su base o fundamento. Si las emociones están ligad as a cierta forma como yo interpreto el mundo, entonces, el cambio de creencias puede traer un cambio en las emociones. Si caemos en cuenta de que las arañas que caminan por la casa no son venenosas, podemos llegar a experimentar serenidad o indiferencia cuando las vemos, pues nuestra creencia ha sido modificada al comprender que no hay ninguna sustancia que debamos temer en esos artrópodos. De igual manera, la cólera que sentimos contra alguien puede disminuir o desaparecer si caemos en cuenta de que, en realidad, no había ninguna injuria por parte de esa persona o que las expresiones que en algún momento utilizó en el diálogo no tenían ninguna intención explícita de ofendernos (Knuuttila, 2004).

Con estas nociones previamente establecidas, Aristóteles nos invita a reconocer la importancia que tienen las emociones en la comprensión moral. Las emociones, por ejemplo, pueden despertar el sentido de compasión al percatarnos del sufrimiento ajeno o del dolor inmerecido; también pueden provocar enojo cuando percibimos acciones contrarias a la virtud. Por este motivo, el estagirita se aleja de aquellas doctrinas que buscan la insensibilidad frente al placer y dolor (*apatheia*) o las que proponen la imperturbabilidad del alma (la *ataraxia* estoica) como camino de vida. Por el contrario, estas tendencias son consideradas una deficiencia humana y hasta un vicio (Aristóteles, 1985).

Esta racionalidad de las emociones que podemos rastrear en la Ética *nicomáquea* se encuentra estrechamente vinculada con la idea de virtud moral, entendida como la

búsqueda del término medio según el hombre prudente: las emociones deben ser adecuadas a los objetos y situaciones que las provocan, y deben ser experimentadas de modo apropiado a partir de criterios de racionalidad como la sensatez. Por ejemplo, es insensato temer a todo o asustarse por todo, incluyendo una tranquila ardilla en el bosque; en este caso, se observa que son emociones inadecuadas o desproporcionadas con respecto a la situación u objeto que las provoca. Las emociones también se pueden experimentar de manera inapropiada, por ejemplo, un desenfreno bestial de violencia frente a una situación donde una persona se siente ofendida por alguien que ha cometido un agravio insignificante o una acción que no se corresponde con la venganza o con conductas de retaliación crueles.

Lo anterior nos lleva a comprender cómo las pasiones, como afecciones, no son dignas de elogio o censura, mientras que sí lo son según la manera y las circunstancias en que son experimentadas por las personas (Aristóteles, 1985). No indignarse por la injusticia cometida al prójimo, por ejemplo, puede resultar una actitud servil propia de esclavos. Quien no siente temor ante nada puede estar más cerca a la demencia que a la virtud. Ser esclavo, según Aristóteles, es estar a disposición de otro, ser el instrumento vivo del proyecto de vida de otra persona, carecer de la capacidad íntegra de elegir por uno mismo. A esa condición puede rebajarse un individuo que no honra los compromisos que tiene con su familia o amigos al no reaccionar adecuadamente cuando la situación lo amerita. La indignación se presenta, por ejemplo, como una motivación para defender las cosas amadas, presumiblemente porque se considera esta reacción como un reconocimiento de que el objeto dañado tiene importancia y, sin ese reconocimiento, uno no tendría ninguna razón para defenderlo (Knuuttila, 2004). Por tanto, sentir una indignación proporcionada es una actitud adecuada siempre y cuando surja en el momento propicio y con la persona correcta. Es claro cómo para Aristóteles las emociones garantizan el respeto y la adecuada relación con los demás en el marco de la comunidad política, por ende, están vinculadas a la vida virtuosa y la formación del carácter.

Ahora bien, para Aristóteles, las emociones no son siempre correctas, al igual que tampoco lo son siempre las creencias en que se fundamentan, han de ser educadas y armonizadas con una visión apropiada de la vida buena o florecimiento humano. Se trata de una tarea de entrenamiento, modulación y habituación de las emociones que el agente debe hacer como parte de su carácter moral. Pero, una vez educadas, no son esenciales simplemente como fuerzas impulsoras de la acción virtuosa: también son ejercicios de reconocimiento de la verdad y el valor. Esto significa que, si la acción aparentemente correcta se eligiera sin la motivación y reacción emotiva adecuada, para Aristóteles, no contaría como una acción virtuosa: una acción es virtuosa solo si se hace de la manera como la haría una persona virtuosa. El reconocimiento de algunas verdades éticas es imposible sin la emoción; de hecho, ciertas emociones conllevan esencialmente esos actos de reconocimiento (Nussbaum, 2003).

Después de analizar esta concepción aristotélica de las emociones, podemos aclarar algunas ideas sobre estos primeros estudios acerca de las pasiones. Para el estagirita, la filosofía es moldeadora de almas para la comunidad política. La filosofía puede

ocuparse de los discípulos de uno en uno y perfeccionar su capacidad para llevar una vida buena mediante el cultivo de la virtud, lo cual conlleva el manejo apropiado de las emociones. Por consiguiente, los seguidores de Aristóteles no persiguen su propia *eudaimonía* o felicidad, sino también la de los demás mediante la modulación de las emociones de acuerdo a personas, lugares y situaciones. Cuando un individuo se habitúa a reaccionar emocionalmente con equilibrio y prudencia, adquiere un carácter moral bello y floreciente, es decir, una forma de vida que es valiosa y digna de ser admirada por todos.

Con estas ideas, Aristóteles se anticipa a diversas discusiones que aparecerán en la reflexión moral contemporánea: las emociones son necesarias para poder desarrollar la conciencia moral y para atribuir la dimensión moral de las acciones. Si no tuviéramos un repertorio emocional, sería difícil entender el valor y el significado moral de diversas transgresiones que hacemos en la vida social cotidiana; también sería complicado dar respuesta al sufrimiento ajeno por cuanto no desarrollaríamos normas sobre el daño a los demás, asunto que es fundamental para una vida en comunidad auténticamente humana.

Epicureísmo y emoción

El epicureísmo es una escuela filosófica helenística que recibe su nombre de Epicuro de Samos (341-270 a. C.). Para este pensador, la filosofía en su función de cuidado adquirió unas particularidades eminentemente prácticas: debía servir como medicina del alma, de ahí, su frase "vana es la palabra del filósofo que no cura los sufrimientos del ser humano". En ese contexto, la labor filosófica se entendía como una terapia que permitía enfrentar las grandes enfermedades del alma principalmente ligadas a las pasiones. De este modo, para curar al ser humano de esos estados interiores, primero, debía liberar al individuo de las turbaciones que le inquietaban y, luego, debía conducirlo a la conquista de la felicidad. Con este planteamiento, el filósofo estableció claramente aquellas cosas que afectaban la felicidad y, por consiguiente, la forma de actuar contra ellas.

Para lograr su objetivo terapéutico de curar y perfeccionar el alma, Epicuro fundó su célebre escuela filosófica llamada "El Jardín". Se trataba de un lugar separado de la sociedad con sus propias leyes y funcionamiento. La comunidad de El Jardín era autónoma, cosmopolita y plural. Se cuenta que incluso había mujeres que participaban de las lecciones del maestro, costumbre que no era frecuente en el mundo griego antiguo. A diferencia del Liceo de Aristóteles, su comunidad no era un colegio o un instituto de investigación, sino una compañía de amigos que vivían conforme a unos principios comunes, retirados de la vida civil. Epicuro encarnó en su estilo de vida todo el conjunto de ideales morales que predicaba y escribía, de tal forma que, más que un maestro académico que ofrecía una instrucción formal, se trataba de un hombre que personificaba unos valores que terminaban siendo persuasivos para sus seguidores. En esta comunidad se buscaba cambiar los estilos de vida dominantes, que eran cuestionados y calificados de manera valorativa.

Para entender la doctrina de Epicuro acerca de las pasiones, cabe tener en cuenta algunas consideraciones morales que configuran su pensamiento. Al igual que Aristóteles, este autor parte de una caracterización de la naturaleza humana y una visión teleológica que, en el caso del hombre, lo orienta hacia la búsqueda de la felicidad. Para Aristóteles, el fin al que se deberían orientar los esfuerzos de la naturaleza humana era la búsqueda de la belleza y las más elevadas reflexiones por la verdad y la justicia; mientras que, para Epicuro, la naturaleza humana estaba orientada hacia la búsqueda de placer, el cual era entendido como una reacción a una serie de valores imperantes en la sociedad de la época. La felicidad estaría en la búsqueda de unos placeres que eran presentados como naturales y como los que alejarían al hombre de deseos vanos y necesidades falsas propias de la sociedad.

La bondad del placer no requiere demostración. Epicuro supone que los hombres, al igual que todos los seres vivos, persiguen el placer y evitan el dolor. Epicuro dice que "el placer es el bien primario e innato". Hoy en día, podríamos decir, siguiendo algunas formulaciones utilitaristas, que estamos de alguna manera programados para buscar lo que ha de causarnos placer y evitar lo que ha de causarnos dolor. El placer y el dolor están relacionados uno con otro, no como contrarios, sino como contradictorios. Su análisis descansa en el supuesto de que la condición natural o normal del hombre como ser viviente es la de un bienestar corporal y mental, y que esta condición es de hecho satisfactoria (Long, 1975).

Ahora bien, su doctrina no va dirigida a una vida licenciosa de placeres, como a veces se ha considerado. El beber, la buena comida, el sexo y demás actividades similares son fuente de placer, pero afirma que los placeres que tales actividades producen han de ser rechazados como fines, porque no constituyen una sosegada y estable disposición del cuerpo y de la mente. Es la liberación del dolor lo que mide los méritos relativos de las diferentes actividades, por eso, hace incluso una crítica al lujo y al libertinaje sexual.

Este contexto ayuda a entender la figura de Epicuro como maestro y médico que viene a curar la turbación del alma generada por creencias falsas acerca del mundo y del valor de las cosas. Epicuro como sabio que proponía un particular modo de vida pensó que podía rastrear las causas de la infelicidad humana en creencias erróneas propias de la sociedad, creencias acerca de los dioses, del destino del alma y de los objetos de la vida que poseen verdadero valor. En última instancia, toda su enseñanza va enderezada a desacreditar tales creencias y sustituirlas por aquellas que él sostiene como verdaderas.

Ahora bien, según Epicuro, el concepto de placer está estrechamente relacionado con un análisis del deseo, y los deseos están en estrecho vínculo con las pasiones. En la *Carta a Meneceo*, el maestro dice que el deseo de alimento y vestido es natural y necesario. El no poder satisfacer ese deseo es fuente de dolor. Sin embargo, Epicuro argumenta que no es necesario ni natural desear tal alimento o vestido elegante antes que tal otro para eliminar el dolor que se siente por la falta de alimento o de vestido. De ahí que Epicuro abogue por la vida sencilla, basándose en que nosotros

mismos nos creamos dolores innecesarios al buscar satisfacer los deseos por medios desproporcionados (Pasquali, 1970).

Estas ideas ayudan a comprender mejor cómo se explican las pasiones en el epicureísmo. De forma similar a Aristóteles, las pasiones o emociones son estados del alma vinculados con las creencias que vamos desarrollando acerca del valor que tienen ciertos bienes externos y los deseos que se suscitan en nuestro interior para conseguir aquello a lo que le damos gran relevancia; por tanto, se trata de un problema relativo a los valores (Fitzgerald, 2008). En la obra de Epicuro, esta formulación general toma una dirección particular: condenar ciertas maneras de ser y ciertas necesidades propias de una sociedad que son calificadas por el filósofo como no naturales.

Los seres humanos damos un gran valor a bienes externos que no están bajo nuestro control, pensando que proporcionan la verdadera felicidad. Sin embargo, Epicuro afirma que ni libaciones ni festines reiterados ni gozar de mujeres ni todas las demás cosas que proporciona una gran fiesta engendran una vida agradable. La gente corre frenéticamente tras el dinero, la fama, las delicias culinarias, el culto a la belleza y el amor pasional, convencidos por la cultura misma, por la sociedad, de que esas cosas tienen mucho más valor del que tienen en realidad para la felicidad. Por todos lados, asegura Epicuro, vemos seres humanos víctimas de falsas creencias que los llevan a buscar con afán montañas de dinero, completamente convencidos de que no pueden vivir sin sus objetos finos importados, sin su posición social, sin sus amantes, todo un cúmulo de creencias que son fruto de la enseñanza que recibieron del contexto social y poco cercanas a los verdaderos valores.

Como se puede entrever, las creencias erróneas son un asunto que está en la sociedad o cultura en la que nacemos y crecemos. Por ejemplo, el deseo de vestido es natural y necesario, pero la sociedad nos hace creer que los vestidos lujosos y costosos son el mejor medio para satisfacer este deseo natural, de donde proviene una gran turbación si no tenemos los medios para alcanzar aquello que deseamos. Este deseo por tener tal o cual vestido puede generar la pasión de envidia o la tristeza al sentir que estamos por debajo del umbral de lo que cualquier ciudadano debería tener.

Por tanto, las personas no comprenden que la prudencia es la virtud más deseable porque nos proporciona la verdadera paz mental. Es un medio de alcanzar el mayor placer, pues nos habilita para dejar de lado aquellos placeres que implican un mayor dolor. Así pues, para el epicureísmo, la sociedad está enferma, es una colectividad de hombres y mujeres que valoran el dinero y el lujo por encima de la salud del alma: deseamos ansiosamente estos bienes y este vano deseo excita la ira, la envidia, la vergüenza y demás pasiones del alma. Se trata de una sociedad cuyas desviadas enseñanzas acerca del amor y del sexo llevan a la mitad de sus ciudadanos a deificar y a odiar a la vez todas sus posesiones. Estas reflexiones muestran el talante de Epicuro como un protopsicólogo en la Antigüedad:

> se trata de su percepción de que las falsas creencias que turban nuestra vida no se hallan todas en la superficie del yo, listas para ser objeto de escrutinio crítico y dialéctico. Esas falsas creencias penetran profundamente en el alma,

> ejerciendo a menudo su deletérea influencia por debajo del nivel de la conciencia. (Nussbaum, 2003, p. 175) [Final de cita]

Por consiguiente, las ciudades se convierten en conglomerados de seres humanos envenenados o contagiados unos a otros por valoraciones equivocadas que los impulsan a refugiarse cada vez más en esos vanos deseos de posesión, dominio y explotación. Como sucede con cualquier infección, las creencias erróneas se expanden de boca en boca, de reunión en reunión, en las familias, en las instituciones educativas y en la atmósfera de ideas que respira el hombre común y corriente en la calle (Pasquali, 1970). Finalmente, se observa que la gente no sabe en el fondo lo que cree, lo que quiere y lo que le motiva, y que, por tanto, tiene una existencia que va y viene según los deseos del momento, sin reflexión profunda que medie entre sus deseos y lo verdaderamente valioso.

El dinamismo de las pasiones del alma está ligado, por tanto, a la fuerza de los deseos, y la terapia de curación que se practica en la escuela de El Jardín apunta a una forma de *paideia* o educación liberadora de los deseos. El objetivo final será alcanzar la *ataraxia* o ausencia de dolor y de perturbaciones como consecuencia del trabajo interior que realiza el discípulo en torno a la modificación de las creencias y vanos deseos que desencadenan las más intensas pasiones. Aquí es importante reconocer la asociación entre la virtud y el placer. La conexión necesaria entre el placer y las virtudes se debe a la noción de que el placer requiere, para su logro, aquilatar las ventajas y desventajas relativas de un acto o situación dados, una capacidad para controlar deseos, cuya satisfacción pueda implicar dolor para el agente o liberación del temor al castigo, entre otros (Long, 1975).

Para lograr su objetivo terapéutico, Epicuro acude a curiosas acciones didácticas. En su escuela, los discípulos deben memorizar y repetir los *kyriai doxai* o compendios de las cartas que contienen las enseñanzas del maestro. La finalidad es interiorizar por medio de fragmentos cortos la enseñanza, de modo que se vuelva poderosa y logre contrarrestar la falsa creencia. En estas cartas hay recomendaciones para librarse del apego a los bienes externos y a los vanos deseos que se desprenden de este apego. También hay insistentes recomendaciones que develan un conocimiento de lo que hoy en día podemos llamar "las capas inconscientes de la motivación", asunto que es de vital importancia para comprender por qué nos dejamos arrastrar por objetos que carecen de auténtico valor para la felicidad.

Independientemente del ideal de vida que propugna Epicuro y de su terapia de protesta contra valores propios de una cultura, una idea que es esencial para nuestra exposición, y que queremos resaltar, es el contenido valorativo del concepto de pasión que se reedita en la obra del fundador de El Jardín. Si este filósofo plantea una forma de vida adecuada (a la que considera más propia de la naturaleza humana), las ideas que se opongan a ella son calificadas como falsas creencias y como espacios de irracionalidad y de expresiones pasionales. La emoción nuevamente se asocia a ciertas formas de vida y de comportamiento. Las formas de vivir condenadas por Epicuro son explicadas como expresiones emocionales. La emoción en la Antigüedad

es comprendida de manera insistente como un sinónimo de lo condenable, de todo aquello que atenta contra la naturaleza humana, su felicidad y la razón, lo cual en este contexto asume la significación valorativa de conducir al ser humano por aquellos caminos que aseguran su bienestar.

Si bien en el epicureísmo la emoción es tan solo la explicación del porqué seguimos ideales de vida condenables, en el estoicismo la emoción se independiza de toda forma de vida particular para convertirse ella misma en algo condenable. Veamos la radicalidad de este último planteamiento de la filosofía griega.

Los estoicos y la extirpación de las pasiones

El estoicismo es la escuela de pensamiento y terapéutica del alma que más influencia ha tenido en la filosofía occidental. Se trata de una forma de vida y un conjunto de enseñanzas donde confluyen un amplio número de hombres cultivados en el mundo grecorromano, cuyo impacto no quedó confinado a la Antigüedad clásica. El estoicismo tuvo un primer periodo fundacional con Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo, quienes establecieron las bases de la doctrina estoica; un segundo periodo donde las enseñanzas de estos maestros se difundieron en Roma, y un tercer periodo que se denomina del estoicismo nuevo o imperial. Por consiguiente, se trata de una escuela de pensamiento que se extiende aproximadamente desde el 332 a. C. hasta el siglo III d. C. Muchos de los padres de la Iglesia fueron profundamente influenciados por el estoicismo, también autores modernos como Spinoza y Kant fueron deudores de los estoicos. Incluso en la época actual todavía resultan de gran interés las doctrinas estoicas en torno a diversos aspectos que configuran la existencia humana: la ética, la física, la política y las emociones.

Los tratados estoicos acerca de las pasiones prefiguran con gran autenticidad diversos temas que serán retomados por la filosofía y la psicología contemporánea de las emociones, de ahí su valor para comprender algunas corrientes actuales que defienden, por ejemplo, un vínculo fuerte entre emoción y cognición, y una relación estrecha entre la dimensión emocional del ser humano y la vida moral. Estos aspectos los analizaremos a continuación con mayor detenimiento.

En el mundo antiguo, los estoicos se destacaron por el análisis detallado que hicieron de las pasiones o emociones, entendidas como vivencias que afectan decisivamente nuestra manera de ser en el mundo. La visión que estos autores desarrollan de las pasiones está indisolublemente unida a su concepción moral, la cual arranca del mismo punto que todas las morales griegas: la búsqueda de la felicidad y las virtudes que conducen a este fin último de la existencia humana. Así pues, para comprender la manera como los estoicos trataron las pasiones, primero, debemos partir de su idea de felicidad.

La *eudaimonía* o felicidad es un fin último que los seres humanos deseamos alcanzar, siempre actuamos buscando un bien, ya sea ganar dinero, vivir tranquilos u obtener fama y reconocimiento. No obstante, detrás de todos estos objetivos que solo tienen

apariencia de bienes o son en realidad un medio para alcanzar otro objetivo, existe un bien que se busca por sí mismo: la felicidad como bien supremo. Este bien deseable por sí mismo y que no se subordina a ningún otro se alcanza por el ejercicio de la virtud. Para los estoicos, solo la virtud merece ser elegida por sí misma, y la virtud por sí sola basta para una vida humana completamente buena, es decir, para la *eudaimonía*.

La virtud es algo que no se ve afectado por las contingencias externas. Las cosas que no quedan plenamente bajo el control del agente, como la salud, la riqueza, la ausencia de dolor y el buen funcionamiento del cuerpo, entre otras, carecen de valor intrínseco y su relación con la *eudaimonía* se observa como algo que no es necesario ni fundamental. En resumen,

> si prescindimos de todas esas cosas, si imaginamos una persona sabía viviendo en las peores circunstancias posibles, esa forma de vida, si es orientada por la virtud, permanecerá siempre como una vida valiosa, apetecible y envidiable para cualquier ser humano. (Nussbaum, 2003)

Entonces, la virtud no es definida por aquellas consecuencias que ella consiga promover en el mundo, sino por un talante o estilo de comportamiento derivado necesariamente de una disposición perfectamente entonada con la racionalidad de la naturaleza. Por ejemplo, como todos los hombres, el sabio estoico se halla predispuesto a velar por su salud y su hacienda, mas no mira tales bienes como cosas deseables en sí mismas; las elige si y solo si su razón le dicta que tal es la acción recta por cumplir. La acción recta por cumplir es aquella que concuerda con la virtud, esto equivale a decir que concuerda con la naturaleza de un ser racional. De acuerdo con esto, en la doctrina estoica se dice que solo la virtud posee valor absoluto o intrínseco (Long, 1975). El sabio hará un buen uso de la pobreza si esta le sale al paso; por el contrario, un necio siempre podrá usar mal la riqueza. Mas la riqueza no es un constitutivo de la virtud. Moralmente hablando, riqueza y pobreza son indiferentes, ya que no hace diferencia en el valor moral (o bienestar) de un hombre el que sea rico o pobre.

Según lo anterior, para el estoico, la felicidad se encuentra, sobre todo, en la libertad del hombre que no se liga más que a lo que depende de él; por tanto, frente a lo que cae bajo el imperio de su voluntad y frente a todo lo demás: contingencias materiales, opinión de los otros y buena o mala fortuna, practica la más perfecta indiferencia. Esta postura contrasta con la búsqueda del placer de Epicuro. El placer no se debe tener en cuenta, pues el verdadero bien debe ser seguro y estable, y estas cualidades le faltan al placer. No queda más que "echarlo lejos del lugar de los verdaderos bienes" como bien diría Epicteto en sus *Máximas* (Leclercq, 1956). Así pues, la felicidad no ocupa entre los estoicos el mismo lugar que en Aristóteles y Epicuro. Aristóteles definía la *eudaimonía* como la actividad del alma en concordancia con la virtud, aunque reconocía que ello requiere de una adecuada provisión de recursos: posesiones, salud y otros bienes. Por el contrario, para los estoicos, solo la virtud es indispensable y suficiente para la *eudaimonía.* Esta reflexión resulta importante porque tendrá una notable influencia en la manera como los estoicos analizan las pasiones en relación con ciertas creencias que tenemos acerca de lo que nos conduce a la felicidad.

Los estoicos consideran que los seres humanos están perturbados por las pasiones y las enfermedades del alma que se desprenden de ellas; por eso, es una filosofía que se ofrece a modo de medicina o terapia para curar esos estados negativos por los que todos en algún momento pasamos. Lo significativo de las ideas estoicas en relación con las emociones consiste en la visión cognitivista que desarrollan al comprender estos fenómenos humanos bajo la idea de un tipo de "desviación de la inteligencia".

Se atribuye a Crisipo un viejo texto titulado *Sobre las pasiones*, que recoge diversas enseñanzas estoicas al respecto. Este es un documento recuperado doxográficamente por Diógenes Laercio y otros autores como Galeno, que da cuenta sobre cierta concepción antigua de las emociones entendidas como creencias o juicios de valor (Long, 1975). Según la doctrina estoica, las emociones tienen que ver con la forma en que se valoran objetos y situaciones con una valencia buena o mala, y en relación con un tiempo presente o futuro. Si es sobre un objeto o acontecimiento del presente, el juicio implicará emociones de placer (*hedoné*) o dolor (*lupé*), y, si es acerca del futuro, implicará una emoción de apetito (*epithumia*) o miedo *phobos* (Knuuttila, 2004).

Por consiguiente, Crisipo introduce la idea de las emociones (pasiones) como un tipo de creencia (*doxa*) o juicio evaluativo (*krisis*), que determina una propiedad buena o mala en los objetos: esto es X, y X es un gran bien o un gran mal, por tanto, es apropiado reaccionar a X de determinada manera emocional[2]. El miedo, por ejemplo, es un juicio de valor sobre un mal inminente que parece ser intolerable.

Para Crisipo, la gente común y corriente asigna un valor intrínseco a un sinnúmero de bienes externos, por ejemplo, a la amistad y al amor, bienes que por su naturaleza son inestables y fuera de nuestro control. La mayoría de las personas, además, se ven a sí mismas como seres sociales que desean ser reconocidos de determinada forma en la comunidad a la cual pertenecen; por tal motivo, la pérdida de la buena posición social o de privilegios políticos a los que están acostumbrados hace que desarrollen en su interior la creencia de que se ha perdido algo intrínsecamente valioso (Graver, 2007). La mayoría también cree que la buena vida humana no puede alcanzarse sin una cierta cantidad de alimentos, dinero, vivienda, salud corporal, belleza, honores y el amplio disfrute del placer sexual, objetos que consideran necesarios para la *eudaimonía.* Estas ideas serán justamente el objeto de negación para los estoicos, pues, para esta escuela de pensamiento, las virtudes son consideradas estados del alma que no son afectados por las contingencias mundanas.

¿Cómo acontece esto en nuestra mente? Se trata de un proceso evaluativo en dos momentos: primero, tenemos un evento que llama nuestra atención y crea una impresión, es decir, vemos la situación de determinada manera; luego, aceptamos o abrazamos esa representación o apariencia como verdadera, nos comprometemos

[2] Siguiendo las interpretaciones de Martha Nussbaum, "Crisipo parece haber usado tanto la palabra *doxa,* habitualmente traducida como creencia u opinión, como la palabra *Krisis*, habitualmente traducida por juicio. A veces utiliza también el término *hypolepsis* o suposición en ejemplos particulares. Dado que los estoicos raramente son cuidadosos con respecto a especificar a qué tipo exacto de actividad cognitiva se refieren, esto no representa problema alguno para su argumento" (Nussbaum, 2003, p. 456).

con ella y hacemos un juicio que genera una emoción (Nussbaum, 2003). Séneca, uno de los más influyentes estoicos romanos, en su texto *Sobre la ira* aclara este proceso, introduciendo la idea de "primeros movimientos o situaciones preliminares a las emociones". Frente a una situación de agravio, por ejemplo, hay un primer movimiento en la mente involuntario que se puede describir de la siguiente manera: "pienso que estoy siendo injuriado y quieren humillarme", es un efecto natural sensitivo corporal, una agitación inicial de la mente que puede causar cierta reacción como fruncir el ceño y apretar los dientes, pero no es la emoción real. Luego, viene un segundo movimiento en donde hay un asentimiento de la mente, un juicio y una intervención de la voluntad que genera una determinada reacción. El problema fundamental de las pasiones radica en el asentimiento que se introduce entre la representación y la tendencia o inclinación. Por consiguiente, asentir implica haber realizado una apropiación, la cual es posible porque las representaciones se acompañan de una percepción de ella misma que manifiesta su relación o no con nosotros (Long, 1987).

Este segundo movimiento es propiamente la emoción porque da cuenta de la relevancia que le hemos dado a la situación en que nos encontramos. Según el estoicismo, este asentimiento conduce a un movimiento irracional del alma como resultado de una adhesión a una mera creencia o suposición que implica una valencia buena o mala en la forma como valoro las situaciones. Por tanto, aquí se percibe una concepción distinta al tratamiento que los epicúreos realizaron de las pasiones. Para los estoicos, son estos juicios erróneos contrarios a la razón los que realiza cada individuo en una situación determinada, los que dan lugar a las pasiones; mientras que, para los epicúreos, son ciertos valores sociales o culturales a los que se vincula la gente de manera equivocada los que exacerban los deseos que incitan las pasiones. Para los epicúreos, el problema de las pasiones recae en los vanos deseos que se persiguen porque la civilización los hace ver como los mayores bienes humanos: la sociedad valora la riqueza, el estatus, los atributos físicos y el poder político, entre otras cosas, y muchas personas persiguen frenéticamente esos bienes superfluos propuestos por la sociedad porque erróneamente creen que conducen a la felicidad. Para los estoicos, las pasiones no dependen en sentido estricto de los valores sociales (aunque estos pueden tener cierta influencia en la vida de las personas), sino del proceso cognitivo valorativo que cada individuo desarrolla frente a sucesos, personas y cosas que hacen parte de su entorno. Además, en contraste con Epicuro, el estoico no considera el placer como algo bueno ni el dolor como algo malo. El sabio estoico no es insensible a las sensaciones dolorosas o placenteras, estas no conmueven su alma en exceso, más bien queda impasible ante ellas.

Para Séneca, cualquier persona es susceptible de experimentar un primer movimiento, pero en el asentimiento y reacción puede entrar la voluntad corrigiendo el juicio erróneo que se da en la respuesta emocional. Tal es el caso del dolor, un sabio estoico puede mostrar señales de que ha sido afectado por algo que causa dolor, pero puede tomar distancia para no dejarse dominar por la emoción de tristeza que seguramente aparecerá si asiente a ese estímulo (Knuuttila, 2004).

Al concebir a las emociones de esta manera, los estoicos consideran que los padres, las personas que nos cuidan durante la infancia, los pedagogos y las mismas ideas presentes en la sociedad a la que pertenecemos pueden generarnos falsas creencias, que influyen en la aparición de estados emocionales descontrolados. Las costumbres que nos enseñan de niños para evitar el frío, el hambre o el dolor, y las que nos persuaden de que todo dolor es un mal, así como las opiniones que desde niños oímos alrededor nuestro durante toda la educación, desde las expresadas por las nodrizas hasta las de los poetas y pintores, todas elogian el placer y las riquezas. Esta es la razón por la que Crisipo llega a pensar que las emociones son desobedientes a la razón y contrarias a la naturaleza al darle a los objetos y bienes externos (personas, dinero, fama, posición social, belleza, etcétera) un peso o valor más allá del apropiado. Esto es un juicio impulsivo acerca de cosas presentes o futuras: los juicios emocionales son errores del pensamiento, juicios falsos dictados con ligereza o concepciones inadecuadas acerca de la realidad que desencadenan un cúmulo de estados que ciegan y desorientan a la recta razón.

En este contexto, la existencia de la pasión plantea a la psicología estoica un problema complejo: si toda la sustancia del alma es razón según los estoicos, ¿cómo puede existir en esta lo irracional, que sería el campo de las pasiones? Crisipo examina esta situación admitiendo que estos juicios se introducen en el alma por una situación de "debilidad del alma" que desorienta la recta razón, es decir, una especie de falla al interior de la misma facultad racional (o razón viciada) que lleva a asentir estas creencias débiles que conforman las pasiones.

Un claro ejemplo de esta situación lo podemos apreciar en las personas que tienen la creencia de que el dinero es el mayor bien que un ser humano puede tener e, incluso, suponen que la vida no es digna de ser vivida por el hombre que lo ha perdido. Esta sola creencia puede generar tristeza en aquel que le da a este objeto un valor elevado. Por otra parte, la ira es el juicio de que se ha cometido contra uno o un ser querido una grave injusticia, afrenta o humillación, y, por tanto, debe ser castigada o vengada. Una vez se ha introducido esta creencia valorativa concreta en nuestra mente, sentimos el calor en la sangre, el aceleramiento del corazón, el temblor en el cuerpo y otras sensaciones que delatan nuestra cólera. El celoso siempre desarrolla la valoración de que su amado o amada está realizando o puede realizar de manera inminente actos secretos de infidelidad o deslealtad a su amor, por eso, ve

Crisipo introduce la idea de las emociones (pasiones) como un tipo de creencia (*doxa*) o juicio evaluativo (*krisis*).

con alteración cada salida, retraso y demás situaciones que se pueden presentar en la cotidianidad como un indicio de que la otra persona está buscando un nuevo ser para amar (Graver, 2007).

Sin negar la existencia de un tipo de falla al interior de la razón (lo que es visto como una sinrazón o razón viciada dentro del estoicismo), los estoicos insisten en la importancia del juicio para indicar cómo la pasión depende de nosotros. Crisipo, por ejemplo, aclara el papel de los juicios de conveniencia en el surgimiento de ciertas pasiones. El juicio o la creencia de que es bueno y justo entregarnos al disgusto cuando muere un pariente genera dolor, llanto y tristeza, y se adopta el luto; aunque, si meditamos acerca de tal juicio con una serie de máximas razonadas, constataremos que la razón puede apartarnos de tales inclinaciones exageradas. Con el tiempo, si no se atienden terapéuticamente este tipo de juicios, las pasiones que son de por sí pasajeras e inestables se transformarán en enfermedades del alma, que llegan a fijarse y hacerse difíciles de extirpar (Graver, 2007).

Según esto, solo el sabio u hombre de bien tiene criterio de racionalidad, dado que solo él posee recta razón. Los demás hombres no tienen un juicio o *logos* asentado, por tanto, están sometidos a cambios súbitos y fluctuaciones interiores. Por ejemplo, hay individuos que son dados a afirmar que el dolor es algo muy malo, a lo cual recurre su mente, y este juicio es acompañado de una reacción corporal cuando el dentista intenta arreglar sus dientes (Long, 1975). Esta ausencia de correspondencia con la recta razón nos marca y distingue como "necios" u hombres viciosos.

El sabio estoico reconoce, entonces, que los juicios con los que se identifican las pasiones son falsos, pues las cosas externas no tienen tanto valor, en realidad carecen por completo de valor ético intrínseco; por tal motivo, tiene la capacidad de sobreponerse a ese cúmulo de creencias erróneas denominadas pasiones, tratando de llevar una vida serena (a*taraxia*) frente a todo lo que acontece en este mundo. De modo que los estoicos reconocen el aspecto cognitivo de las emociones, pero niegan su papel positivo tanto en la vida teórica como en la vida práctica. Es así que vislumbramos el radical desapego del sabio estoico en todas las dimensiones: un desprendimiento que llega a concebir al familiar muerto bajo la idea tranquila de "ya sabía que sólo era un simple mortal". Su medicina es, por consiguiente, una terapia acerca de las pasiones y apegos que generan sufrimiento, perturbación y angustia en el alma. Martha Nussbaum reconoce en esta comprensión estoica de las pasiones lo que denomina una auténtica "inteligencia de las emociones", es decir, creencias o juicios que nos hacen implicarnos en el mundo de determinada manera. Al respecto, la filósofa señala que:

> Los estoicos nos ofrecen, pues, una visión precisa de las pasiones: las emociones no son simplemente ciegas erupciones de afecto, sacudidas o sensaciones que se reconocen y distinguen unas de otras por la cualidad sentida en cada una de ellas. A diferencia de apetitos como la sed y el hambre poseen un importante elemento cognitivo. Las emociones encarnan maneras de interpretar el mundo, los sentimientos que las acompañan van ligados y se apoyan en creencias o

> juicios que constituyen su base o fundamento, de tal manera que la emoción en su conjunto puede calificarse adecuadamente de verdaderas o falsas, así como de racionales o irracionales, según la valoración que hagamos de la creencia que la fundamenta. Las creencias valorativas sobre las que descansan las emociones entrañan la atribución de un alto valor a vulnerables bienes externos que no están bajo nuestro control, pero que influyen poderosamente sobre nuestra percepción del mundo o en nuestra manera de interpretar el mundo. (Nussbaum, 2003, p. 459)

De acuerdo con esto, el mundo de la vida se muestra como un campo de objetos a los cuales investimos con un tipo de valoración que termina afectando nuestra conducta. Por ejemplo:

> cuando vemos una persona molesta y la evitamos cambiando de camino, actualizamos la creencia valorativa que teníamos sobre ella (persona molesta), evaluamos la situación (prefiero encontrarme con personas no molestas), y actuamos en concordancia con la creencia y la evaluación: es mejor cambiar de camino. (Villamil, 2011, p. 195)

Dado que la creencia es el fundamento de la emoción, esta se puede modificar en cuanto exista una modificación de la creencia. Para comprender mejor este argumento, debemos tener claro los siguientes aspectos que Nussbaum (2003) analiza sobre los planteamientos estoicos acerca de las creencias y las pasiones:

a. La creencia es necesaria para la pasión.
b. La creencia es un elemento constitutivo y necesario de la pasión.
c. La creencia es suficiente para la pasión.
d. La creencia se identifica con la pasión.

Como vamos analizando, el problema está en el asentimiento que damos a una falsa creencia. Para el estoicismo, la enfermedad del alma radica en que damos un valor elevado a las cosas, en que pensamos que las cosas que aparecen ante nosotros son mucho mejores de lo que son: en definitiva, pensar que son lo más importante. En esta actitud radica la falsa creencia, pues el estoicismo propone que los bienes externos carecen de valor alguno para la virtud y la *eudaimonía.* Si esto es así, podemos vislumbrar la medicina estoica: una persona que deje de preocuparse por los bienes externos estará libre de pasiones. Todas las creencias y emociones comparten un campo temático determinado, y deben identificarse y definirse en relación con dicho campo temático. Si reconocemos este campo temático, estamos mejor preparados para saber qué es lo que nos está motivando emocio nalmente y cómo podemos extirparlo (Fitzgerald, 2008). Nuevamente, traemos el ejemplo del dinero: el que está triste por su condición económica de alguna manera está motivado por la creencia en el valor intrínseco del dinero. Su idea según la cual el dinero lo es todo, o es signo de felicidad, no lo deja en paz y lo conduce al terrero negativo de la desesperación porque carece de él. La terapia estoica implicará una modificación de esa falsa o engañosa creencia que lo atormenta y no lo deja llegar a la *ataraxia* o imperturbabilidad.

Séneca agrega en su obra *Sobre la ira* una serie de detalles sobre lo que la apariencia de las cosas puede generar en nosotros. A veces, la presencia de una representación puede suscitar una reacción incluso cuando la propia apariencia no es aceptada ni interiorizada, sino que, por así decir, nos golpea superficialmente. Esto significa que el sabio estoico no es un ser que ha perdido su sensibilidad natural ante los eventos, solo que no realiza juicios apresurados guiados por la apariencia de las cosas. En cualquier momento, un evento puede suscitar una súbita palidez, un salto del corazón, cierto temblor en las extremidades o una leve excitación sexual, todos esos movimientos corporales pueden ser provocados por la sola apariencia, sin asentimiento ni juicio. Sin embargo, en esas situaciones no hay propiamente pasiones: son meros movimientos corporales. Únicamente cuando la apariencia es interiorizada, se produce, en el acto mismo de reconocimiento, el tumulto de la mente en que consiste la emoción (Sorabji, 2000).

Entonces, para los estoicos, es claro que las emociones no son reacciones automáticas, sino que el agente actúa siguiendo su propio juicio (juicio que en la teoría estoica se identifica con la emoción). El punto decisivo sigue siendo el estado cognitivo del agente y el hecho de que tal estado cognitivo se refleje en el carácter, porque, en realidad, según los estoicos, el estado cognitivo de cada uno es su carácter. De los juicios se derivan las cuatro pasiones fundamentales que mencionábamos al inicio de este apartado: a) el juicio de que lo que está actualmente delante de nosotros es bueno genera placer; b) el juicio de que algo todavía futuro es bueno o valioso produce deseo o apetito; c) el juicio de que lo que está actualmente delante de nosotros es malo produce tristeza o aflicción, y d) el juicio de que algo todavía futuro es malo produce temor (Boeri y Salles, 2000).

Con estas apreciaciones, podemos reconocer con mayor precisión el ideal estoico de suprimir o extirpar las emociones. Se trata de un tratamiento terapéutico, donde lo central es un esclarecimiento cognitivo que permita al agente cambiar radicalmente su disposición psicológica, es decir, sus creencias. Esto no conduciría a una completa aniquilación de la esfera afectiva del individuo, pues el sabio estoico puede continuar siendo gentil, calmado, afable, generoso o encantador porque entiende lo que les sucede a los demás seres humanos en el diario vivir. Se trata, más bien, de un estado en el que el hombre controla sus impulsos excesivos porque están alineados con la razón. Las pasiones son estados característicamente excesivos, y la razón viene a ayudar al sabio para hacerle comprender el escaso valor que tienen los bienes externos para la virtud. Según Crisipo, las creencias pueden llegar a ser patológicas *(nosemas*) cuando se convierten en condiciones estables de la personalidad, algo así como ideas reforzadas cada vez más por el individuo, que se consolidan día tras día porque de manera progresiva se llegan a considerar muy deseables cosas que no lo son (Nussbaum, 2003).

Cuando el discípulo ha aprendido mediante la argumentación filosófica que sus creencias acerca de las cosas externas son falsas, empieza su recuperación. Así, en una situación real de peligro, el sabio será afectado, pero no como el que es afectado

por el miedo, sino como el que puede ser afectado por la precaución. Los libros de Séneca acerca de la ira son paradigmáticos en esta visión de la filosofía como medicina del alma. Para este autor estoico, la ira es un artefacto social, un producto de lo que se nos enseña a creer y juzgar, por eso, es tan frecuente y causa mucho descontrol, ya que por naturaleza nos imposibilita detenernos donde queremos.

Si desde niños somos educados en la creencia de que cualquier injuria debe ser castigada o vengada con violencia, poco a poco nos volveremos seres coléricos incapaces de medir las consecuencias de nuestras acciones. Toda cólera incluye la creencia de que se ha cometido una ofensa deliberada, la cual es en cierto modo importante, y de que sería bueno que la venganza cayera sobre quien la ha cometido. Por este camino, la enfermedad del alma se acentúa. Por el contrario, los que buscan la sabiduría deben educarse en la indiferencia o *apatheia,* que consiste en no tomar en cuenta el contenido cognitivo de las emociones.

El caso de la guerra y la defensa de la patria es más extremo para el manejo de la ira. Algunos autores antiguos defendían la necesidad de la ira para estimular a los soldados en la guerra, es decir, hacerles ver que el enemigo ha hecho una ofensa a la nación que debe pagar con la muerte. Tal es el caso de la ira de Aquiles, quien no satisfecho con dar muerte a Héctor, el héroe de Troya, decide arrastrar con violencia su cuerpo por todo el campo hasta destrozar sus miembros. No obstante, el sabio estoico tiene sus reparos, pues considera que se puede ser buen soldado sin recurrir al estímulo de la ira. El soldado estoico pensaría que, en realidad, nada de lo que está sucediendo en una guerra tiene demasiada importancia, que los males y ultrajes acompañan inevitablemente la vida humana, y que eso es todo lo que uno puede esperar en la relación con los demás (Nussbaum, 2003). Siendo así, no vale la pena indignarse ni lamentarse demasiado; si decide combatir al enemigo, sea en el campo de batalla o en los tribunales, lo hará no porque conceda un valor intrínseco a la reparación de algún crimen u ofensa, sino porque ha llegado a la convicción de que el universo exige eso de él, algo así como seguir un destino inexorable, pero sin cólera. Es decir que esas acciones carecen del valor que es necesario o constitutivo de la *eudaimonía*, sin esos bienes o sin esas acciones la vida de uno sigue siendo completa.

Séneca es partidario de la idea de que una persona no colérica puede interesarse a fondo por la humanidad y sentirse motivada a su favor, sin necesidad de compartir los juicios de la persona colérica. En este sentido, el estoico es muy distante del típico vengador romano antiguo o del soldado actual que quiere restaurar con ira las situaciones de injusticia cometidas en campos de concentración o en guerras tribales en África. Si seguimos así, dice Séneca, con el tiempo, nos volvemos menos humanos y nos vamos encontrando unos a otros día tras día bajo una forma de vida que nos muestra recíprocamente como combatientes en un espectáculo de gladiadores, como monstruos feroces más que como amables humanos (Nussbaum, 2003).

La ira se puede enraizar fuertemente en nuestra mente y, con frecuencia, en aras de la justicia, empezamos a tener un endurecimiento contra individuos o grupos, lo cual es el primer paso hacia el camino que lleva a la brutalidad, a una ruptura en

los acuerdos humanos. Según Nussbaum (2003), "el fiero, desmedido y sanguinario poder de la cólera sólo puede ser contrarrestado por el poder de la razón, el único poder lo bastante fuerte como para hacer temblar a aquél" (p. 530). Vista desde este ángulo, la apelación estoica a abstenernos de la ira parece no tanto una manera de desentendernos de las necesidades humanas y de la importancia que pueden tener algunas condiciones externas que rodean la vida humana, sino más bien es una estrategia para consolidar nuestros vínculos profundos con los semejantes, para preservar algo del natural comportamiento abierto y cariñoso hacia los demás.

Con respecto a las ideas que aquí vamos exponiendo, las doctrinas estoicas, a veces, varían en matices y radicalidad. Séneca mantiene el rigor del pensamiento estoico y llega incluso a cuestionar, desde sus ideas cosmopolitas, las creencias populares según las cuales la familia y la ciudad poseen enorme importancia para la vida buena. Hoy en día podemos identificar esto con el nacionalismo, el patriotismo mal entendido o la idea de etnia, raza o grupo, asuntos que exacerban los sentimientos negativos hacia otros. Tal como sucedió en la antigua Yugoslavia, donde serbios, croatas y bosnios vivían en un mismo edificio pacíficamente; luego, de un momento a otro, empezaron a verse con recelo, con ira, recordando incluso las ofensas recibidas en siglos pasados. La creencia de que el otro era un traidor trajo la cólera, la ira se apoderó de todos, las etnias aparecieron de los más diversos rincones reclamando la tierra que les pertenecía y proclamando la necesidad de un castigo para los que no merecían estar allí… La guerra y los crímenes habían empezado.

En contraposición a estas ideas nacionalistas actuales, Séneca sostiene una actitud más cosmopolita que ayuda al cultivo de la humanidad, permitiéndonos seguir profundamente interesados por el bien y el mal de los demás, sin reacciones que pudieran romper los vínculos de ese interés. El estoico cultivará lo que, a veces, parecerá una forma alarmante de distanciamiento, pero que, para el sabio, es la manera más auténtica de conservar una sincera simpatía por todos los seres humanos. La *ataraxia* o imperturbabilidad de las emociones es, pues, la vía para la felicidad a la que todos aspiramos en esta corta y efímera existencia; también es la verdadera y única paz del alma.

Conclusiones

Terminada la exposición del estoicismo, podemos hacer una breve recapitulación de lo expuesto sobre las emociones en la filosofía antigua. Los filósofos griegos tenían como preocupación fundamental en sus reflexiones éticas establecer unos parámetros de cómo debía ser una vida que mereciera ser valorada como propia del ser humano o floreciente dentro de un contexto social. En este propósito, la ética establecía particulares concepciones sobre la naturaleza humana y sobre los fines que esta naturaleza debía alcanzar para que el ser humano llegara a su verdadera plenitud en este mundo. Esta visión teleológica establecía ideales de vida buena que se convertían en principios rectores de la acción y en demandas de comportamiento, a través de las cuales se podía calificar la conducta de los ciudadanos como virtuosa

o digna de condena por los vicios que la orientaban. En este sentido, la reflexión filosófica era propuesta como aquellos ideales que garantizaban una buena formación o excelencia de los ciudadanos, y sentaban las bases para lograr un tipo de bienestar para toda la comunidad política.

De acuerdo con lo anterior, el contexto de todo lo expuesto acerca de la concepción de las emociones en la Antigüedad debe entenderse como un ejercicio filosófico para establecer ciertas formas de vida virtuosa y para promover en los ciudadanos diversos ideales de comportamiento, que solo podían ser alcanzados mediante el refinamiento de ciertas pasiones, en unos casos, o el dominio o extirpación de las emociones según otras posturas más extremas. Estas discusiones y divergencias entre los diferentes autores alrededor de la felicidad, las virtudes, los ideales de perfección, la vida buena y las conductas que debían ser condenadas fueron modelando las distintas visiones que en adelante se desarrollaron en torno a la naturaleza de las pasiones o emociones. En estas discusiones, cabe destacar el fuerte contenido valorativo bajo el cual se comprendieron estos fenómenos humanos, de tal forma que se desprendieron posturas dicotómicas entre razón y emoción, que asociaban las emociones con una naturaleza baja, un espíritu de esclavo, unos juicios errados, actitudes que demostraban falta de prudencia y unos deseos desordenados que alejaban al hombre de su auténtica felicidad.

Salvo las ideas aristotélicas que no reducían la pasión a una faceta negativa, todos los autores expuestos se referían a las emociones para hacer énfasis en conductas que consideraban que debían ser condenadas. La pasión era asociada a la expresión de fuerzas animales o a actitudes de esclavo en la obra de Platón. En los epicúreos, la pasión era la expresión de unos intereses que condenaban por descuidar las formas de desprendimiento y de gusto estético y espiritual que tanto valoraban. Para los estoicos, la pasión era la consecuencia de pensamientos irracionales cimentados en falsas creencias y en valoraciones inestables, que se daban por un confuso y desproporcionado asentimiento a la apariencia de los hechos.

Así, desde sus primeros días, el concepto de pasión asumió un sentido negativo y la consecuencia de un razonar equivocado. Si bien los autores estoicos reconocieron un componente cognitivo en las pasiones, las entendieron bajo el supuesto de que eran la manifestación de un juicio o proceso cognitivo errado, asunto que dio paso a la comprensión de las pasiones como el componente de la vida humana opuesto a la recta razón. Esta comprensión negativa inicial conduciría al surgimiento de diversas posturas filosóficas que defenderían una radical separación entre razón y emoción, y a una más evidente condena de la pasión por ser el espacio donde la recta razón brilla por su ausencia. El cristianismo medieval será heredero de estas discusiones y llevará la dicotomía razón-emoción a otro nivel, donde el cuerpo y las pasiones se vincularán al pecado y al alejamiento de Dios, y el dominio de las mismas se verá como la conducta del hombre virtuoso que anhela la salvación. Estos aspectos hacen parte del segundo capítulo de esta historia de las emociones que a continuación damos a conocer.



Las emociones en el cristianismo medieval

El pensamiento medieval en torno a las pasiones abarca un largo periodo que oscila entre el 395 d. C., cuando el Imperio romano se divide en Imperio romano de Oriente (Imperio bizantino) e Imperio romano de Occidente (Imperio cristiano), y el siglo XV, cuando aparece el movimiento cultural de renovación y cambio denominado Renacimiento. No obstante, las raíces del pensamiento medieval son anteriores a estas fechas. Para comprender las diversas interpretaciones que el cristianismo desarrolló alrededor de las pasiones, tenemos que remitirnos necesariamente a la época patrística o de los padres de la Iglesia, en la que estos filósofos y teólogos de los primeros siglos del cristianismo se esforzaban por comprender y expresar los fundamentos epistemológicos, antropológicos y ontológicos que configuraban la nueva fe cimentada en Cristo Jesús.

En el periodo de la patrística (del siglo II d. C. al siglo IV d. C.), los tratados en torno a las pasiones recogieron diversas doctrinas estoicas romanas sobre la inconveniencia de estos estados desordenados del alma para alcanzar una vida de perfección y sabiduría; también integraron las nuevas ideas cristianas sobre las virtudes que conducen a alabar y hacer reverencia al Creador. En este sentido, las pasiones son tratadas en el cristianismo, al igual que en la filosofía griega, como un problema asociado al conocimiento moral, más específicamente como un aspecto de la naturaleza humana que puede llevar al vicio o a la virtud. Sin embargo, el cristianismo primitivo problematizará aún más las pasiones al asociarlas a una visión negativa del cuerpo como lugar donde se da un conflicto permanente con la vida del espíritu. En este contexto, la interpretación que los padres de la Iglesia realizan de las cartas de san Pablo en el Nuevo Testamento es una clara invitación a los cristianos a adquirir una fortaleza heroica para sobreponerse a las debilidades propias de nuestra especie y a luchar contra los desórdenes de la carne y el desenfreno de las pasiones.

La teología paulina es recurrente en referirse a la lucha entre carne y espíritu que se da en el interior de cada hombre. La carne y su explícita asociación al pecado está en estrecha relación con las pasiones; de ahí que en sus cartas hable constantemente

del hombre "viejo" dominado por las pasiones de envidia, concupiscencia, lujuria y demás tendencias humanas que lo alejan de su creador, y de las actitudes del hombre nuevo en Cristo guiado por el amor y la benevolencia que constituyen la base de todo el nuevo cúmulo de virtudes promovidas por el cristianismo. Es un mensaje que poco a poco se abre paso en medio de un mundo pagano; por tal motivo, el lenguaje de contrastes: cuerpo-alma, pecado-pureza, carne-espíritu, hombre viejo-hombre nuevo, resulta apropiado para marcar una frontera entre lo que viven los no creyentes y la novedad del mensaje de Cristo. Esta teología constituye el trasfondo que permanece en la comprensión de las emociones en la Edad Media y es la visión del mundo, del hombre y de la sociedad a la que se circunscriben los filósofos que trataron estos fenómenos humanos.

Por consiguiente, el cristianismo primitivo partirá de una visión negativa de las pasiones que subyugan con enorme poder y encanto al ser humano, desviándolo del fin último de su vida que es la salvación eterna. Estas ideas recuperan las doctrinas estoicas de una vida guiada por la razón que se impone a las malas inclinaciones y apetitos, y mezclan los principios helenísticos con la doctrina evangélica que nos habla del freno continuo que se debe aplicar para la moderación de los excesos pasionales. Estos elementos alcanzan su máxima aplicación en la ascética y en la mística, particularmente mediante los ejercicios de perfección que deben purificar el alma de vicios y pecados, para así establecer un verdadero equilibrio pasional por medio de la prudente pero enérgica represión del afecto desordenado y la moderación de sus excesos (Cuesta, 1945). Este equilibrio consiste, en resumidas cuentas, en la mortificación de las pasiones en lo que suelen y pueden tener de desordenado. A diferencia de los estoicos, este equilibrio no pide la desaparición entitativa de las tendencias pasionales, pero exige que estas inclinaciones no influyan en la conducta voluntaria del sujeto pasional.

La ascética prepara el alma para alcanzar un equilibrio más elevado en la mística. En los estados místicos se reducen a total sumisión los excesos pasionales hasta en sus mínimas imperfecciones, las cuales pueden obstaculizar la definitiva unión con Dios obtenida mediante las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Como se puede entrever, la doctrina católica de las pasiones no se queda en la mera represión de las fuerzas desordenadas ni en el solo sometimiento a la razón, sino que las endereza y encamina por senderos superiores en que la energía principal no la suministra exclusivamente el esfuerzo humano, sino el auxilio sobrehumano y sobrenatural de la gracia divina, hasta obtener la anhelada unión con Dios. Esta visión originaria que surgió en el cristianismo primitivo alimentará casi toda la reflexión medieval en torno a las pasiones y permitirá levantar una sólida construcción moral, donde las virtudes cristianas de amor, piedad, fortaleza y rechazo de la concupiscencia se erigen como las conductas apropiadas que llevan a suplantar la fuerza arrasadora de las emociones. Los padres de la Iglesia, san Agustín y santo Tomás, dan cuenta de esta comprensión medieval de las pasiones; sus ideas aún resuenan en muchas posturas eclesiales actuales.

Los padres de la Iglesia

Los padres de la Iglesia, como Gregorio Nacianceno y san Basilio, insistían en la necesidad de mortificar el cuerpo para controlar las pasiones, ya que estas reflejan la naturaleza caída del ser humano y la tendencia al pecado. Particularmente, la inclinación al goce carnal pone en juego la tendencia natural del hombre hacia el placer y la ausencia de dolor, aspecto que conlleva un desenfreno en las emociones. Estos predicadores del cristianismo primitivo afirmaban que, cuando las pasiones no se controlaban por falta de temperancia, el ser humano se convertía en presa fácil de una gran variedad de deseos que lo alejaban del fin último para el cual fue creado: alabar y glorificar a Dios nuestro señor. Se trataba, entonces, de una manera particular de leer los evangelios, donde las pasiones resultaban un obstáculo para la vida espiritual y el progreso en la virtud. Debemos recordar que, en este periodo en que los padres de la Iglesia comunicaban sus reflexiones morales y teológicas, el cristianismo aún estaba consolidándose como nueva experiencia religiosa en medio de formas de vida paganas, donde el hedonismo y el desenfreno de las pasiones era una actitud habitual.

En este contexto eclesial de los primeros siglos del cristianismo, se observa una preocupación de los padres de la Iglesia por predicar las virtudes que emanan del Evangelio y que están en consonancia con las enseñanzas de san Pablo a las diferentes comunidades griegas: ser firmes en la caridad, tener compasión por el prójimo, no dejarse arrastrar por la concupiscencia y tomar distancia frente a prácticas sexuales desviadas y libertinas. Por tanto, las pasiones son vistas bajo una óptica negativa porque, al igual que para los estoicos, son contrarias a la razón y, además, son un obstáculo para el seguimiento de Cristo, pues están asociadas con la tendencia al pecado y el alejamiento de Dios.

Esta relación entre pasión y pecado se materializó en lo que la Iglesia llegó a denominar los siete pecados capitales: glotonería, avaricia, pereza, lujuria, envidia, ira y orgullo. Todos son emociones o tienen una cualidad emocional que los identifica. Siguiendo algunas ideas similares a la doctrina de los primeros movimientos del alma planteada por los estoicos, la Iglesia determinó que estas pasiones eran una tentación para el creyente en cuanto motivaban el deseo de abrazar y apegarse a las cosas de este mundo (primer movimiento), pero era necesario que el ser humano no consintiera frente a esos impulsos mediante la imposición de la voluntad y la razón (segundo movimiento). De esta manera, el cristianismo propuso una forma de dominio de las pasiones que aún se conserva como camino para alcanzar la santidad en este mundo y la salvación en la vida eterna (Oatley, 2004).

El tratado de Gregorio Nacianceno contra el enojo constituye un ejemplo del análisis particular de las pasiones que se tenía en el contexto de la patrística. El enojo constituye una pasión típica que genera un descontrol en la persona, incluyendo una modificación corporal súbita que genera cierto comportamiento visiblemente reprobable porque es una esclavitud del alma. Frente a esto, Gregorio insiste en la

necesidad de volver a la oración, la reflexión sosegada y la meditación de la palabra de Dios en pasajes clave como el sermón de la montaña y las escenas en que Jesús acepta su destino hacia la cruz. La idea, entonces, es transformar el enojo en humildad y esperanza. En este sentido, la propuesta de los padres de la Iglesia se aproxima a la doctrina estoica sobre la *apathía* y la búsqueda de un control total de las pasiones. También es importante resaltar que, en estos primeros años del cristianismo, surgió lo que los padres llamaban la *fuga mundi* o deseo ferviente de alejarse del ambiente mundano donde dominaban las pasiones para retraerse a la soledad de la oración y el silencio meditativo. Por consiguiente, era frecuente que algunos devotos seguidores del Evangelio asumieran una actitud ascética de sacrificio y penitencia, alejados de las tumultuosas ciudades, como forma concreta de controlar las pasiones del alma.

En este momento, también surgieron algunas interpretaciones curiosas de las pasiones que buscaban unir diferentes visiones teológicas con elementos fisiológicos. Nemesio de Emesa, influenciado por Galeno, escribió un texto sobre la naturaleza humana, en el cual consideraba a las emociones como un movimiento que se daba en el sistema del humor y el espíritu *(pneuma*). Según esto, el órgano de la facultad apetitiva era el hígado y el de la facultad espiritual, el corazón. Como otras doctrinas sobre las emociones, Nemesio pensaba que las emociones ocurrían como producto de una representación activa de un objeto, el cual era evaluado desde un sentimiento de placer o desagrado, y generaba un movimiento de los órganos emocionales. Si el cuerpo sentía placer o dolor, el cuerpo respondía de una manera determinada a cada estímulo. De forma similar a los estoicos, consideraba que las "malas" pasiones ocurrían en el alma como consecuencia de una educación defectuosa, la ignorancia y una débil constitución corporal (Knuuttila, 2004).

Los padres de la Iglesia comunican en muchos de sus escritos cómo las pasiones conducen al ser humano a luchas internas que reflejan la tensión entre el ideal de ser semejantes a Dios y la realidad de estar inclinados al pecado. Frente a esta situación existencial, monjes y sacerdotes asumieron la postura de ver la aparición compulsiva de las pasiones como una auténtica enfermedad espiritual que debía ser atendida con la ascesis, la oración y la penitencia. En consecuencia, poco a poco fueron estableciéndose las prácticas recurrentes de herir la carne con flagelos, cilicios y otros instrumentos que causaran dolor corporal para mitigar el poder que tenían las pasiones sobre nuestro carácter moral.

Históricamente, los monjes del desierto representan las estrategias extremas de lucha contra las pasiones que se establecieron desde el siglo II d. C. Personajes como san Pacomio, san Basilio de Cesarea, san Macario de Egipto y san Menas, entre otros, se convirtieron en figuras emblemáticas de una forma radical de vivir el cristianismo con ayuno, silencio, oración y sacrificio, lejos del mundanal ruido donde las pasiones reinan sin control. Esta *fuga mundi,* precursora de las órdenes religiosas medievales, marcó definitivamente el cristianismo de todas las épocas y, aunque hoy en día estamos a siglos de distancia de estas reflexiones fundantes, los retiros espirituales, las conferencias actuales y las nuevas interpretaciones teológicas no abandonan del todo la idea de que las pasiones son un auténtico problema para el creyente en Jesucristo.

San Agustín y la "pasionología"

La vida y obra de este gran santo de la Iglesia ha tenido enorme influencia tanto en la visión moral católica como en las posturas cristianas alrededor de las pasiones. Su punto de vista ético está intrínsecamente ligado a lo que fue su propia experiencia personal de vicio y virtud; por eso, es uno de los autores católicos que más se preocupó por contrarrestar el influjo negativo de las pasiones en el sendero hacia la patria celestial. En su juventud, san Agustín participó en el maniqueísmo de Cartago, siguiendo las doctrinas filosóficas que planteaban el bien y el mal como dos principios constitutivos de la realidad. El problema consistía en que, según estas teorías, el bien terminaba "impotente" frente al mal, entonces, no se podía progresar moralmente. Más tarde, Agustín estudia el escepticismo de la Academia Nueva, aceptando transitoriamente la actitud de duda frente a todas las cosas y la imposibilidad epistemológica de encontrar la verdad. No obstante, tanto el maniqueísmo como el escepticismo terminaron decepcionando al santo de Hipona. En esta época, san Agustín, tal y como expresa en las *Confesiones,* se consideraba un hombre llevado por la concupiscencia y los deseos y pasiones irrefrenables; por eso, a su parecer, estaba lejos del camino de la salvación.

Después de pasar por estas doctrinas, san Agustín empieza a relacionarse con las cartas de san Pablo y descubre en el cristianismo una nueva orientación para su vida. En el 387 d. C. se bautiza y cambia radicalmente su forma de pensar al aceptar el mensaje de Jesucristo como fin último de la existencia humana. Luego, en el 396 d. C. fue consagrado obispo de Hipona; de ahí en adelante su vida girará en torno a las disertaciones teológicas, la búsqueda de la verdad, la lucha contra los herejes y el desarrollo de una serie de consideraciones morales para guiar a los creyentes por los caminos del Señor.

Sin preocuparse por dar una definición precisa y detallada de la pasión, habla sencillamente de las "perturbaciones del alma". Estos movimientos recibieron el nombre de *pathe* por parte de los griegos y de *perturbationes*, *afectus* o *affectiones* por parte de algunos latinos. Otros prefirieron conservar el nombre derivado del griego *passiones*, nombre que prevaleció en tiempos posteriores. Para san Agustín, la pasión es un movimiento producido en las partes inferiores del alma, provocado por algún elemento u objeto exterior estimulante, apto para conmover la razón y aún prevalecer contra ella (Knuuttila, 2004). Sin embargo, la razón debe permanecer firme e incluso resistir tratando de dominar a la parte inferior para que así se ejerza el reino de la virtud: la mente debe frenar y moderar las pasiones para que se conviertan en uso de la justicia, dice el santo de Hipona. Como se ha afirmado, san Agustín sintió y experimentó por sí mismo la furia de las pasiones; por eso, en muchos pasajes de su obra describe los diversos estados afectivos de su vida, desde el tortuoso proceso de conversión al cristianismo hasta los años maduros de su vida cuando alcanzó la moderación y gobierno de estas turbaciones con una voluntad recta y un corazón puro (Gilson, 1949).

Para el santo obispo, lo más interesante no es saber si existe la ira, sino por qué alguien se enoja, ni si está triste, sino de dónde proviene su tristeza, ni si tiene miedo,

sino más bien qué es aquello a lo que teme. A esta actitud, algunos estudiosos de san Agustín la denominaron pasionología o interés por comprender la fuente común de todas las pasiones humanas (Cuartas, 1955). Ahora bien, san Agustín considera que las pasiones nada tienen de reprensible, sino que es propio de la flaqueza e inconstancia de la vida presente el experimentar afectos y pasiones aun en los ejercicios virtuosos.

En este contexto, san Agustín no se preocupó por hacer una división completa de las pasiones ni de encasillarlas según sus características, más bien se centró en una de ellas: el amor, y, a partir de allí, derivo varias consecuencias para otras pasiones. Para el santo, el amor lo es todo, todos los resortes y actividades de la vida del individuo están movidos por el amor. El obispo de Hipona considera que el universo entero está sometido al amor y quiere explicarlo todo mediante el amor, hacia el cual convergen todos los problemas afectivos (Cuesta, 1945). El amor nos lleva a Dios o nos aparta de él, por tanto, es el fundamento de la vida moral, la religiosidad y el criterio para juzgar las pasiones. Según esto, el mayor cuidado que debemos tener en este mundo no es el modo de vivir, sino las elecciones sobre lo que se debe amar. La virtud consiste precisamente en amar lo que se debe amar y no buscar otras cosas en este mundo; por eso, no debemos llamar justo al que conoce el bien, sino al que lo ama. Si el amor es el motor íntimo de la voluntad y la voluntad caracteriza al hombre, se puede afirmar que el hombre es esencialmente movido por su amor (Cuartas, 1955).

Fundamentado en el amor, san Agustín da una especial importancia a cuatro pasiones o perturbaciones: deseo, temor, alegría y tristeza, que, en opinión de diversos estudiosos, son la fuente de todo vicio de las costumbres humanas. Al deseo, algunas veces lo suele designar con el nombre de *cupiditas* y otras, con el nombre más genérico de *concupiscentia,* términos que, en sus escritos, a veces se asocian con mala voluntad y amor desordenado que nos aparta de Dios. Cabe anotar que el deseo en sí mismo no es malo o culpable, sino que la negatividad radica en su desorden, en cuanto tiende a dominar la razón y se convierte en fuente de grandes males y pecados. Los deseos no conocen límites, son insaciables y difícilmente extinguibles (San Agustín, 2001). Por ejemplo, la codicia de cosas materiales cada vez crece y se desea más, su ardor es algo brutal y desconoce los límites de lo necesario, lo normal, lo lícito y lo permitido. En este caso, la voluntad humana no es libre porque está sujeta a deseos que la ligan y la vencen. Lo anterior indica que la voluntad buena o mala es la que da bondad o malicia a las pasiones, que son en sí mismas indiferentes. Tanto los hombres buenos como los malos experimentan deseos, temores, alegría y tristeza, pero los unos lo experimentan para bien y los otros para mal según sea la voluntad (Cuartas, 1955).

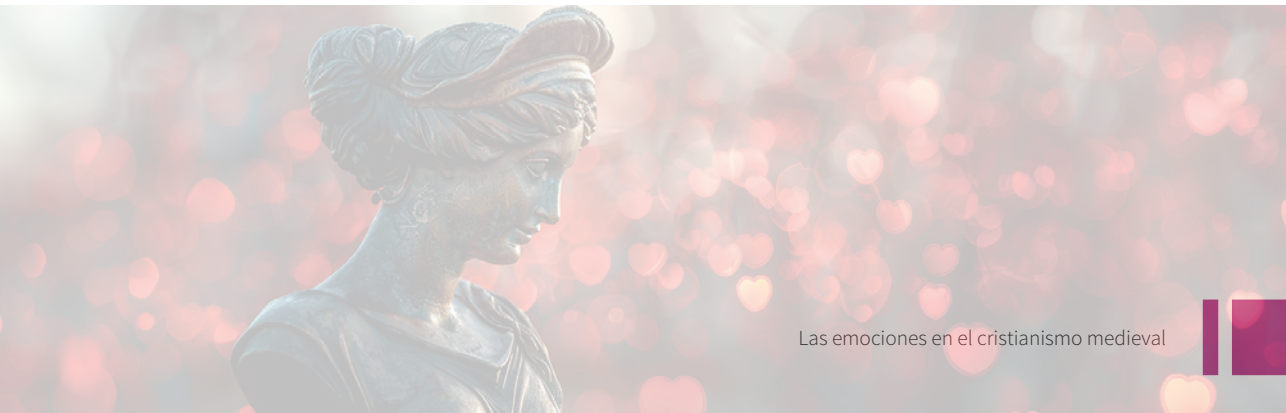
La alegría que, para san Agustín, es sinónimo de gozo es la satisfacción o conmoción agradable del apetito que ya ha conseguido el bien anhelado. Ahora bien, solo puede existir gozo verdadero entre los hombres buenos, de conciencia recta, porque los gozos provenientes de la riqueza o de los placeres carnales son una verdadera locura e impedimento para el amor a Dios. De esta manera, goza más el hombre con buena conciencia entre las molestias de la vida que con mala conciencia entre las delicias. Con respecto a este punto, en el texto *La ciudad de Dios*, san Agustín se detiene a hacer reflexiones espirituales que invitan a gozarse en Dios y por Dios, o a

pensar en el gozo y felicidad supremo que se experimentará en la otra vida. Es una alegría inefable destinada a los ciudadanos de la ciudad celestial, no es el gozo de los mundanos que, perdidos en la ciudad terrenal, se alejan cada vez más de Dios, persiguiendo frenéticamente sus vanos deseos (San Agustín, 1958).

La tristeza es un dolor del alma cuya bondad o malicia dependen de la voluntad y de la rectitud del amor. La tristeza es repugnante cuando se duele del bien ajeno, es decir, cuando se ha convertido en envidia; en cambio, la tristeza que se tiene del mal ajeno eleva el alma, es piadosa y se convierte en compasión cuando se sufre con el que padece dolor. Así pues, la tristeza y el dolor no son pecados, sino indicio y manifestación de la debilidad humana (Moriones, 2004).

En cuanto a la ira, según el santo, es el apetito de venganza o movimiento del alma que incita a aplicar el castigo, y, dadas sus características, se torna desordenada y turba la razón, por lo que fácilmente se convierte en odio. Como otras pasiones, es natural y obra del Creador, pero sus excesos deben ser reprimidos por la razón. En síntesis, tal y como se ha expuesto, las pasiones se desvían frecuentemente hacia objetos no propios ni buenos, en forma exagerada, obedeciendo a la debilidad de nuestras potencias superiores (razón y voluntad), llamadas a organizar y gobernar a las inferiores. La vida humana es, por tanto, una lucha permanente contra esas perturbaciones del alma que no cesan, sino con la muerte, pero la gracia divina —que, según san Agustín, habita en nuestro interior— siempre está allí para iluminar al hombre creyente en la consecución de su meta última: la contemplación beatifica del Padre Eterno. Esta gracia es la fuerza superior con la que contamos para enderezar las pasiones y orientarlas por la senda de la virtud y el sumo bien.

Estas breves nociones sobre la pasionología desarrollada por san Agustín son una muestra de algunas ideas fundamentales que repercutieron significativamente en las doctrinas morales cristianas, defendidas por la Iglesia católica incluso hasta nuestros días. En el trasfondo del pensamiento del obispo de Hipona permanece la vieja dicotomía entre razón y emoción planteada por la filosofía griega, pero mediada por las nuevas ideas de la Iglesia, donde las pasiones se asocian con el pecado y el alejamiento de Dios, mientras que la razón y la voluntad se asocian con la iluminación divina, y se considera que la verdad y la fuerza de la fe doblegan esos estados excesivos del alma. De alguna manera, santo Tomás heredará estas nociones agustinianas sobre las pasiones y las complementará con otras posturas filosóficas y teológicas desarrolladas al interior del pensamiento escolástico.



Santo Tomás y las emociones

Santo Tomás, heredero de la tradición del pensamiento de Aristóteles, asumirá algunas categorías de análisis del estagirita para establecer su posición frente al complejo mundo de las pasiones. En contra de la teoría platónica, el dualismo aristotélico no pretende establecer una oposición entre cuerpo y alma como si se tratara de realidades de naturaleza contraria. Alma y cuerpo son complementarios y no opuestos. Poseer alma es propio de todo ser animado, las plantas y los animales también la tienen. El alma es principio vital, es decir, aquello que da vida y energía al cuerpo. Así, encontramos tres funciones que el alma cumple: vegetativa, sensitiva y racional o intelectiva, la cual es exclusiva del ser humano. El alma intelectiva supone las otras dos y se caracteriza por tener procesos de reflexión, deliberación y elección. De acuerdo con esto, santo Tomás reconoce la idea aristotélica según la cual las pasiones son dimensiones cognitivas y perceptivas de los seres humanos a las cuales no podemos renunciar.

En la *Suma teológica I-IIae*, santo Tomás restableció el concepto de emoción como afección con modificación corporal: modificaciones súbitas que involucran la mente y el cuerpo. Para tal efecto, establece la idea de los apetitos sensitivos (concupiscible e irascible) como potencias por las cuales el hombre y los animales tienden hacia los objetos representados por los sentidos. En la medida en que a través de los sentidos el sujeto registra cosas, personas, situaciones y acciones que pueden calificarse como convenientes o inconvenientes, se producen respuestas tendenciales denominadas pasiones y emociones: miedo, alegría, tristeza, ira, etcétera. Las pasiones son afecciones interiores y las emociones su manifestación visible exterior.

Para santo Tomás, las pasiones son actos del apetito sensitivo, comunes al hombre y al animal; sin embargo, estos actos participan de la moralidad en cuanto son regulados por la recta razón o puede que, en diferentes situaciones, no sean reprimidos por esta como sería conveniente. En su visión, la voluntad puede ejercer un dominio efectivo sobre las pasiones. A diferencia de los animales que ante la actividad concupiscible e irascible reaccionan inmediatamente, por ejemplo, la huida veloz por el miedo a un depredador, el hombre no necesariamente se mueve automáticamente frente a los impulsos del apetito irascible y concupiscible (obrar por pasión), sino que puede esperar la intervención de la voluntad que, a su vez, está dominada por la parte superior de la razón (juicio racional).

Por tanto, la voluntad debe moderar las pasiones sirviéndose de virtudes como la fortaleza y la prudencia, pero también puede aprovechar las emociones para estimular otro tipo de virtudes significativas para el creyente. Por ejemplo, la emoción de la compasión facilita en nosotros el ejercicio de la virtud de la misericordia cuando se produce un tipo de tristeza que se da al considerar el mal ajeno como propio; en este caso, la tristeza se convierte en un estímulo para buscar un remedio a la necesidad del prójimo, lo cual es un bien para el alma del cristiano. La emoción laudable del pudor facilita la virtud de la castidad al no exponer el cuerpo a las tentaciones de

la sensualidad. Así, santo Tomás se sitúa en un plano superior a los dos extremos opuestos frente a las pasiones, representados, por un lado, por el estoicismo que juzga como malas a todas las pasiones y, por otro, por el hedonismo que las glorifica (Dixon, 2006). De esta manera, las pasiones bien reguladas por la voluntad son fuerzas que nos ayudan al bien moral.

Las pasiones son efectos directos del apetito sensitivo sobre el alma y estas, a su vez, impulsan a realizar o evitar determinada acción (moción), así como los grandes deseos de algo (pasión) impulsan a su adquisición (moción). Por ejemplo, cuando tenemos mucho miedo, lo cual es una pasión, salimos huyendo, lo cual es un movimiento. Partiendo de esta concepción, santo Tomás clasificó las pasiones básicas: por un lado, las que surgen del apetito concupiscible y están relacionadas con el bien y el mal, entendidos como conceptos referidos únicamente a sí mismos (amor, odio, dolor, tristeza, alegría, deseo y aversión) y, por otro, las que surgen del apetito irascible y se refieren al bien, que es difícil de conseguir, o al mal, que es difícil de evitar (esperanza, desesperación, temor, audacia e ira). Las emociones que pertenecen al apetito concupiscible se refieren a movimientos y acciones que conducen a la obtención de un bien o un alejamiento del mal, mientras que las que pertenecen a la parte irascible influyen en la aparición de las emociones concupiscentes.

Para santo Tomás, todas las pasiones son afecciones que involucran la mente y el cuerpo, lo cual indica cómo las pasiones no solo implican determinados estados mentales o psíquicos, sino también cambios corporales como sudoración, enrojecimiento, aceleración en la respiración, etcétera. Según santo Tomás, las pasiones no son estados previamente elegidos, no son elecciones libres del individuo, sino reacciones automáticas de los apetitos sensitivos frente a lo que es registrado o representado como un bien o un mal (Knuuttila, 2004).

En relación con la tristeza, considera que se trata de un estado del alma en el que acontece un mal como producto de un acto donde el apetito concupiscible odia o rechaza un objeto. También hay tristeza cuando el sujeto siente afección porque no ha podido rechazar un mal por debilidad de la voluntad. Por el contrario, el gozo es la afección que se da por la obtención del bien apetecido. En este contexto, santo Tomás distingue la tristeza del dolor: "el dolor es la pasión que resulta de la aprehensión sensible de un daño externo, en cambio, la tristeza es la aprehensión interior de ese dolor físico" (Moya, 2007, p. 160).

Aunque santo Tomás considera que la tristeza es una pasión del alma que puede afectar el papel que tienen las virtudes en la acción humana, piensa que la pasión más importante que debe guiar al creyente cristiano es el amor que determina el bien al que hay que dirigirse y evita u odia el mal. El modelo de este dinamismo de las pasiones lo encontramos en Jesús, quien asumió la condición humana de tener en el cuerpo y el alma afecciones que alteran o perjudican, solo que en él las pasiones se ven aplacadas porque no perturban la razón. En el huerto de los Olivos, el hijo de Dios siente tristeza como cualquier hombre que se ve afectado por modificaciones físicas: sudor, angustia y dolor. Jesús sufre y siente agonía que se manifiesta en su

cuerpo porque la tristeza es la reacción natural frente a un mal, pero, aun sintiendo estos efectos, Jesús une su voluntad a la del Padre Eterno y supera la aflicción. Santo Tomás recalca en el análisis de la pasión de Cristo el fin último por el cual Jesús asumió la muerte con todo el dolor que esto implicaba: la salvación de los hombres. En este contexto, "la persona humana comparte con Jesucristo la posibilidad de orientar un mal hacia el bien y, en su caso, gracias a la virtud impedir que la pasión afecte a la razón o debilite exageradamente su ánimo" (Moya, 2007, p. 171).

Por consiguiente, Jesús es el modelo a seguir en el control de las pasiones del alma. Su experiencia de dolor y tristeza, como también la padecemos muchos seres humanos, nos muestra cómo las adversidades de la vida pueden vivirse de manera positiva si nos dejamos guiar por las facultades superiores (como la voluntad), que están vinculadas con el ejercicio de la virtud. Esto conduce a la posibilidad del perfeccionamiento interior, que es una característica de la libertad humana. De esta manera, santo Tomás no solo describe la negatividad de las pasiones, sino que también reivindica su papel dentro de la vida cristiana y como fin último para el cual estamos hechos: alabar y glorificar a Dios nuestro señor.

Conclusiones

En la Edad Media, la concepción de las emociones estaba influenciada por una combinación de filosofía, religión y cultura. Las emociones se veían principalmente desde una perspectiva moral y espiritual, con un énfasis en el control y la regulación de los impulsos emocionales. La Iglesia católica tenía una gran influencia en la sociedad medieval, y su visión de las emociones estaba estrechamente ligada a la moralidad y la ética que emanaban de determinadas comprensiones de los textos bíblicos. Así, las emociones eran vistas como manifestaciones del alma y algunas, como la ira, la envidia o la lujuria, eran consideradas pecaminosas y debían ser controladas para evitar que el ser humano se sumergiera en vicios que resultaban destructivos tanto a nivel personal como comunitario. En este contexto, la visión peyorativa del cuerpo formulada por Platón en el mundo antiguo tenía repercusiones en ciertas concepciones medievales, donde el cuerpo era el lugar de la concupiscencia, el apego a lo terrenal y los instintos bajos. Para los pensadores medievales, la vieja imagen del carro alado impulsado por dos caballos (pasión y razón) resultaba supremamente útil para predicar a las personas la primacía de la razón sobre las pasiones, y los peligros que traería para la salvación eterna una vida impulsada solo por las pasiones.

Los siete pecados capitales son el más claro ejemplo de una vida centrada en la concupiscencia de las pasiones. Cada uno de estos pecados capitales se considera una forma de depravación espiritual, que surge del egoísmo y la falta de control sobre las pasiones. A menudo, estos pecados se asocian con emociones y comportamientos negativos que, bajo la apariencia de bien, distracción y placer, terminan lastimando a muchas personas.

La filosofía de Aristóteles, que había sido redescubierta en la Edad Media, influyó también poderosamente en la comprensión de las emociones. Según Aristóteles, las emociones eran parte de la naturaleza humana y tenían un papel importante en la vida moral y ética. Sin embargo, abogaba por la moderación y el equilibrio emocional, aspecto que fue retomado por el influyente filósofo y teólogo santo Tomás.

Santo Tomás de Aquino ofreció una perspectiva única sobre las emociones en su obra, influenciada en gran medida por la filosofía aristotélica y la teología cristiana. Su comprensión de las emociones se enmarca en su visión del ser humano como una criatura racional y moral, creada a imagen de Dios y en busca de la felicidad última que solo se consigue con la vida eterna. Santo Tomás concebía las emociones como parte integrante del alma humana. Para él, las emociones no eran simplemente reacciones físicas, sino facultades del alma que involucraban aspectos cognitivos, afectivos y volitivos. El filósofo creía que las emociones tenían una función importante en la vida moral y espiritual del ser humano, de tal forma que, para el creyente, eran decisivas en cuanto acercaban o alejaban al ser humano de su sentido último en este mundo. Es decir, las emociones eran un aspecto esencial de la experiencia humana y podían dirigir a las personas hacia el bien o el mal, dependiendo de cómo fueran reguladas y dirigidas por la razón.

Con este trasfondo aristotélico, santo Tomás enfatizaba la importancia del equilibrio y la moderación en las emociones. Creía que las emociones debían estar subordinadas a la razón, que actuaba como guía para dirigir las pasiones hacia el bien moral. Según esto, algunas emociones estaban estrechamente vinculadas a las virtudes, mientras que otras estaban asociadas con los vicios. Por ejemplo, la alegría por una acción virtuosa, como una obra de caridad, estaba relacionada con la virtud moral; mientras que el placer en el mal estaba vinculado al vicio.

Aunque reconocía la realidad y la importancia de las emociones, santo Tomás abogaba por el control y la educación de estas. Creía que la razón debía ejercer un control adecuado sobre las emociones para garantizar que estuvieran en armonía con la voluntad divina y los principios morales. Para tal efecto, empieza a consolidarse una teología moral cristiana, cuyos principios llegan hasta nuestros días. Si bien las épocas han cambiado y los comportamientos de hoy en día distan mucho de la Edad Media, para la Iglesia católica, aún permanecen los principios de regulación emocional por medio de la razón para que el creyente alcance su salvación en el más allá.

Finalmente, las representaciones de las emociones en la literatura, el arte y el teatro medieval reflejaban las ideas predominantes sobre las emociones. Los temas de amor, dolor, miedo y redención eran comunes, y se exploraban en obras literarias y representaciones teatrales. En la literatura medieval, las emociones desempeñaban un papel fundamental en la representación de la condición humana, la moralidad y la exploración de temas espirituales y terrenales.

La literatura medieval a menudo exploraba la dualidad entre los aspectos espirituales y terrenales de las emociones. Emociones como el amor, el miedo, la ira y la tristeza se representaban tanto en el contexto de las relaciones humanas como en

la relación del individuo con lo divino. Las emociones a menudo se personificaban y se representaban alegóricamente en diversas narraciones. Por ejemplo, la figura de la *melancolía* podría personificar la tristeza y la reflexión, mientras que la figura del *amor* representaría el amor romántico y la pasión.

Un tema recurrente en la literatura medieval fue el amor cortés, en el que se exploraban las complejidades del amor romántico y las emociones asociadas con este. Las obras como los poemas de goliardos y trovadores, y los romances medievales a menudo retrataban el amor como un estado de exaltación emocional y devoción. La poesía lírica medieval, especialmente la trovadoresca y la provenzal, era rica en la expresión de emociones personales y experiencias íntimas. Los poetas medievales exploraban una amplia gama de emociones, desde la pasión y el éxtasis hasta el deseo y la desesperación.

Otras obras literarias medievales, como los misterios y las obras de teatro religioso, exploraban emociones como el remordimiento, la culpa y la esperanza de redención. Estas obras a menudo presentaban conflictos morales y espirituales que llevaban a los personajes a enfrentar sus emociones más profundas y buscar la reconciliación con Dios. Por último, el arte medieval, con toda su arquitectura, iconografía, vitrales y representaciones en alto relieve de escena bíblicas, era una forma de catequizar al pueblo a partir de un componente visual que tocaba las emociones. El arte impactaba el alma, generando emociones placenteras o dolorosas, por ejemplo, al ver la pasión de nuestro señor Jesucristo o al contemplar los milagros del Señor y su profunda compasión por el ser humano.





La comprensión de las pasiones en la modernidad

En los inicios de la modernidad, René Descartes ocupa un lugar importante en la comprensión de las emociones al desarrollar su célebre *Tratado de las pasiones del alma*. En este texto, el filósofo, siguiendo su distinción metafísica entre dos tipos de sustancia: la mental (*res cogitans*) y la física (*res extensa*), trata de explicar lo que sucede en el cuerpo cuando experimentamos una emoción. Esta separación radical entre espíritu y materia se puede entender en términos comunes como el dualismo cabeza-corazón, cognitivo-afectivo, racional-irracional, que ya había hecho su aparición en la Antigüedad.

Según Descartes, el hombre, como alma unida a un cuerpo, está sometido a las sensaciones y pasiones que del cuerpo le llegan: constantemente, recibe afecciones o modificaciones pasivas causadas en el alma por las fuerzas mecánicas que obran en el cuerpo (recordemos que, en la visión de Descartes, es en la glándula pineal donde residen el alma y también las pasiones). En el artículo XXVII de su *Tratado* afirma que: "las pasiones son, pues, percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren especialmente a ella misma, y que son causadas, mantenidas y aumentadas por algún movimiento de los espíritus" (Descartes, 1972, p. 23). Impulsado por estas ideas, el filósofo intentó determinar el movimiento especial de los espíritus para cada pasión y su continuación en esas manifestaciones orgánicas denominadas expresión de emociones: movimientos de cólera, lágrimas, abatimiento, etcétera (Brehier, 1956).

Los espíritus animales, en el contexto del pensamiento cartesiano, son las partículas más ligeras que constituyen la sangre,

> se desplazan a modo de un viento sutil entre el corazón, el cerebro y los músculos, y son responsables, cuando están en el cerebro y llenan sus poros y cavidades, de la conexión entre el alma y el cuerpo que acontece en la glándula pineal. Los movimientos y las vibraciones que los llevan allí transmiten al alma los afectos del cuerpo y las sensaciones del mundo exterior. (Parellada, 2000, p. 238)

Posteriormente, esta forma de concebir las pasiones se interpretó como una "teoría hidráulica" de la emoción, pues el filósofo moderno comprendía los nervios como tubos neumáticos que transmitían la presión de los "espíritus animales" desde las terminaciones nerviosas hasta el cerebro y, de allí, a los músculos.

Estos movimientos de los espíritus que indica Descartes tienen, en general, su punto de partida en la impresión de un objeto exterior sobre los sentidos o, al menos, en la imagen de este objeto. Luego, realizan desplazamientos por el interior de los nervios y pueden ocurrir tres cosas (artículos XXIII-XXV):

> Si el alma remite las percepciones que le transmiten los espíritus al mundo exterior se trata de la sensación. Si las remite al propio cuerpo o a alguna de sus partes y allí las siente, se trata de apetitos naturales como el hambre y la sed, o de afecciones como el dolor o el calor. Si las remite a sí misma, si el alma siente los efectos de tales emociones, sin saber de dónde proceden, en sí misma, se trata de las pasiones del alma en sentido restringido, como la alegría o la cólera, a cuya enumeración y descripción está dedicado el tratado tras el análisis de su naturaleza. (Parellada, 2000, p. 238)

En este contexto, la primera pasión, que es a la vez condición para que se den otras emociones, es la admiración, que fundamentalmente consiste en un tipo de experiencia de atención donde colocamos un objeto en primer plano a causa de la novedad que genera en nosotros. Después, viene el amor, en el que la voluntad está dispuesta a unirse a los objetos que parecen serle convenientes: surge de considerar que un objeto es bueno y conveniente para nosotros. Por su parte, el odio es una emoción causada por los espíritus que dispone al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como perjudiciales: nace cuando consideramos un objeto como malo y perjudicial. El gozo y la tristeza suponen previamente las pasiones de amor y odio, ya que el gozo deriva de la satisfacción de las pasiones y la tristeza, de su contrariedad. El gozo es una agradable emoción del alma que consiste en el disfrute que esta tiene del bien que las impresiones del cerebro le presentan como suyo: nace de la consideración del bien presente. La tristeza, por el contrario, es una languidez desagradable, la cual consiste en la incomodidad que el alma recibe por la consideración de un mal presente (Descartes, 1972).

Por tanto, admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza son las pasiones fundamentales. De la admiración se derivan el aprecio o estima, el menosprecio, la generosidad, el orgullo, la humildad y el desdén:

> La estima es la inclinación del alma a representarse el valor de la cosa estimada. El menosprecio es la inclinación del alma a considerar la bajeza o pequeñez de lo que se menosprecia. El orgullo es la buena opinión que uno se forma de sí mismo, la humildad consiste en reconocer que nuestras faltas reales y posibles no son menores que las de los demás. (Sellés, 2010, p. 38)

Del amor se derivan la amistad, la devoción y el agrado. El simple afecto es la estima del objeto, amado menos que a uno mismo. La amistad es la estima del objeto, amado

igual que a uno mismo. La devoción es la estima del objeto, amado más que a uno mismo. El agrado es un amor por las cosas bellas. Del odio se derivan la indignación, la ira y el horror. La indignación es una especie de odio o aversión que se tiene naturalmente contra los que nos hacen en el momento presente algún mal. La ira es una especie de odio o aversión que tenemos contra los que nos han hecho en el pasado algún mal. El horror es el odio hacia las cosas feas (Sellés, 2010).

Este modelo cartesiano que ofrece un elenco detallado de las pasiones tendrá una notable influencia en el desarrollo de la teoría psicofisiológica de la emoción de William James y en otros modelos que asumen las emociones anteriormente mencionadas como básicas: todas las pasiones no son más que matices o compuestos de estas cinco pasiones primitivas descritas por el filósofo en los albores de la modernidad.

Según Emile Brehier (1956), estudioso de Descartes:

> las pasiones por su naturaleza y previamente a cualquier razón, disponen nuestra voluntad para acoger conocimientos nuevos (admiración), buscar lo que nos es útil (amor), y rehuir, por el contrario, los peligros (odio). Pero estas disposiciones contienen también juicios sobre el bien y el mal, juicios que mientras las pasiones permanecen en sus límites naturales, son verdaderos. (p. 587)

De esta manera, tras examinar las pasiones, Descartes concluye que casi todas son buenas y útiles por naturaleza. Solamente hay que estar alerta contra los excesos, el asunto es vivir con ellas siguiendo una buena administración, tarea que corresponde a la sabiduría como arte para conocerlas y dirigirlas a lo largo de nuestra existencia.

Spinoza: las pasiones y el esfuerzo del alma para perseverar en su ser

En contravía a la postura estoica según la cual las pasiones debían ser extirpadas, Spinoza considera la pasión como natural y necesaria. Para un ser, padecer es experimentar una afección cuya causa no es él mismo o no lo es, sino parcialmente. El hombre siempre padecerá porque es finito, y toda afección tiene su origen en el cuerpo vecino. Si seguimos esta idea, encontramos que la causa última es el orden total de la naturaleza.

Para explicar su teoría de las pasiones, parte de una revisión del dualismo cartesiano. Según Spinoza, el alma y el cuerpo son una misma cosa (el ser humano), ya sea bajo el atributo del pensamiento o bajo el de la extensión. El ser humano, al igual que todos los seres creados, tiende por naturaleza a perseverar en el ser, lo que se denomina la ley del *conatus*. Este *conatus* o esfuerzo por seguir existiendo genera la primera afección pasiva en el cuerpo: un *appetitus.* En el alma, esta misma afección recibe el nombre de deseo (*cupiditas*). El deseo es el principio de todas las demás afecciones, pues las causas externas, al actuar sobre nuestro cuerpo, ya sea para favorecer el esfuerzo de perseverancia en el ser o para contrariarlo, dan motivo a dos afecciones:

la alegría, que es la idea de un aumento de perfección en el cuerpo o la tristeza, que es la idea de una disminución de su perfección (Brehier, 1956).

Siguiendo la anterior argumentación, el amor nace cuando a la idea de la alegría se añade la idea de la causa que se cree que la ha producido. El odio nace en las mismas condiciones, cuando a la tristeza se une la idea de su causa. El juego variado de las pasiones se explicará por el esfuerzo del alma para imaginar las cosas que aumentan su poder de acción y para excluir las imágenes de las cosas que lo estorban. Entonces, al ser matices del amor y del odio:

> La esperanza y el temor surgen cuando nos representamos una cosa futura que producirá probablemente alegría o tristeza; esperanza y temor que se convierten en seguridad y desesperación cuando ya no tenemos duda acerca de la alegría o la tristeza que ha de venir; de donde proceden también la satisfacción y el sentimiento, es decir, las imágenes de la alegría y de la tristeza producidas por las cosas que esperamos o tenemos. (Brehier, 1956, p. 646)

De acuerdo con Spinoza, el ser humano se esfuerza no solo por sobrevivir, sino por conseguir la tranquilidad del espíritu mediante el conocimiento adecuado. Precisamente, la virtud humana consistirá en vivir bajo la guía de la razón, es decir, del conocimiento adecuado, que es el único camino para liberarnos del peso de nuestras pasiones. Por tanto, la clave para una vida feliz consistirá en disponer nuestro entendimiento de ideas adecuadas, de tal forma que podamos someter nuestras pasiones y su frecuente tendencia a dominarnos.

Finalmente, en la *Ética*, Spinoza señala que no nos podemos librar de las afecciones y las pasiones tristes, de modo que nuestro triunfo sobre ellas no puede provenir de su extirpación, sino de su debilitamiento, neutralización y sustitución guiados por la razón.

La dicotomía razón-emoción en la filosofía moral moderna

En la tradición de la filosofía moral moderna, el problema de la relación razón-emoción estuvo enmarcado en dos posturas antagónicas que generaron un pensamiento dicotómico de larga duración, que atraviesa buena parte de la comprensión de las emociones hasta nuestros días. La primera postura está representada por Hume y los sentimentalistas británicos, y la segunda, por Kant. En el siglo XVIII, tanto Hume como Kant buscaban una respuesta al problema del fundamento de la moral: cómo podíamos tener un conocimiento de lo moral y cómo podíamos dar cuenta de la obligación y la motivación para actuar sin tener que recurrir a una autoridad eclesiástica, que definiera los conceptos y principios que debían orientar nuestro comportamiento. Para responder a este problema, ambos autores defenderán, desde diferentes perspectivas y con diversos argumentos, que el orden moral surge de alguna manera de la naturaleza humana (bien sea de la razón o del sentimiento) y de las exigencias de

nuestra vida conjunta en sociedad. Este es el núcleo en donde se origina la discusión y dicotomía en la filosofía moral entre razón y emoción, antagonismo que atravesará buena parte del pensamiento contemporáneo.

El análisis moral realizado por Hume intenta demostrar cómo la razón por sí sola no puede ser un motivo que influya en nuestra conducta; por el contrario, fundamenta lo moral en aspectos emocionales, donde la razón juega un papel secundario que se limita a establecer relaciones entre eventos, o identifica los mejores medios para alcanzar determinados fines, pero opera de manera fría, sin actos de valoración. En la *Disertación sobre las pasiones,* el filósofo señala que:

> La razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto afecte a alguna pasión o afección. (Hume, 1990, p. 161)

Es decir que la razón es incapaz de motivar nuestra conducta; si el sentimiento no desempeñara un papel importante en el conocimiento moral, nunca estaríamos motivados a hacer lo correcto y a evitar lo incorrecto. Este análisis llevó a Hume a plantear su polémica tesis según la cual la razón es, y debe ser, esclava de las pasiones (Seoane, 2004). Para Hume, la emoción es la que hace el acto de valoración que conduce a condenar o a aprobar una determinada conducta desde un punto de vista moral. En el *Tratado de la naturaleza humana*, Hume es explícito en afirmar que no es la razón, sino el sentimiento, lo que constituye la base de las distinciones morales:

> Puesto que el vicio y la virtud no pueden descubrirse solamente por la razón o la comparación de ideas, debe ser mediante alguna impresión o sentimiento que nos ocasionan por lo que somos capaces de fijar la diferencia entre ellos (…). La moralidad, por consiguiente, es más propiamente sentida que juzgada, aunque este sentimiento o afección es comúnmente tan suave y sutil que nos inclinamos a confundirlo con una idea. (Hume, 1985, p. 297)

De acuerdo con lo anterior, Hume considera que la valoración moral es posible por el efecto que causa el objeto en el sujeto que, ante ese objeto, siente de una determinada forma. El sentimiento moral es, pues, el origen de la aprobación moral. Este sentimiento distingue lo moralmente bueno de lo malo, genera el sentimiento de vicio y de virtud, y también es causa de placer o dolor. Por consiguiente, establece la felicidad o infelicidad: "La aprobación moral es un sentimiento que nace en nosotros ante determinadas circunstancias, y cuya valoración es expresada a través de ese sentimiento. Se trata de una sensación interior no expresada racionalmente, sino sentida con el corazón" (Mauri, 2005, p. 49). La aprobación moral es, entonces, un sentimiento que nace en nosotros ante determinadas circunstancias y cuya valoración es expresada a través de ese sentimiento.

En contraste con esta postura, Kant defiende el papel de la razón como la base de todo juicio y acción moral: "se actúa moralmente por decisiones racionales". En este sentido, lo moral, al preocuparse por el deber, tiene que orientarse según criterios

de razones explícitas: el ser humano debe plantearse de manera consciente aquellas normas que valdrían para todo tiempo y lugar, independientemente de sus intereses, sus simpatías o los vínculos afectivos con la situación o personas involucradas. De modo que el deber demanda una formulación de principios universales y una decisión racional, que orientaría la acción por encima de los intereses de las personas afectadas o las consecuencias que pueda causar una determinada acción moral. Las emociones, en el contexto de los planteamientos de Kant, serían intereses o deseos subjetivos que no sirven para justificar moralmente una conducta: por ejemplo, no es ni puede ser por el sentimiento de compasión que nuestra conducta merezca una buena calificación moral, sino por el sabernos respetuosos de una máxima que ha sido convertida en legítima tras sobrepasar el examen de la universalidad.

La posición de Kant al respecto varía en matices de una obra a otra, sin abandonar nunca sus argumentos en contra de una moral centrada en las emociones. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* afirma que:

> En cambio, el sentimiento moral, ese supuesto sentido especial, aunque es harto superficial la apelación a este sentido, con la creencia de que quienes no puedan pensar habrán de dirigirse bien por medio del sentir, en aquello que se refiere a meras leyes universales, y aunque los sentimientos, que por naturaleza son infinitamente distintos unos de otros en el grado, no dan una pauta igual del bien y del mal, y no puede uno por su propio sentimiento juzgar válidamente a los demás. (Kant, 2013, p. 59)

Para Kant, actuar de manera ética significa actuar desinteresadamente, sin emociones o afectos, sino por respeto, convencimiento y amor al deber. Podemos referirnos a un ejemplo para ilustrar la argumentación y la concepción de razón que ofrece el filósofo. Kant, en su preocupación por establecer los principios morales y el componente de la universalización como criterio esencial de la moral, presenta el caso de una persona que le pide a alguien prestado un dinero, con la promesa de pagar su deuda, sin que realmente sea sincero con el cumplimiento de su compromiso. Si este sujeto tiene como máxima el mentir para conseguir sus objetivos, puede condenarse en términos morales, ya que una norma personal de esa naturaleza no puede convertirse en universal. Si esa máxima se convierte en universal, es claro que nadie podría creer en la sinceridad de las palabras que alguien dice en el momento de prometer pagar sus deudas. Por tanto, el principio de universalización característico del imperativo categórico de Kant condena la mentira y el que alguien no pague sus deudas a pesar de prometerlo. Con este ejemplo se ilustra la idea de razón que tenía Kant en su visión de la moral: la razón se establece con juicios explícitos y con cálculos sobre las consecuencias o implicaciones que pueden traer ciertas normas.

Independientemente de los ejemplos que Hume y Kant esgrimen en sus obras para ilustrar algún aspecto de lo moral y de su preocupación para determinar la idea de deber o el aspecto motivacional en la acción moral, es claro que la oposición entre razón y emoción se debe a la caracterización dicotómica de estas dos categorías (Cabezas, 2014), es decir, a las maneras opuestas como se han definido los dos térmi-

nos. A partir de estas visiones opuestas en torno a la relación entre razón y emoción, podemos entender la historia posterior que se desarrolló en la filosofía y la psicología para esclarecer este problema.

Al respecto, Ramón Máiz (2010) resume esquemáticamente la dicotomía razón-emoción mediante la superposición de conjuntos de códigos binarios, homologías y antagonismos semánticos, los cuales se ilustran en la siguiente tabla (tabla 1):

Tabla 1. Dicotomía Razón/Emoción

Razón	Emoción
Mente	Cuerpo
Pensamiento	Sentimiento
Cognitivo	Afectivo
Cabeza	Corazón
Racional	Irracional
Control	Automatismo
Ilustración	Romanticismo
Cálculo	Impulso

Fuente: Tomado de Maíz, R., 2010 Pág. 17

Los sentimentalistas británicos hacen parte de esta historia de posturas encontradas que marcaron la filosofía moral moderna. Por eso, a continuación, se presentan algunos de sus planteamientos que indiscutiblemente están vinculados con las ideas de Hume y la defensa de una noción de conocimiento moral por vía del sentimiento.

Los sentimentalistas británicos

En la modernidad, el problema del conocimiento moral, es decir, la pregunta por el camino que recorremos hasta llegar a expresar, a través de un juicio moral, que algo es bueno o malo, nos lleva a posturas dicotómicas entre razón y emoción. Si bien ya hemos planteado cómo Kant y Hume representan dos grandes versiones de esta discusión, en esta misma época, también encontramos otros autores pertenecientes a la tradición filosófica escocesa, que defienden el origen del conocimiento moral en un sentimiento o sentido de una clase especial, llamado sentimiento o sentido moral. Estos pensadores, al igual que Hume, relegan a un segundo plano el conocimiento racional al que se le confiere un papel menor en el campo de la moralidad y resaltan un tipo de inclinación natural, un sentimiento, que se refiere a lo que es bueno o correcto y malo o incorrecto, de ahí su título de filósofos de la tradición ética sentimentalista.

Los sentimentalistas británicos hacen su aparición en una época que abarca desde la mitad del siglo XVII hasta el final del siglo XVIII. Su obra se enmarca en un momento en que el Reino Unido se encontraba sumergido en una serie de luchas internas sociales

y políticas que incluían temas de libertad, tolerancia y autonomía. Por eso, uno de sus núcleos de reflexión será el problema de la obligación moral y sus fundamentos. Influenciados por la ciencia moderna y su fuerte orientación empirista, este grupo de pensadores ofrecieron alternativas diferentes para comprender la moral, estableciendo una serie de planteamientos que los separaban de las ideas teleológicas aristotélicas y su idea de normatividad práctica. En este contexto, la mirada hacia la dimensión sentimental del ser humano se convierte en un tema relevante para fundamentar el conocimiento moral y otros temas derivados de esta reflexión, como la motivación del agente moral, la virtud y el deber moral.

Es importante reconocer que el sentimentalismo tuvo una evolución como consecuencia de la transformación de la tradicional piedad cristiana, que surgía del fervor religioso del creyente a una visión filosófica del hombre más fraterna y cargada de reciprocidad. En el ambiente social y político del siglo XVIII, la vieja visión religiosa de la caridad, que se traducía en obras de misericordia y beneficencia para el pobre y desamparado, fue asumida por los burgueses en una dirección más laica y desligada de las jerarquías eclesiásticas: de la caridad se pasa a la tolerancia con los congéneres y, de ahí, a la implantación de una ética secular en la que la disposición a la benevolencia, que está en la base del sentido moral, se convierte en el centro de reflexión que fundamenta una tendencia natural en el hombre hacia la solidaridad y la preocupación por los demás seres humanos. Esto representa un cambio de carácter revolucionario porque introduce una noción de fraternidad más allá de la religión y los deberes morales establecidos en los mandamientos, para sentir y comprender la vulnerabilidad que nos es constitutiva, lo cual conlleva el deseo de acabar con los padecimientos humanos.

En este sentido, el sentimentalismo produce una modificación fundamental en la visión de la humanidad: de vernos abstractamente como un grupo de hermanos, hijos de un mismo Padre a vernos como compañeros de camino, sometidos a los mismos avatares de la fortuna y el sufrimiento, por ende, seres responsables los unos de los otros, pues solo otro ser humano puede comprender nuestra condición en este mundo y puede hacerse cargo de ella. En la reflexión filosófica, esto significó la aparición de diferentes discursos morales que reivindicaban el amor a la humanidad y un intento por exaltar la naturaleza bondadosa del ser humano, en lugar de la naturaleza corrompida o caída del hombre proclamada por la teología calvinista de los siglos XVII y XVIII.

Cabe anotar que, para el pensamiento calvinista moderno, el hombre es totalmente incapaz de salvarse a sí mismo debido a la caída total de Adán en el jardín del Edén. Esto significa que la personalidad íntegra del hombre quedó afectada por el pecado: su voluntad, entendimiento y afecto han sido tocados por la depravación o corrupción del género humano, que constituye la condición natural de nuestra existencia, pues, como dice la Biblia: “por un hombre entró el pecado en el mundo”. Esta visión antropológica negativa que se desprende de la teología calvinista reforzó diversas nociones del hombre como un ser de naturaleza egoísta que solo busca su propio beneficio, no piensa en los demás y constantemente está inclinado hacia el mal (Wendel, 1965).

En este contexto de crecimiento de la burguesía como clase social, no tardarán mucho en aparecer teorías del sentimiento moral que, desde Shaftesbury hasta Hutcheson, reflexionan sobre la existencia de un sentido (o sentimiento) que es capaz de unir en el corazón los dictados de la sabia razón con las contingencias inevitables de la vida. Al igual que el clero o la aristocracia, el burgués también razona, pero, junto a esto, es capaz de sentir y conducir su vida con un discurso más amplio que el de las reglas de la religión o los dictámenes del honor. De este modo, la caridad, que hasta entonces había sido un gesto que daba satisfacción individual y hablaba de la magnanimidad de quien era caritativo, se transforma en benevolencia, en un sentimiento que es motivo de solidaridad, la cual es parte de una empatía hacia los demás seres humanos que nos provoca dolor por sus desgracias y nos coloca imaginariamente en su lugar.

Anthony Ashley Cooper, Lord Shaftesbury

El planteamiento ético de Shaftesbury descansa en una concepción de la naturaleza humana según la cual el ser humano tiende de modo natural hacia el bien y a aborrecer el mal. Esta atracción hacia el bien constituye lo que denomina el sentido moral: se trata de una verdadera antipatía o aversión hacia la injusticia y hacia lo malo, lo incorrecto, y una verdadera inclinación o amor hacia la equidad y hacia lo bueno, lo recto, a causas de su propia belleza natural y valor. Por tanto, la naturaleza equipa al hombre con una facultad que le permite descubrir el mundo moral. El sentido moral le dice qué actos son buenos y virtuosos porque, gracias a ese sentido, siente instintivamente que algunos actos son correctos y que otros no lo son (Mauri, 2005).

Para explicar cómo opera este sentido moral, Shaftesbury recurre al mundo de la experiencia para hacer un tipo de comparación, viendo cómo obran los sentidos. Cuando hay un objeto externo con sus cualidades primarias y secundarias, somos impresionados en nuestros sentidos, tenemos una determinada percepción del objeto. Esa captación de cualidades nos lleva a considerar ese objeto como armonioso, proporcional, deforme o bello. De forma similar, cuando estamos en presencia de una acción o una conducta, o frente al carácter de un individuo, recibimos una serie de imágenes que nos impactan, entonces, "el corazón siente, valora, no permanece neutral, toma partido aprobando lo que es honesto y reprobando lo que no le parece tal" (Mauri, 2005, p. 19).

El análisis de las acciones es una actividad del entendimiento, pero es el sentido moral el que califica, el que da una valoración moral. En virtud del sentido moral, somos capaces de apreciar que algo es bueno, diferenciándolo de lo malo. Mauri (2005), quien ha desarrollado más ampliamente estas ideas, señala que:

> El sentido moral no es diferente de cualquiera de los demás sentidos. Como ellos, afirma Shaftesbury, es capaz de captar lo que la realidad ofrece, que, en el caso del sentido moral, es la dimensión buena o mala de los actos o caracteres morales. En virtud del sentido moral podemos diferenciar lo correcto de lo incorrecto, y tener sentimientos consecuentes con lo discernido. Estos

> sentimientos, que nacen espontáneamente en el hombre, le mueven a aprobar o reprobar motivos, actos o caracteres. (p. 66)

Para este autor, el sentimiento moral es asumido como una facultad de la naturaleza humana que le permite al hombre descubrir el mundo moral. En definitiva, su esencia consiste en captar la dimensión buena o mala de los actos o caracteres morales. Por consiguiente, este sentimiento es la prueba de la realidad de la virtud.

En continuidad con lo anterior, para Shaftesbury, el sentimiento moral es universal, se encuentra en todos los hombres, es común a toda la humanidad; de tal forma que es este sentir el que otorga a las normas morales su carácter universal porque cada hombre, o la mayoría de los hombres, coincide en la misma opinión o decisión moral acerca de una determinada acción. Con estas ideas, el filósofo escoces trata de salir al paso a cualquier indicio de relativismo moral emotivista; no obstante, su obra no es precisa en explicar qué sucede cuando alguien o algunos individuos presentan un sentir "incorrecto" frente a una determinada situación, es decir, el problema del origen del error en el conocimiento moral. Este es un aspecto no muy preciso en la filosofía de Shaftesbury, pero, más allá de estas discusiones, su pensamiento es una clara reivindicación de la benevolencia y el amor a la humanidad, que posibilita establecer una comunidad moral y política, en la que se conjura el egoísmo y la violencia que se produce cuando la suerte del otro y sus necesidades resultan completamente ajenas a nuestros afectos.

Francis Hutcheson: la filosofía y los sentimientos

Hutcheson, profesor de la Universidad de Glasgow, retomó buena parte de las ideas de Shaftesbury, pero les dio un tratamiento más sistemático. En 1725, Francis Hutcheson publica su primer libro *Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud*, en el que buscaba defender los principios del conde de Shaftesbury. Allí, se concentra en tres nociones centrales: el sentido moral, el sentido de la belleza o la inclinación a la belleza (en especial, a la belleza moral), y las inclinaciones sociales. Para este autor, estas nociones se deben comprender como una especie de "sentidos internos" que, al igual que la vista, el oído o el gusto, reciben sensaciones externas. A partir de esto, resulta que las nociones fundamentales de la ética y la estética —el bien, lo bello, lo correcto— son ideas simples derivadas directamente de las impresiones de los sentidos. Estas tres tendencias naturales guardan también una estrecha relación con el fin último de la vida humana que es la felicidad y el bien público o bien de los demás que es el principio de la virtud; por eso, son fuente de armonía entre los hombres y fundamento para desarrollar un espíritu benevolente que nos conduce al conocimiento adecuado de los intereses del género humano.

Para Hutcheson, en el ser humano se destaca una capacidad para aprobar y censurar inclinaciones y actos, disposición que recibe el nombre de sentido moral y cuya existencia se cuenta entre las inclinaciones naturales. El sentido moral es una determinación o disposición de nuestras mentes a recibir las ideas simples de aprobación o condena, procedentes de los actos observados, disposición que es anterior a

cualquier concepto del beneficio o daño que esas acciones puedan proporcionarnos. Las sensaciones del sentido moral, en consecuencia, son sensaciones externas que no se describen correctamente como ideas complejas, tal y como plantea Locke, pues no son ni arbitrarias ni construidas, sino que son naturales e irreductibles.

El sentido moral no tiene un fundamento religioso, cualquier persona puede tener la idea de honor, aunque no conozca la divinidad ni espere ser recompensado en el más allá por las acciones honorables. El sentido moral también se puede aplicar más allá del bien social: podemos despreciar al hombre que traiciona a su país aunque sea útil al nuestro, y podemos llegar a estimar al enemigo que tiene un comportamiento generoso.

Ante las acciones humanas, el sentido moral automáticamente reacciona de dos modos: se place —de modo que aprueba— o se duele —de modo que desaprueba—. Sin el sentido moral, un hombre no aprobaría más de lo que fuese conveniente para sus fines particulares, aunque viese lo que es conveniente para promover el bien de los demás (Mauri, 2005). Para Hutcheson, el sentido moral se complace ante la benevolencia, entendida como el bien público; por eso, experimentamos satisfacción y placer cuando la sentimos con nuestro sentido moral y, por ende, fundamenta la virtud, lo que aprobamos moralmente. De este modo, el sentido moral es algo que por naturaleza se encuentra en todos los hombres: siempre tenemos percepciones morales; otra cosa será que las confundamos o las equivoquemos, o no queramos atenderlas, pero, en cualquier caso, la humanidad posee de modo innato un sentido que se complace o displace con los comportamientos morales (Seoane, 2001).

Para comprender mejor los planteamientos de Hutcheson, Seoane (2004) nos aclara un aspecto del sentido moral que va a estar presente en el sentimentalismo moral y literario: la composición entre particularidad y universalidad que el sentimiento moral supone. En efecto, las sensaciones morales son totalmente subjetivas y, del mismo modo que ante un sonido determinado cada individuo percibe por sus órganos auditivos particulares aquello que le afecta, las sensaciones morales son percibidas por el sentido moral particular de cada quien. Sin embargo, Hutcheson aclara que no debemos creer que la reflexión moral sea subjetiva, pues el sentido moral es un esquema de percepción de la realidad connatural a todos los hombres, un esquema universal que se place con lo bueno en general y no con aquello que satisface intereses particulares. Al igual que lo amargo es amargo para todo el mundo, lo virtuoso también lo es para todos.

Ahora bien, en sí mismo, el sentido moral no es moralmente calificable, no es ni bueno ni malo, como tampoco el sentido del gusto es dulce o amargo aunque distinga esos sabores. Sin el sentido moral no puede darse explicación de nuestras ideas de moralidad, los actos que aprehendemos como buenos podemos aprehenderlos como tales por la inclinación que hay en nosotros hacia nuestros semejantes. Sin esa inclinación nunca se valoraría un objeto como bueno. “Por el sentido moral aprobamos los actos con independencia de que éstos nos favorezcan o no. Sin este sentido

sólo aprobaríamos lo que más favoreciera a nuestro interés, sin prestar atención a la virtud" (Mauri, 2005, p. 35).

Para aclarar esta inclinación que busca el bien de los demás seres humanos, Hutcheson piensa que todas las acciones humanas tienen en su base dos pasiones originales: la benevolencia y el egoísmo. Ambas son innatas y componen la formación de nuestra identidad, pero una se place con el sentido moral y la otra no. En la Investigación, Hutcheson define la benevolencia como una inclinación cuyo objeto es la felicidad de los demás. En cambio, el egoísmo busca la propia felicidad a costa de los demás. Su idea básica es que, al igual que resulta innegable que es en la felicidad propia donde encontramos mayor contento, parece que el sentido moral debería encontrar aún más contento en la felicidad de todos los hombres. Según esto, para Hutcheson, los actos benevolentes son los que conducen al bien general o público, son los que en más alto grado placen al sentido moral. En este sentido, la benevolencia se compone de un doble estatuto. Por un lado, es una pasión, un sentimiento que de manera natural surge en el hombre, una pasión desinteresada que siente su rumbo siempre al margen de cualquier inclinación personal, y, por otro, es una inclinación que recapacita y mira siempre con un ojo puesto en el sentido de lo público (Seoane, 2004).

Lo interesante de la benevolencia es que, en su vinculación con el sentido moral, reúne dos mundos muy diferentes. El sentido moral, como puro esquema de la recepción particular de las afecciones externas, tiene que ver con el mundo de la autonomía atómica y desligada de los demás. Por el contrario, la benevolencia, dirigida al bien público y preocupada por la realización de una comunidad feliz, está en las antípodas de dicha autonomía y, de hecho, es un motivo de actuación moral por cuanto constituye una comunidad moral.

Adam Smith y la teoría de los sentimientos morales

Adam Smith nació en 1723 y fue discípulo de Hutcheson en la Universidad de Glasgow. En 1759 publicó su reconocida obra *Teoría de los sentimientos morales.* En 1776, influenciado por la sociedad de economistas de París, publicó *La riqueza de las naciones,* obra que quizá desvió la visión que se tenía de Smith como moralista para ubicarlo como teórico de la economía. No obstante, es sin duda un autor que nos pone a reflexionar en la línea de los sentimientos morales siguiendo la tradición de Shaftesbury, Hume y Hutcheson.

Smith acepta de Hutcheson la idea de que todo espectador aprueba una determinada acción o carácter por razones altruistas, pero cuestiona que esas razones estén orientadas por inclinación natural a la benevolencia que tienen los seres humanos. Smith enfatiza en la actividad que tiene la conciencia en el proceso de aprobación moral e insiste en la imposibilidad de que se pueda aprobar un acto sin que el que juzga comparta, internamente, el sentimiento del agente moral (Mauri, 2005). Según esto y dando continuidad a algunas ideas de los sentimentalistas, Smith cree que la aprobación moral no es en el fondo sino una comunión de sentimientos, una simpatía. Esta simpatía no es moral, mas es totalmente desinteresada. Juzgamos a los

demás antes de juzgarnos a nosotros mismos y no nos apreciamos correctamente, sino cuando sabemos colocarnos en el punto de vista de un observador imparcial.

La simpatía se fundamenta en que solo tenemos conocimiento directo de nuestra propia experiencia, pero tenemos conocimiento indirecto en relación con la experiencia de los demás; por eso, buscamos moralmente que nuestros sentimientos ante determinados acontecimientos coincidan con los de otra persona. Nuestra tendencia a preocuparnos por los demás está limitada por el conocimiento que tenemos de ellos, que siempre es indirecto. ¿Cómo puedo de alguna manera conectarme con la experiencia de otro ser humano? Smith considera que esto es posible gracias a la imaginación que nos permite ponernos en el lugar del otro, "en sus zapatos", de tal manera que podamos aproximarnos a sentir lo que el otro está efectivamente sintiendo. Como no tenemos experiencia inmediata de lo que los otros seres humanos sienten, no podemos formarnos ninguna otra idea de la manera en que son afectados, sino concibiendo lo que nosotros mismos sentiríamos en una situación similar, como si estuviéramos en su lugar:

> Una vez hecho ese intercambio imaginativo, el espectador juzga si hay correspondencia o no de sentimientos con el agente: si hay simpatía o concordancia de sentimientos, siente placer y aprueba al agente o su conducta; si no la hay siente displacer y los reprueba. (Mancilla, 2008, p. 9)

Smith (2004) entiende la simpatía imaginativa como el sentimiento de tristeza o compasión que surge al ver la miseria de otros, sentimientos que no solo afectan el alma noble y virtuosa, sino la de cualquier hombre, incluso la del más grande rufián y más insensible violador de las leyes de la sociedad. Para este autor, la simpatía también se puede entender como una camaradería con cualquier pasión en general, sea agradable o no, una emoción que surge en nuestro corazón y es similar a la emoción que tiene la persona que está involucrada en determinada situación y que es objeto de nuestra observación. Esto corresponde a la noción clásica de *sumpatheia*, entendida como sufrir junto con otra persona (Mancilla, 2008).

Ahora bien, la simpatía imaginativa de Smith requiere de un elemento adicional, no solo es importante ver la emoción que ocurre en la otra persona, sino también tener una información o conocimiento lo más completo posible de las circunstancias que rodean a los acontecimientos observados. Es relevante saber qué situaciones generan determinadas reacciones emocionales para, luego, proyectarnos imaginativamente en su lugar: por ejemplo, si alguien está enojado con los ojos desorbitados y la cara roja por la ira, no sentimos junto con él inmediatamente enojo, más bien evaluamos las razones de su emoción para ver si se justifica o no su reacción, después, surge la simpatía imaginativa al estar informados de los acontecimientos.

Igual que para Hume, para Smith, el sentimiento tiene un papel práctico: es común en todos, pero el finalismo, que en Hume se mantiene latente, brilla aquí en todo momento; esta simpatía que dirige la vida moral es un testimonio de la providencia divina. Ahora bien, Smith otorga una gran relevancia a la sociedad cuando se trata de saber cómo llegamos a formar nuestros juicios morales:

> Cuando hacemos un juicio sobre la acción de otra persona, y vemos que ese juicio es compartido o corroborado por los demás porque notamos que ellos también tienen ese sentimiento de aprobación o reprobación de una conducta, vamos formando la regla general de lo que hay que evitar para no hacernos odiosos a los demás, o bien, de lo que hay que hacer para merecer su alabanza. Si bien es cierto que juzgamos a partir de nuestros sentimientos morales, sin embargo, es la sociedad la que corrobora la buena aplicación de esos sentimientos. (Mauri, 2005, p. 60)

En la *Teoría de los sentimientos morales,* Smith aclara que lo que conduce al observador a aprobar o reprobar el acto de otra persona es el placer o dolor de su contemplación, captados por el sentimiento, no por la razón. Como ya lo anotamos, la simpatía es simplemente imaginarnos cómo sentiríamos si estuviéramos en el lugar del otro, es decir, hacer el ejercicio de imaginarnos siendo otra persona, ponernos en el lugar del otro sin dejar de ser nosotros ni salir de nuestro yo. Según esto, la admisión del sentido moral por parte de Smith es clara, pero, para él, resulta absurdo pensar que tenemos dentro de nosotros algo así como un sentimiento común o una fuerza sentimental común: simplemente, tenemos la capacidad de ponernos en el lugar de otro e imaginarnos cómo se siente. La simpatía es parte de la constitución emocional de un hombre, pero también es el producto de una compleja negociación entre el agente moral y su desdoblamiento como espectador imparcial. El diálogo que parecía connatural al ámbito de la benevolencia y que era la base para buscar en la simpatía un mecanismo de la comunicación humana resulta aquí sustituido por un soliloquio en el que se reconocen múltiples voces, pero se reconocen por la imaginación, por un mecanismo que se pone en el lugar del otro e intenta reproducir, al interior del individuo, las voces connaturales a la relación social (Seoane, 2004).

En la filosofía de Smith, el sentimiento moral es una observación moral y no una vida moral o una pasión compartida. El cambio es drástico y se distancia de algunas ideas claves de Hutcheson: sentimos a los demás no como parte de la configuración de nuestra misma identidad, sino porque hacemos un esfuerzo para sentirlos. Como se puede apreciar, ya no se trata de reconocernos en la comunidad, sino de hacer posible que los individuos puedan coordinar sus diferentes actuaciones para lograr una vida más humana y civilizada.

Conclusiones

En la modernidad, encontramos nuevas orientaciones en la reflexión filosófica acerca de las emociones con autores emblemáticos como Hume y los sentimentalistas británicos. Estos pensadores brindan una visión más detallada sobre la naturaleza de las emociones humanas, su origen y su papel en la vida moral y social. En este contexto, se destacan grandes figuras como Francis Hutcheson y Adam Smith, quienes resaltaron la importancia de la empatía y la sensibilidad hacia los sentimientos de los demás. En sus planteamientos, consideraban que la capacidad de ponerse en el lugar del otro era esencial para el comportamiento moral y la cohesión social, de tal

forma que inician una serie de formulaciones filosóficas que, más adelante, serán los fundamentos del comportamiento prosocial.

Los sentimentalistas argumentaban que las emociones, especialmente la simpatía y la compasión, eran fundamentales para la moralidad. Creían que nuestras reacciones emocionales hacia los demás nos guían hacia comportamientos éticos y nos conectan con los demás en una comunidad moral. Sin sentimientos morales de empatía y benevolencia resultaría muy difícil construir lo que hoy en día se denomina el "tejido social", porque a la final la preocupación por la salud, los sufrimientos, la calidad de vida y los derechos de los demás son aspectos atravesados por nuestras emociones.

Contrario a la visión predominante de la época, que consideraba a las emociones como irracionales e impulsivas, los sentimentalistas británicos argumentaban que las emociones también podían ser racionales y basadas en principios. Consideraban que nuestras emociones estaban sujetas a la razón y podían ser evaluadas moralmente, aspectos precursores de lo que en el siglo XX se llamará inteligencia de las emociones.

Finalmente, para muchos sentimentalistas, la experiencia estética era una forma crucial de comprender las emociones. La literatura, el arte y la música se consideraban medios a través de los cuales las personas podían explorar y expresar sus emociones más profundas. Las obras de arte pueden provocar respuestas emocionales en los espectadores, ya sea a través de la representación de experiencias humanas universales o mediante la exploración de temas emocionales profundos, el arte tiene el poder de despertar sentimientos y generar empatía en quienes lo experimentan. Estos elementos fueron explorados por lord Shafterbury, quien se vale de la reflexión estética para ilustrar ciertas tareas morales para el ser humano.

En la *Teoría de los sentimientos morales,* Smith aclara que lo que conduce al observador a aprobar o reprobar el acto de otra persona es el placer o dolor de su contemplación, captados por el sentimiento, no por la razón.





Las emociones en la época contemporánea: desde la perspectiva evolucionaria de Darwin hasta las teorías cognitivas

La dicotomía razón-emoción propia de la filosofía moral moderna mantuvo la discusión en torno a la naturaleza de las emociones supeditada al análisis del juicio moral y sus consecuencias en el comportamiento cotidiano. Sin embargo, en el siglo XIX, la orientación hacia las emociones cambia considerablemente al incluirse aspectos biológicos en la respuesta a la pregunta qué es una emoción y cuáles son los rasgos definitorios de la experiencia emocional. Se atribuye a Darwin un importante giro en la reflexión sobre las emociones al incorporar en su análisis diversos principios evolucionistas, que aparecen plasmados en su influyente obra *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre.* Asimismo, se reconocen los aportes del médico Thomas Brown a la consolidación de una teoría de las emociones con su texto *Lecturas sobre la filosofía de la mente humana* (Dixon, 2010). Estas obras hicieron que el problema moral de las pasiones y su relación con la razón se transformará en un problema filosófico y psicológico independiente, que exigía clarificar preguntas relevantes en torno a la naturaleza de las emociones, como ¿qué es una emoción?, ¿qué cuenta como una emoción? y ¿cuáles emociones son básicas? Entonces, surge la necesidad de una descripción más amplia de la emoción o de teorías de la emoción que ayuden a distinguir entre emociones y otros fenómenos mentales, así como a su clasificación dentro de tipos genéricos (Plamper, 2015). Por consiguiente, la emoción se convierte en un campo de estudio específico que interesa tanto a filósofos como a psicólogos, biólogos evolucionistas, antropólogos y, más recientemente, a los investigadores provenientes de las denominadas neurociencias. En este contexto, el término *pasión*, característico de la reflexión filosófica antigua, medieval y moderna, es sustituido paulatinamente por el concepto secular de *emoción*, ampliamente utilizado por los nuevos enfoques teóricos (Dixon, 2006).

Darwin, como ya lo anotamos, inaugura una comprensión de las emociones con un enfoque evolucionista que influye hasta nuestros días. En *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Darwin (1984) analiza el papel de la evolución en la forma como los humanos expresan sus emociones básicas y la función que actualmente cumplen para la especie. ¿Por qué los seres humanos y los animales superiores expresan las emociones de manera similar, a qué se debe esta relación? Darwin consideraba que las expresiones emocionales constituían un testimonio fehaciente de que los humanos habían descendido de otras especies. Para responder a ese cuestionamiento, el naturalista inglés elaboró dos tesis centrales. En la primera tesis indica que nuestras emociones son producto de la evolución y, por consiguiente, compartidas con otros animales. La expresión emocional sirve a un propósito específico en la especie y permite satisfacer cierta clase de demandas que se le hacen al organismo, lo cual significa que lo que hoy entendemos como expresión de las emociones realmente no se desarrolló para expresar emociones, sino para otros fines. Más bien, la vinculación con la evolución nos dice que la expresión de las emociones tuvo una finalidad adaptativa para satisfacer las demandas que se le imponían al organismo. Entonces, alineado con su teoría de la selección natural, señala que la expresión de las emociones probablemente evolucionó debido a que ayudaba a la supervivencia de los individuos o significaba una ventaja reproductiva. En la segunda tesis afirma que la expresión de ciertas emociones humanas son innatas y universales. En la historia evolutiva, los organismos que tuvieron mayor éxito adaptativo al emplear la expresión emocional para fines de supervivencia lograron transmitir sus genes a su descendencia (Darwin, 1984).

Para abordar estas hipótesis, Darwin partió de observaciones rigurosas y se ayudó con la distribución de algunos cuestionarios (dieciséis en total) sobre la expresión de las emociones en los seres humanos. Estos documentos fueron enviados a misioneros ingleses que trabajaban en lugares lejanos para que los aplicaran a diferentes individuos no europeos. En esta época, el investigador también utilizó la fotografía para hacer experimentos comparativos de expresión de emociones en diferentes culturas.

A nivel teórico, Darwin tuvo en cuenta la noción evolutiva de Lamarck y las ideas del médico cirujano inglés Charles Bell, quien había planteado que los músculos que son utilizados para la expresión de las emociones fueron creados para tales fines exclusivamente humanos. Darwin trató de desmentir este asunto al afirmar que los principios que regían la expresión de las emociones en los animales también podían aplicarse o estaban relacionados con la expresión de las emociones en los humanos. Con base en su análisis, Darwin planteó algunos principios teóricos:

1. **Principio de hábitos útiles asociados:** según Darwin, la fuerza de la costumbre y la asociación son elementos indispensables para comprender los actos emocionales. Los hábitos o movimientos que son de utilidad para satisfacer deseos o disminuir sensaciones se hacen tan frecuentes, que terminan manifestándose en situaciones que no requieren dicho patrón de comportamiento como respuesta. Expresiones de emociones particulares que han tenido importancia adaptativa al resultar útiles en una clase particular de contexto pueden

manifestarse en situaciones completamente diferentes debido a su valor evolutivo. Este es el caso de un gato frente a un perro, normalmente vamos a observar la columna arqueada, la cola baja y el pelo erizado. Esta misma postura la observaremos una y otra vez en cualquier otra situación que represente una amenaza para el gato. En este caso, los músculos se contraen de manera refleja y causan movimientos expresivos. Estas posturas se convierten en actos reflejos por la costumbre y la asociación, los cuales se encuentran bien fijos y se cumplen sin ningún esfuerzo siempre y cuando se den las causas semejantes a las que en un principio provocaban tales reflejos. Según la propuesta evolutiva, se transmiten por la herencia genética (Cornelius, 1996) (figura 1).

Figura 1. Gato erizado en actitud de defensa



Fuente: Imagen creada con IA. DALL-E.3

Según Darwin, el gato ejecuta este acto reflejo que innatamente en su especie ha sido elaborado para atacar o defenderse del enemigo. El erizamiento y la hinchazón del cuerpo son manifestaciones que han sido útiles y se han perpetuado y desarrollado entre sus descendientes.

2. **Principio de antítesis:** consiste en respuestas motoras contrarias cuando, para un hábito fijo en la especie, se genera un estado de ánimo contrario al que originalmente provocó dicho hábito. La relación entre una expresión y su opuesta es esencialmente mecánica y ocurre solo por asociación. Esto se puede observar en un perro furioso que persigue una moto y, frente al llamado de su amo, inmediatamente regresa dócil. En este caso, el perro realiza de manera automática un movimiento contrario a la persecución de la moto, es decir, la sumisión, como consecuencia de la costumbre de asociación bajo la influencia de una sensación o emoción directamente opuesta (figura 2).

Figura 2. Ilustración de emociones en animales domésticos



Fuente: Imágenes creadas con IA. DALL-E.3

3. **Principio de acción directa del sistema nervioso:** durante un episodio de gran excitación para el organismo, la fuerza nerviosa asociada a la misma puede dar pie a movimientos expresivos. Este es el caso de cuando uno se golpea accidentalmente con un objeto, el comportamiento inmediato puede ser el mover o agitar la mano con la idea de liberarse del dolor.

Es importante recalcar la idea de Darwin acerca de las expresiones emocionales como originalmente distintas a lo que entendemos ahora: eran procesos adaptativos más que expresiones sentimentales. Este es el caso de las lágrimas. Según Darwin, tenemos lágrimas como un mecanismo de protección de los ojos bajo ciertas circunstancias, por ejemplo, cuando se emiten gritos de forma violenta. Las lágrimas realmente no son expresión de sufrimiento interno, sino una forma de cuidar los ojos; esto se da por un congestionamiento de los vasos sanguíneos de los ojos cuando estamos agitados o gritando, y, en consecuencia, los músculos alrededor del globo ocular se contraen para proteger el ojo, generando presión sobre las glándulas lacrimales. En el caso de los niños, las lágrimas son un medio de protección de los ojos, pues el

llanto prolongado podría ocasionar daños oculares importantes. Por consiguiente, el llanto, tal y como lo entendemos hoy desde un punto de vista social como signo de aflicción, no es una expresión emocional, sino un fenómeno que es entendido así de manera accidental (Darwin, 1984).

Las conclusiones de Darwin dieron lugar a una serie de críticas como también a seguidores que continuaron su tradición evolucionaria. En cuanto a las críticas, se planteó que el método de cuestionarios aplicado en su momento era limitado para ver una serie de variables que hacen parte de la expresión de las emociones; en este sentido, la validez de sus experimentos era limitada. En cuanto al análisis de fotografías, si bien era novedoso en su época, no era suficiente para captar las diferencias en la expresión de las emociones que se dan en distintas culturas. Estas debilidades en cierta forma han sido excusadas, teniendo en cuenta el esfuerzo que hizo Darwin para construir su teoría en una época con restricciones tecnológicas.

Ekman e Izard: continuadores de la tradición evolutiva de Darwin

Siguiendo los principios teóricos de Darwin, los psicólogos contemporáneos que continúan la tradición evolucionaria consideran que, si la expresión de las emociones va unida a la idea de selección natural, entonces, los miembros de una misma especie deben tener los mismos patrones de expresión emocional. Esto extiende la idea de algunas expresiones emocionales universales en la especie humana. En este contexto, se destacan los trabajos de Paul Ekman y Carrol Izard, quienes son los teóricos abanderados de la idea de una expresión universal de las emociones.

Ekman (1999) defiende la idea de que existe un número pequeño de emociones básicas que son universales: ira, alegría, tristeza, miedo, disgusto y sorpresa. De estas emociones se desprenden otras más complejas, que se originan en el mundo social. Siguiendo las ideas de Darwin, para el psicólogo, la expresión emocional tiene un valor adaptativo que permite enfrentar y cumplir con tareas fundamentales para la vida. Es decir, cada emoción básica ayuda a reaccionar en una forma apropiada según lo que la evolución ha mostrado como conveniente para responder a las demandas del ambiente o lograr metas de supervivencia. Por ejemplo, el miedo es importante para enfrentar peligros inmediatos, de manera que prepara para huir, defenderse o atacar; es un tipo de acción que ha sido adaptativa para la especie en el pasado.

En este contexto, las investigaciones de Ekman se han destacado por analizar las expresiones emocionales en distintas culturas y llegar a la conclusión sobre la universalidad y carácter innato de las emociones básicas. Para llegar a esta teoría, Ekman distribuyó fotografías en comunidades humanas muy alejadas de la civilización occidental, algunas realmente aisladas geográficamente, para que los individuos identificaran el significado de las expresiones emocionales que aparecían en las fotos. Los resultados mostraron que el 70 % de los participantes en diferentes culturas podían identificar de qué tipo de emoción se trataba; en este sentido, no había mayor

diferencia con la aplicación del mismo procedimiento en diferentes países europeos. Independientemente de la cultura y el nivel educativo, la mayoría de las personas reconocen correctamente cada expresión emocional (Ekman y Davidson, 1994).

Ahora bien, aunque las emociones básicas sean universales, no podemos desconocer la influencia del aprendizaje social en la moderación de las expresiones emocionales (*display rules*). Hay situaciones sociales en las que resulta más apropiado expresar una emoción o controlarla: en función del contexto se puede expresar, suprimir o alterar la forma de expresión emocional, esto se llama "enmascaramiento de la expresión facial". Ekman y Davidson (1994) ilustran cómo, en Japón, la expresión del duelo por la pérdida de un ser querido implica cierta moderación y ausencia de dramatismo en la expresión, sin llanto, gritos o visible perturbación; por tanto, una persona de otro país (por ejemplo, un norteamericano) que se encuentre en Japón y tenga que afrontar un duelo, seguramente enmascarará su expresión, acomodándose a la discreción propia de los japoneses. Esta idea la continua Matsumoto, analizando los comportamientos de jóvenes norteamericanos y japoneses sobre diferentes asuntos, por ejemplo, la forma como los estudiantes norteamericanos expresan su felicidad en público, en contraste con la sobriedad de los japoneses.

En esta misma línea evolucionaria, Carroll Izard (1979) considera que las emociones han tenido un desarrollo neurobiológico y han jugado un papel adaptativo para la especie humana. Izard elaboró la teoría diferencial de las emociones, con base en el concepto de sentimientos emocionales. Según esta teoría, en las emociones se da una activación de la actividad neurobiológica que se manifiesta en sentimientos emocionales, es decir, una emoción es una fase de la actividad neurobiológica que es sentida por el organismo. Si bien estos sentimientos emocionales pueden activarse y ser influenciados por procesos perceptuales, conceptuales y otros procesos no cognitivos, no pueden ser creados por ellos. De esta manera, Izard propone un sustrato neural específico innatamente determinado para las emociones y un patrón característico de expresión facial o neuromuscular.

Izard (1979) distingue entre dos tipos de emociones: por un lado, las emociones básicas positivas y negativas, que se producen por el proceso afectivo dinámico generado por la evolución del cerebro primitivo en función del ambiente que genera la estimulación, y, por otro, los esquemas emocionales o interacciones dinámicas emoción-cognición. Las emociones básicas han sido fundamentales para la adaptación, el desarrollo y la supervivencia de los individuos que vienen por ontogenia. Los esquemas emocionales se refieren a la emoción en interacción dinámica con procesos perceptuales y cognitivos que influyen sobre la mente y la conducta.

Teoría psicoevolucionaria de Plutchik

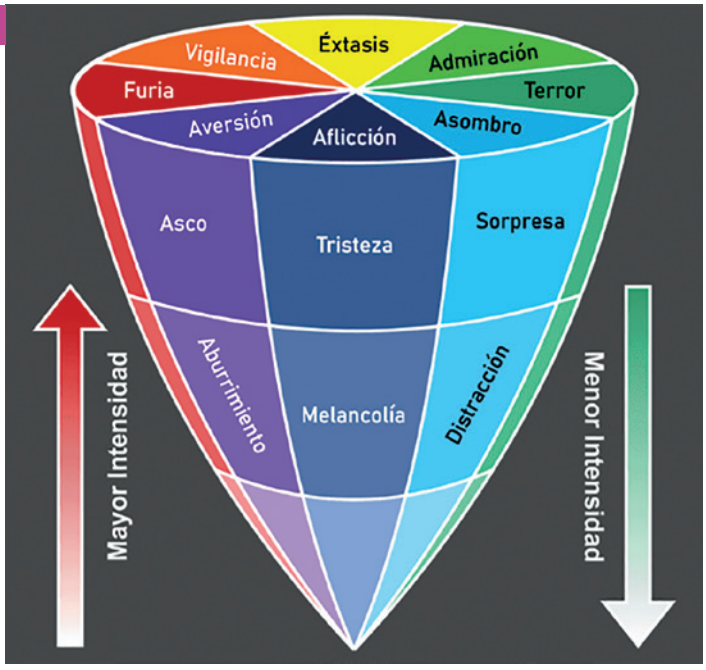
Según Plutchik, la función emocional está asociada a la supervivencia de organismos simples y complejos. Desde esta perspectiva, las emociones hacen parte de toda vida animal y evolucionaron para responder a situaciones de emergencia que se producen

en el entorno. Su teoría se basa en que las capacidades cognitivas han evolucionado en conjunto con la evolución cerebral y que estas cogniciones se han desarrollado ampliamente al servicio de las emociones. En el contexto de las teorías evolutivas, se sabe que el crecimiento del cerebro y, por consiguiente, el desarrollo del sistema cognitivo y emocional sirven para asegurar la supervivencia; por tanto, se considera que la cognición evolucionó para predecir el futuro.

Para Plutchik (1980), las emociones son más que una reacción verbal o una expresión facial. Las emociones son una cadena compleja de acontecimientos con un número importante de componentes. Las emociones se producen por acontecimientos relacionados con estímulos del entorno, ya sean provenientes de personas, objetos, etcétera, esos factores son interpretados como amenaza, pérdida o culpa, y son evaluados de tal forma que se presenta un tipo específico de expresión corporal. Ahora bien, las emociones varían en intensidad, por ejemplo, del miedo al pánico; en similitud, por ejemplo, vergüenza y culpa mantienen una semejanza, y en polaridad, por ejemplo, la alegría está en el polo opuesto a la tristeza.

Teniendo en cuenta lo anterior, Plutchik elaboró un esquema teórico denominado "sólido" de emociones, el cual se entiende como una figura en donde la dimensión vertical representa la intensidad y el círculo define las relaciones de similitud y polaridad existente entre las emociones (figura 3).

Figura 3. Rueda de las emociones de Plutchik



Fuente: https://ayuda-psicologica-en-linea.com

Este modelo funciona básicamente como un descriptor de la estructura similar de componentes pertenecientes a un mismo dominio como lo son las emociones. También hay que anotar que, para Plutchik (1980), hay diversos lenguajes posibles para expresar las emociones. Algunos lenguajes son derivaciones de las emociones primarias que se diferencian por sus matices de intensidad (inquietud, preocupación, desasosiego), mientras que otros funcionan como sinónimos (ira, rabia, furia). Finalmente, las emociones no tienen una única forma de expresión, son manifestaciones variadas que incluyen el llanto, los gritos, ruborizarse, correr, etcétera. En este sentido, para comprender la expresión de las emociones, hay que tener en cuenta otros aspectos como las características de la personalidad de cada sujeto.

La perspectiva de James-Lange: la relevancia de la fisiología en la comprensión de las emociones

William James, profesor de medicina y estudioso de la filosofía y la psicología, unió estas disciplinas para responder a la pregunta ¿qué es una emoción?, la cual es el título de su célebre texto publicado en la revista *Mind* en 1884 (reimpreso por Calhoun y Solomon en 1989). En este documento, James postula una teoría en la que define las emociones como la percepción de trastornos fisiológicos (cambios corporales) que ocurren cuando nos damos cuenta de sucesos y objetos en el ambiente:

> Por ejemplo, cuando nos tropezamos de improviso con una serpiente, nuestros músculos se contraen involuntariamente y nuestra respiración se acelera preparándose instintivamente para huir, y el temor a la serpiente no es otra cosa que la percepción de estos cambios fisiológicos involuntarios e instintivos. (James, 1989, p. 140)

Particularmente, la hipótesis de este autor cambia el orden en que tradicionalmente se comprendían las emociones, donde primero hay una percepción mental de algún hecho que excita el afecto mental llamado emoción y, luego, dicho estado mental produce una expresión corporal. En su concepción, los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho excitante y nuestro sentimiento de esos mismos cambios tal como ocurren es la emoción. Por esa misma época, el psicólogo danés C. G. Lange, a partir de sus estudios sobre las emociones, llegó a conclusiones similares a las de James; de ahí que comúnmente se les llame conjuntamente a estos planteamientos la teoría de James-Lange. La siguiente tabla resume los cambios establecidos por esta teoría (tabla 2):

Tabla 2. Hipótesis sobre la naturaleza de las emociones de James-Lange

Concepción común de las emociones	Concepción de James-Lange
Percepción: animal furioso 	Percepción: animal furioso 
Emoción: miedo 	Respuesta corporal: aceleración de la respiración y los latidos del corazón, sudor en las manos 
Respuesta corporal: aceleración de la respiración y los latidos del corazón, sudor en las manos 	Emoción: miedo 

Fuente: elaboración propia.

Según esto, James propone que las manifestaciones corporales se deben interponer primero, antes de que se surja la emoción; por tanto, es más racional decir que sentimos tristeza porque lloramos y sentimos miedo porque temblamos, y no al contrario, es

decir, que lloramos o temblamos porque tenemos pesar o temor. Por consiguiente, la percepción de la reacción fisiológica es el elemento central de la emoción. En la tabla anterior, sin los latidos del corazón acelerados, la respiración rápida, la piel de gallina, etcétera, sería muy difícil establecer que estamos ante una situación de miedo, es decir, una emoción solo se entiende a partir de sus síntomas corporales. En este sentido, la postura de James mantiene la dicotomía razón-emoción en cuanto la reacción emocional no está condicionada por factores cognitivos, sino que es un automatismo corporal que se da a modo de reflejo (Calhoun y Solomon, 1989).

Sin embargo, la teoría de James tenía un punto débil en cuanto no presentaba evidencia empírica o experimentos que corroboraran la idea de cambios corporales en la emoción. Fue Cannon, profesor de fisiología, quien trató de confirmar con experimentos las ideas de James, pero los resultados fueron distintos. Para Cannon, las emociones no se podían entender únicamente a partir de las percepciones de los trastornos corporales. Para tal efecto, Cannon y sus colaboradores destruyeron en animales el nervio vago con el objetivo de eliminar las conexiones entre el cerebro y las vísceras, pero los animales continuaron dando muestras de furia o temor.

Cannon critica también a James en el sentido de que, en estados emocionales y no emocionales, puede haber cambios viscerales. Por ejemplo, el frío pone la piel de gallina o a temblar, pero no es una emoción como el miedo. En esta línea de investigación, Gregorio Marañon realizó un experimento en el que inyectaba adrenalina a un grupo de personas para provocarles cambios corporales similares a los que pasan cuando uno tiene emociones intensas, pero en tal estado no se podía establecer qué tipo de emoción poseían los individuos. Algunos comentaban tener una sensación como de miedo, pero propiamente no era miedo tal y como se manifiesta en la emoción real (Cornelius, 1996).

Otra crítica apunta a pensar cómo los cambios corporales no ocurren con suficiente rapidez, de tal forma que no pueden provocar estados afectivos inmediatos. Las vísceras están compuestas de músculos y glándulas que tienen una velocidad de respuesta más lenta en relación con los músculos que movemos voluntariamente, entonces, es difícil comprender cómo a la percepción le siguen cambios corporales que generan una emoción casi de manera simultánea.

Algunos exponentes contemporáneos herederos de esta orientación fisiológica, no cognitiva de la emoción, son, desde la filosofía, Paul Griffith, Craig DeLancey, Peter Goldie y Jesse Prinz, entre otros autores cuya obra resulta de gran interés para la comprensión actual de las emociones. Particularmente, volveremos más adelante sobre el pensamiento de J. Prinz, pues su teoría corporal-fisiológica de las emociones se ha convertido en un punto de referencia para muchas investigaciones actuales en torno a estos fenómenos de la vida humana.



Sentir es pensar: la perspectiva cognitiva de Magda Arnold y el cambio de paradigma en las teorías de la emoción

Para entender la perspectiva cognitiva de las emociones, conviene imaginarnos la siguiente situación: un par de amigos deciden ir el fin de semana a acampar en una casa montada sobre pilotes en el mar que, según la tradición, pertenece a Hemingway. Se trata de una aventura juvenil. Pero resulta que, una vez llegan de noche a la casa en el bote, empieza a llover con furia y de manera inesperada el bote se suelta del amarradero y se adentra en segundos en la oscuridad del mar. Uno de los jóvenes inmediatamente siente miedo y queda paralizado por el peligro de la lluvia, el bote a la deriva en la oscuridad de la noche y el hecho de estar solos sin posibilidad de ayuda cercana. El otro inmediatamente se quita parte de su ropa y se lanza al mar a nadar hasta alcanzar el bote en plena oscuridad. Minutos después, se oye el ruido del motor y el bote llegando nuevamente a la casa. Aquí se da la dimensión cognitiva de las emociones, reconocida por Magda Arnold (1960) como *appraisal*, un tipo de valoración o evaluación del entorno en donde el sujeto otorga un significado a un hecho o situación, lo cual genera una reacción emocional.

El primer joven valoró la situación del bote como extremadamente peligrosa y mala, por eso, reaccionó paralizándose de miedo; mientras que el otro valoró la situación como un reto difícil, pero no necesariamente peligroso, por eso, se adentró en el mar para recuperar el bote. En este sentido, la emoción requiere algún tipo de pensamiento que provoca determinada reacción. Si bien se le atribuye a Aristóteles ser el primer teórico en tratar las pasiones de esta manera en su texto *La retórica,* contemporáneamente se reconoce a Magda Arnold (1960) como la autora que, en los años sesenta, recupera la dimensión cognitiva de las emociones en los dos volúmenes de su obra *Emoción y personalidad.*

La noción de *appraisal* o valoración en la explicación cognitiva de las emociones

Para Arnold, la teoría de James-Lange tenía un aspecto que no había sido explicado satisfactoriamente. La idea de percepción de un objeto y, luego, cambios corporales = emoción no explicaba la conexión entre la percepción y la reacción corporal. Según Arnold, falta una explicación de lo que allí sucede y es que la percepción está acompañada de una valoración o juicio (*appraisal*) que provoca la expresión emocional. Por ejemplo, si estamos en el bosque y sale súbitamente un oso, es claro que corremos y notamos las palpitaciones del corazón, pero ¿qué nos hace huir del peligro?, ¿qué pasa entre el estímulo y la respuesta? Tiene que haber un proceso que nos haga saber que el oso es una fuente de peligro y nos permita prever las respuestas adecuadas al peligro que puede ocurrir (LeDoux, 1999). Por tanto, para estos autores, es necesario que entre la activación fisiológica y la emoción se dé la mediación de un proceso de evaluación cognitiva o *appraisal*, del cual depende que surja o no una emoción. En este sentido, la nueva secuencia para desencadenar las emociones sería: percepción-*appraisal*-emoción (Arnold, 1960).

Los *appraisal*, según Magda Arnold (1960), son un tipo de "juicio sentido", directo, inmediato, que no es equivalente a un juicio intelectual. Es algo parecido al cálculo inmediato que un jugador de beisbol hace para capturar una pelota en el aire. No es un proceso deliberativo, sino intuitivo. En este sentido, el *appraisal* es una evaluación intuitiva de lo bueno o beneficioso que hay en una situación, o de lo malo que debe rechazarse. Si esto es así, la valoración implica una forma de interpretación de un acontecimiento del mundo como bueno o malo, como potencialmente peligroso o beneficioso.

Si la valoración del evento es positiva o negativa, generará un tipo de patrón psicológico que se evidenciará en una expresión característica de una emoción, por ejemplo, miedo, ojos "desorbitados", piel de gallina, etcétera. En este caso, el patrón implica la percepción de algo dañino o nocivo en el medio ambiente. Aunque

La emoción requiere algún tipo de pensamiento que provoca determinada reacción.

la afección de entrada es corporal y está provocada por algo externo a nosotros, en el fondo de ella yace algún pensamiento, juicio o creencia relativa a lo que acabamos de percibir, y que nos lo señala como algo temible o digno de atención. Por consiguiente, una teoría cognitiva de la emoción es aquella que incluye algún aspecto del pensamiento, usualmente una creencia o un juicio, que es central para el concepto de emoción; de esta manera, se aleja la emoción de la tendencia al irracionalismo, señalando su capacidad para informarnos y orientarnos sobre cierta parte del mundo con la cual tenemos relación, a la vez que es una motivación para nuestras acciones (Lyons, 1993).

Los filósofos y psicólogos defensores de la teoría cognitivo-evaluativa de las emociones sostienen la tesis según la cual la cognición y la emoción son interdependientes. El fondo de las emociones es básicamente racional; por tanto, no se puede establecer la frontera tradicional entre razón y emoción, que es una herencia del antiguo dualismo entre razón y pasión que dominó buena parte de la historia de la filosofía. Si se entiende la cognición como la manera en que un organismo organiza o procesa los estímulos o la información del ambiente, entonces, "las emociones también serían en algún sentido cogniciones, pues implican un procesamiento, consciente o inconsciente, de información" (Cabezas, 2014, p. 69). De hecho, lo original de esta propuesta consiste en diluir esta vieja dicotomía y ampliar el horizonte de reflexión más allá de las teorías del sentir y de las reacciones fisiológicas automáticas y reflejas. Las emociones son respuestas complejas de un individuo a los estímulos del entorno y, aunque implican reacciones fisiológicas, se caracterizan fundamentalmente por una valoración positiva o negativa (*appraisal*) de un objeto intencional (persona, cosa, acontecimiento o situación), y una tendencia a la acción según la evaluación realizada: objeto nocivo, benéfico o amenazador (Lyons, 1993; Oatley, 2004).

Poco tiempo después de la aparición de la teoría de Arnold, el psicólogo Richard Lazarus y sus colaboradores iniciaron una serie de experimentos para determinar si el estrés de una persona frente a un evento disminuye cuando se le invita a la persona a observar o pensar sobre esa situación estresante, pero de manera más positiva. Para tal efecto, se diseñó un experimento que consistía en someter a algunos individuos a observar un ritual de iniciación sangriento, pero bajo diferentes condiciones. Por ejemplo, se advertía a las personas que las imágenes no representaban dolor para los que participaban en el rito, sino que, por el contrario, era un ritual de iniciación esperado alegremente por todos en la comunidad tribal; se observaba el filme en silencio; se observaba el filme con una narración de fondo que invitaba a identificar las características del ritual desde un punto de vista socioantropológico, es decir, como científicos que toman distancia en la observación del evento y simplemente describen las características culturales en las que se da el ritual, o se sentaban a ver el documental sin ninguna advertencia ni explicación previa, sometidos a ver escenas dolorosas con gritos y lamentos. El resultado de estas variaciones al experimento permitió a los investigadores concluir cómo las valoraciones o *appraisals* del evento generaban distintas reacciones emocionales. Por ejemplo, aquellos que veían el filme desde una óptica científica mostraban un estado emocional más calmado o sereno,

mientras que aquellos que observaban el filme sin ningún filtro previo mostraban signos de estrés y angustia por las escenas. Este experimento apoyaba la idea de Arnold según la cual la forma como evaluamos el entorno y su significado para nosotros genera determinados estados emocionales (Arnold, 1960; Fox *et al.*, 2018).

La teoría cognitiva-motivacional-relacional de Lazarus

Para el psicólogo Richard Lazarus, cada emoción se define en función del tipo particular de relación que una criatura establece entre ella y su entorno. Esto es lo que Lazarus llama temas relacionales nucleares: los perjuicios y beneficios personales presentes en cada relación persona-medio. En este sentido, la evaluación que la persona hace del medio implica una serie de procesos relacionados con la toma de decisiones. Estos procesos se dan en diferentes niveles. (Lazarus, et al. 2000)

Componente de valoración individual primaria y secundaria

La valoración primaria tiene que ver con el hecho de que alguna de las metas del sujeto está en juego o en peligro; mientras que la valoración secundaria tiene que ver con cómo manejar una situación que afecta a las metas u objetivos del individuo. En este punto, es importante lo que Lazarus (2000) denomina significado relacional, es decir, la importancia que el individuo da a las situaciones que lo rodean y que tiene implicaciones para su bienestar. De ahí que su concepto de evaluación implique un proceso en el cual se involucra la personalidad del individuo sumada a la interacción con el entorno.

La evaluación primaria implica tres subprocesos: a) la evaluación de la relevancia del objetivo para el bienestar de la persona; b) la evaluación de las dificultades o facilidades para alcanzar el objetivo, si las condiciones son favorables, se producirá una emoción positiva y, si son desfavorables, surgirá una emoción negativa, y c) la forma como está implicado el ego en la expresión emocional. Por ejemplo, los valores morales o los objetivos vitales que tiene el sujeto influyen en su reacción emocional. Si una persona tiene un gran sentido de la justicia, eso influirá en una reacción de indignación frente a determinada situación (Cornelius, 1996).

La evaluación secundaria tiene que ver con tres subprocesos: a) la evaluación de la culpabilidad, la cual está relacionada con un juicio que hacemos sobre quién es responsable de causar daño a otros; b) la evaluación de las opciones de manejo satisfactorio o insatisfactorio de la situación para evitar un daño o conseguir un beneficio, y c) la evaluación de las expectativas futuras, es decir, si creemos que la situación mejora o empeora (Lazarus, 1991).

De acuerdo con esto, la valoración cognitiva es una interpretación subjetiva en la que intervienen factores personales y situacionales. Según Lazarus, la reacción emocional enseña mucho sobre aquellos aspectos que para la persona son relevantes: cómo se

relaciona con el mundo, cómo interpreta las situaciones, cuáles son sus creencias y compromisos (aquello que es importante para el individuo), y cómo se enfrenta a los peligros y retos. Para aclarar esto, Lazarus (2000) presenta un esquema que sintetiza los temas relacionales nucleares para cada emoción (tabla 3).

Tabla 3. Temas relacionales nucleares según Richard Lazarus

Emoción	Tema relacional nuclear
Ira	Una ofensa degradante contra mí y los míos.
Ansiedad	Enfrentarse a una amenaza incierta, existencial.
Temor	Un peligro físico inmediato, concreto y sobrecargante.
Culpa	Haber transgredido un imperativo moral.
Tristeza	Haber experimentado una pérdida irrevocable.
Felicidad	Hacer un progreso razonable en dirección a la realización del objetivo.
Amor	Desear o participar en el afecto habitualmente, aunque no sea necesariamente recíproco.

Fuente: La reacción de Zajonc. Tomado de Lazarus, R. S. (2000).

En 1980, Robert Zajonc introduce una nueva teoría frente a los planteamientos de Lazarus (1999). Para Zajonc, las emociones y la cognición son sistemas independientes, por tanto, es posible tener emociones sin intervención de procesos cognitivos. Puede haber reacciones afectivas sin que exista un proceso cognitivo previo. Para determinar esto, Zajonc y sus colaboradores realizaron diversos experimentos en los que sometían a individuos a ciertos estímulos de imágenes como ideogramas japoneses, polígonos complejos, formas geométricas, etcétera; luego, eran sometidos a otro tipo de estímulos con imágenes distintas; la conclusión era que, cuando los participantes debían escoger cuáles imágenes preferían, la mayoría respondían que las primeras imágenes porque sentían un mayor gusto o preferencia emocional hacia estas.

Con sus experimentos, Zajonc demostró cómo las preferencias podían formarse sobre la base de la simple familiaridad, es decir, sobre la base de la mera exposición. Si se les pedía a los sujetos de la prueba que dijesen por qué preferían esas imágenes, traían a colación todo tipo de razones: que el símbolo poseía una forma curiosa y elegante, que veían en el ideograma un tipo de rostro sonriente, etcétera. Pero, finalmente, lo único común entre las imágenes era el hecho de haber sido percibidas anteriormente, aunque no fuera de modo consciente.

> Si algo se ha percibido de manera subliminal, se almacena en una parte de la memoria que resulta inaccesible al recuerdo consciente. Sin embargo, puede accederse a ella mediante una modalidad inconsciente del recuerdo, en este caso con el efecto de la mera exposición. (Evans, 2002, p. 144)

Según Zajonc, esto demuestra que no se necesita un proceso cognitivo previo para generar un estado emocional, pues este se puede dar con independencia de la cognición. La percepción subliminal en un estado anímico neutro se revela lo suficiente para provocar una respuesta favorable. Presumiblemente, el efecto de la mera exposición funciona también en otros ámbitos, como la música o la comida. Los seres humanos somos animales de costumbres (Cornelius, 1996; Evans, 2002).

Antes de pasar al siguiente apartado de esta breve historia de las emociones, cabe anotar que esta perspectiva cognitiva de las emociones cobija a un amplio grupo de pensadores que, en las últimas décadas, han realizado importantes aportes a la explicación científica de estos componentes del desarrollo humano. Desde la filosofía, tenemos autores significativos como Errol Bedford, Irvin Thalberg, Anthony Kenny, Robert Solomon, Aaron Ben-Ze'ev y Martha Nussbaum, entre otros autores. Desde la psicología, se destacan importantes teóricos como Keith Oatley, Richard Lazarus, Andrew Ortony y Ronald de Sousa. El análisis y seguimiento de cada una de las obras de estos autores corresponde a un trabajo mucho más especializado que el aquí se propone, sin embargo, hemos dejado planteadas algunas nociones que los agrupan.

La perspectiva del constructivismo social

Buena parte de la investigación sobre las emociones en el siglo XX se ha estructurado sobre la relación binaria entre el constructivismo social y el universalismo: ¿son las emociones construidas históricamente, relativas culturalmente o panculturales y dotadas de un sustrato biológico? Como hemos analizado, Darwin y sus seguidores plantearon la universalidad de las emociones, siguiendo una perspectiva evolucionaria. No obstante, en las últimas décadas, los antropólogos han cuestionado esta idea al proponer que existen sistemas emocionales diferentes según los espacios y culturas, asunto que ha llevado a una desencialización de las emociones (Plamper, 2015). Estas aproximaciones al estudio de la emoción son características del constructivismo social, desarrollado en los años ochenta del siglo pasado a partir de la obra de Harre *The social construction of emotions*, la propuesta de Gergen y Davis *The social construction of the person* (1985), y las investigaciones de Jim Averill (1985) en torno a la construcción social de las emociones recopiladas en diferentes artículos.

Las comprensiones de Averill sobre las emociones como síndromes resultan de gran interés para los investigadores. En este contexto, la palabra síndrome se refiere a una serie de eventos que ocurren juntos de una manera sistemática, como cuando se tiene un estado gripal, entonces, simultáneamente tenemos fiebre, sensación de dolor en el cuerpo, flujo nasal, tos y decaimiento. En las emociones, este conjunto de eventos incluye una experiencia afectiva subjetiva, una valoración del entorno, una expresión facial y una respuesta psicológica vinculada al sistema nervioso que produce cambios corporales visibles. Sin embargo, esta serie de rasgos característicos de la emoción no siempre ni necesariamente se manifiestan. Es decir, puede

haber estados emocionales donde no se percibe un cambio en la expresión facial o un cambio corporal fuerte, por ejemplo, con el miedo no necesariamente acontecen esas expresiones que conocemos como sudor, temblor, calor en el cuerpo, etcétera, pero ¿a qué se debe esta situación?

Para Averill (1985), hay un importante factor social que modela nuestra valoración del entorno y que afecta nuestra expresión emocional (*emotions as social roles*). Esto se puede ilustrar con el siguiente ejemplo: en América, que es un contexto donde se valora la libertad para expresarse, si uno está delante de alguien que profiere algún tipo de insulto o expresión humillante, es válido y culturalmente aceptado que la persona se enoje, haga reclamos y manifieste visiblemente su indignación; de no hacerlo, esa persona podría ser considerada como una tonta que no defiende sus derechos. Pero, en otra cultura como Japón o ciertos grupos esquimales, frente a una situación similar, la persona puede expresar una leve sonrisa y evitar la confrontación porque es lo socialmente aceptado. En este sentido, la cultura media entre las percepciones de los acontecimientos y la valoración que el individuo hace de tales situaciones, de tal forma que la expresión emocional puede inhibirse o ser sencillamente diferente según la cultura. Según Averill (1985), la cultura modela el síndrome emocional; de ahí que la expresión de las emociones no sea la misma en todas las sociedades a pesar de que los individuos se encuentren frente al mismo evento o situación.

Averill fue discípulo de Lazarus, por ende, valora la idea de *appraisals* en la comprensión de las emociones. La cultura en la que se vive determina la manera como evaluamos cognitivamente el entorno. Armond y Jones, siguiendo la línea del constructivismo social, apoyan los planteamientos de Averill. Hay una serie de valores culturales y principios morales que median en la forma como valoramos en el contexto algo como bueno y satisfactorio, o como malo y perjudicial. Todos estos patrones culturales, reglas sociales y principios de vida se socializan desde niños, se transmiten por la familia y los sistemas educativos, y se refuerzan en las costumbres cotidianas, de tal forma que los denominados *appraisals* no tienen un componente completamente natural, son una mezcla de intuición natural y determinaciones culturales.

En cuanto a la idea de emociones como pasiones (estados que padecemos involuntariamente), Averill considera que esta idea hace parte de la visión tradicional de las emociones, pero debe ser entendida de otra forma: nosotros no padecemos las pasiones, las hacemos ya sea por el componente individual que esto implica o por la dimensión cultural que se ha explicado. Es decir, las pasiones no son pasividades, sino acciones que efectivamente realizamos. Por ejemplo, cuando estamos enamorados, la cultura ya nos determina cómo debemos comportarnos como enamorados y las expresiones que el estar enamorado implica, entonces, actuamos como enamorados, no lo padecemos, sino que lo vivimos, es decir, nos sabemos de alguna manera el libreto de lo que este estado significa y cómo debe interpretarse cada momento del enamoramiento. Lo mismo sucede con el enojo, seguimos, por decirlo así, unos patrones fijos de cómo debemos enojarnos y, al final, volvemos a estar como antes. El ejemplo del increíble Hulk es un caso de lo que les sucede a muchas personas, en

presencia del enojo se transforma, se vuelve otro, pero, aun así, Hulk sigue un patrón de enojo, incluso no busca matar enloquecidamente, sino que actúa enfurecido pero guiado por un tipo de criterio de justicia o de no hacer daño a toda la población, y, al final, vuelve a la tranquilidad (Cornelius, 1996).

Antropología, historia y constructivismo social

El constructivismo social, como ya anotamos, fundamentalmente está orientado por la idea según la cual las emociones son experiencias humanas construidas históricamente, culturalmente contingentes, antiesencialistas y antideterministas. En este contexto, otras ciencias sociales como la historia y la antropología cultural con orientación etnográfica se han unido para clarificar la expresión emocional humana. Al respecto, los trabajos de la historiadora medievalista Barbara Rosenwein resultan muy sugerentes. La categoría que esta autora utiliza para abordar las emociones es la de "comunidades emocionales", que se equipararían a comunidades sociales como una parroquia, un barrio, un gremio, una pequeña población o un convento. En estas comunidades se establecen sistemas de sentimientos, es decir, maneras como al interior de estos grupos se valoran las emociones personales y las de los demás, y poseen ideas acerca de cómo evaluar las emociones de los individuos que hacen parte de esa comunidad y lo que se espera en cuanto a la expresión emocional: emociones aceptables, deplorables, intolerables y desproporcionadas, entre otras.

Un ejemplo de esta perspectiva lo encontramos en la vida de los monjes católicos que hacen voto de silencio y establecen un manejo del repertorio emocional con la mediación de la oración, la contemplación y las creencias teológicas en una vida más allá de este mundo físico y caduco. Incluso en los monasterios medievales, era frecuente que los mismos monjes cavaran su tumba con la serenidad de quien ha alcanzado la convicción de que este mundo es pasajero y que la verdadera vida está más allá de la muerte. Los monjes establecen una comunidad emocional particular como "amigos en el Señor", en la que no solo hay una comunicación física que incluye ciertas emociones, sino una comunicación emocional más amplia que históricamente puede rastrearse y reconstruirse en sus escritos, estatutos, hagiografías, cartas y crónicas. En estos contextos, el ascetismo, la mortificación, las normas de conducta basadas en el silencio, la contemplación, el aislamiento y la lucha contra las pasiones dan cuenta de cómo era un tipo singular de comunidad emocional guiada por principios religiosos (Plamper, 2015).

Esta forma de proceder permite un acercamiento más detallado a lo que realmente sucede y sucedió en comunidades concretas en relación con las emociones: legislación, dichos, testimonios, arte y literatura, entre otros elementos que configuran la visión de lo emocional en un grupo humano que se encuentra circunscrito a unas condiciones culturales específicas y a un espacio-tiempo reducido, de tal forma que se evita caer en categorías de análisis muy gruesas, por ejemplo, hablar de comprensión de

las emociones en un siglo, en una nación o en la humanidad, lo cual es un proyecto muy ambicioso o abstracto.

En la línea de la antropología cultural vinculada al estudio de las emociones, encontramos un trabajo muy interesante desarrollado por Georg Forster en el siglo XVIII al navegar en un barco explorador por islas lejanas. Forster descubrió que los tahitianos tenían un manejo de las emociones muy distinto a los europeos. En situaciones de angustia o estrés, ellos inhibían su sentimiento de tristeza o ganas de llorar, por ejemplo, una madre ante la muerte de su hijo podía incluso mostrar expresiones de alegría. Esto le pareció extraño al explorador europeo porque consideraba difícil la lectura de las emociones en estas islas y también una contradicción con la idea de una expresión universal de las emociones.

En contraste, sabemos que Darwin planteó en su célebre obra *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* una teoría más esencialista, en la que concibe las emociones como elementos que configuran universalmente la especie humana más allá de los factores culturales. Para Darwin, expresiones como el miedo eran constitutivas de un periodo muy remoto de la evolución humana, pero se manifestaban casi de manera idéntica que en el hombre actual. El miedo hace parte de la lucha por la existencia que se da en la selección natural y genera reacciones en el organismo para evitar el peligro y la desaparición prematura de la especie.

Desde una perspectiva distinta a la de Darwin, el trabajo de Johana Bourke se orienta hacia una crítica a cualquier idea pancultural de las emociones al analizar las causas del miedo y su evolución en países como Estados Unidos. Su estudio acerca del pánico que se apoderó de Estados Unidos durante el siglo XIX y principios del siglo XX ante la posibilidad de ser enterrado vivo es un caso interesante sobre las emociones en un contexto específico. El miedo se fue contagiando de individuo a individuo por casos reales constatados de personas que efectivamente fueron enterradas vivas por errores en el diagnóstico de la muerte y casos consignados en periódicos, diarios personales y cartas de aterradoras vueltas a la vida en pleno velorio. Incluso resultan curiosos los artefactos e instrumentos que inventaron para contrarrestar el miedo: cajones con tubos de respiración, campanas para avisar en caso de ser enterrado vivo y hasta la petición de ser cortados por la garganta antes del entierro para efectivamente morir sin posibilidad de despertarse en condiciones inconcebibles. Son situaciones que de no pertenecer al estudio de las emociones corresponderían a la colección de cuentos macabros de Edgar Allan Poe.

En los años setenta se desarrollaron distintos trabajos de orientación antropológica-cultural bajo el concepto de investigación etnográfica por parte de diferentes expertos, que se insertaron en comunidades y culturas muy diversas para observar cómo era el repertorio emocional en esos grupos humanos concretos. Tal es el caso de Jean Briggs, quien se insertó en una comunidad utku (inuits), una tribu nómada canadiense orientada por principios de chamanismo. Para los utkus, crecer significaba adquirir el *inhuma*, término espiritual asociado a la razón y que, desde el punto de vista de los sentimientos, implica un control de las emociones.

Briggs, por su origen occidental, tenía un manejo emocional muy distinto al de los utkus y estos atribuían su expresión emocional a la ausencia de *inhuma.* La manera de ser de Briggs naturalmente no encajaba con los patrones de control emocional de los utkus y, por esto, era considerada una persona que alteraba o infringía la forma de vida que los regía. El control de las emociones hacia parte del ADN cultural de los utkus y se manifestaba en todas las circunstancias. Evitar la expresión de emociones extremas, como la rabia, hacia parte del sentido de la vida que orientaba a esta comunidad. Por tanto, el trabajo de Briggs se convirtió en un auténtico modelo de investigación etnográfica en torno a las emociones al mostrar cómo los sentimientos son canalizados y comunicados tanto a nivel individual como social, lo que genera un tipo de comunidad que autocomprende su existencia a partir de lo que se debe expresar y lo que se debe evitar desde un punto de vista emocional (Plamper, 2015).

Otro trabajo significativo en la antropología de las emociones es el de M. Rosaldo en torno al pueblo ilongot en las montañas de Filipinas. Este pueblo tenía entre sus tradiciones diversos mitos, ritos y creencias donde las emociones ocupaban un lugar especial. En esta comunidad se presentaba un extraño ritual de expresión de las emociones mediante una ceremonia de muerte. Los hombres en un día señalado salían a cazar, mataban a un individuo en una emboscada y le cortaban la cabeza en la oscuridad de la noche. El ritual incluía sacudir la cabeza del individuo muerto, patearla como una pelota y, luego, abandonar la cabeza y el cuerpo como una forma de liberar al corazón de sus emociones, una especie de catarsis violenta que "aligera" el corazón. La caza de cabezas era una forma de iniciación a una nueva vida emocional y una forma de construcción del yo o la subjetividad, que es mediada por la comunidad y no viene dada por la naturaleza. Después de esta iniciación, el hombre que participaba en la caza de cabezas se renovaba para la vida marital y las relaciones al interior de la tribu, también podía ser reconocido como hombre adulto por todos los miembros de la comunidad. Un joven que no hubiera salido a cortar cabezas no estaría preparado para la vida adulta y tampoco sería atractivo para contraer matrimonio, entonces, permanecería como un ilongot de menor categoría que aquellos que habían tenido la experiencia de cortar cabezas.

De otra parte, el estudio de Lila Abu Lughod es muy sugestivo en la línea de una etnología de las emociones. Esta antropóloga, orientada inicialmente por su padre, se sumergió en el mundo de los beduinos en Egipto y encontró importantes hallazgos en relación con las vivencias emocionales. En las comunidades beduinas ghinawas encontró códigos de comportamiento rígidos y jerarquizados para los hombres, que debían conservar a lo largo de la vida, particularmente en lo concerniente al control de las emociones. Por su parte, las mujeres, en esta sociedad de controles sentimentales fuertemente arraigados, expresaban sus sentimientos a través de poesías que manifestaban sus emociones más profundas de amor, tristeza, nostalgia y melancolía. La dimensión poética resultaba un canalizador de aquellos sentimientos que no se podían expresar abiertamente en una comunidad jerárquicamente masculina y patriarcal.

Perspectivas actuales en el estudio de la emoción: el emocionismo de Jesse Prinz

En la época contemporánea asistimos a una gran variedad de aproximaciones al fenómeno emocional. Aunque existen diferentes taxonomías de las emociones según autores y corrientes de pensamiento, hay una gran coincidencia en que estas posturas se pueden resumir en dos grandes corrientes de pensamiento: teorías cognitivas y teorías no cognitivas de la emoción.

> Las emociones tienen una naturaleza dual: por un lado, son meros impulsos, automatismos que compartimos con el resto de criaturas de reino animal y que están al servicio de la supervivencia, pero, por otro, las emociones son un entramado complejo, que no sólo entraña cambios corporales y una función adaptativa, sino también aquellas sutilezas propias de la inteligencia humana, recuerdos, imaginación, pensamientos. (Gil, 2016, p. 191)

En páginas anteriores anotamos algunas ideas relevantes en lo que tenía que ver con el origen de las teorías fisiológicas, no cognitivas de la emoción, inauguradas por William James a finales del siglo XIX. Estas posturas no han desaparecido y, en los últimos años, han encontrado importantes defensores como el filósofo norteamericano Jesse Prinz, uno de los grandes teóricos actuales de la emoción. Su pensamiento se enmarca en lo que hoy en día se denomina *emocionismo* y constituye una importante fuente de reflexión dentro de los debates contemporáneos sobre la naturaleza de las emociones y el vínculo que pueden tener con la vida moral.

El término emocionismo es empleado por Prinz para designar cualquier perspectiva que afirma que las emociones desempeñan un rol de algún modo esencial en la moralidad. En este contexto, la tesis emocionista sentimental que desarrolla en su texto *The emotional construction of morals* (Prinz, 2007) se nutre de distintas ramas del saber, entre las cuales se destacan la filosofía, la psicología, las neurociencias y la biología, teniendo en cuenta que el autor asume una concepción naturalista de la moralidad en estrecha relación con los mecanismos evolutivos, genéticos, de los que disponemos para adaptarnos al entorno. En este contexto, el emocionismo o tesis central que esgrime Prinz indica fundamentalmente cómo las emociones desempeñan un papel decisivo en la construcción de la moralidad humana. Las emociones están en la base tanto de lo que el autor denomina propiedades morales (emocionismo metafísico) como de los conceptos morales (emocionismo epistémico). Estas dos ideas constituyen el punto de partida de su constructo teórico.

Emocionismo metafísico

La tesis central que propone Prinz indica cómo las emociones son percepciones de cambios corporales, que permiten a los individuos desarrollar representaciones del mundo y de los otros seres humanos en situaciones que son significativas para los intereses vitales del sujeto. En un texto previo (*A perceptual theory of emotion*), Prinz

va a utilizar el término representaciones encarnadas para referirse a las experiencias emocionales.

En su teoría, el filósofo norteamericano sostiene que las propiedades morales que atribuimos a las acciones, hechos o situaciones humanas mantienen una estrecha relación con las emociones: existen hechos morales que, a su vez, tienen propiedades morales. Las propiedades morales se pueden entender como características inherentes a las acciones que son captadas intuitivamente. Por consiguiente, su postura se cimenta en un realismo metafísico que defiende la existencia de hechos morales que, a su vez, poseen propiedades morales.

Para Prinz, solamente hay dos tipos de propiedades que podemos atribuir a los hechos: hechos moralmente buenos, correctos, y hechos moralmente malos, incorrectos. Estas propiedades serán percibidas por las personas mediante sentimientos de aprobación y desaprobación, que generarán emociones positivas o negativas que finalmente afectarán el juicio moral.

Emocionismo epistémico

Según Prinz, los conceptos morales también mantienen un estrecho vínculo con las emociones: se estructuran fundamentalmente a partir de emociones. Los conceptos morales son representaciones mentales que se producen al percibir un conjunto de características que poseen los objetos que las originan: los conceptos, como representaciones mentales, representan aquello que tiene la función de detectar y que causa su activación. Por ejemplo, el concepto moral de "bueno" representa cierto tipo de emociones o dispone a experimentar cierto tipo de emociones bajo las condiciones adecuadas: es un "detector" fiable de ciertos constructos emocionales a los cuales representa. De este modo, el pensamiento de Prinz defiende tanto el emocionismo metafísico como el emocionismo epistémico, asumidos como ideas que están en la base de los juicios morales que establecemos cuando percibimos propiedades morales en las acciones humanas y cuando empleamos conceptos para representar lo que percibimos en esas situaciones.

Emocionismo sentimentalista

De acuerdo con Prinz, la experiencia moral no depende exclusivamente de las emociones, sino que involucra otro aspecto que sirve de enlace entre emociones y juicio moral: los sentimientos. Los sentimientos son disposiciones afectivas que permiten detectar las propiedades morales de las acciones y provocan diferentes tipos de emociones (positivas o negativas); sin su intervención, la teoría emocionista perdería sustento. Básicamente, en la teoría de Prinz, los sentimientos, entendidos como disposiciones emocionales que configuran la moralidad, se reducen a dos tipos: sentimientos de aprobación y de desaprobación. Estos posibilitan la detección de propiedades morales y generan aceptación o rechazo. Al profundizar en este aspecto, partiendo de su tesis epistémica, Prinz sostiene que los sentimientos no solo detec-

tan propiedades, sino que también constituyen los conceptos morales, configuran las reglas morales y afectan los juicios de "bueno" o "malo" con que calificamos las acciones humanas. Por ejemplo, cuando decimos que ser solidario con el prójimo es bueno, estamos afirmando que, en la base, hay un sentimiento de aprobación que permite decir que tal conducta es correcta.

Según esto, en la teoría de Prinz, los sentimientos juegan un papel decisivo en la configuración del juicio moral, pues, sin su presencia, no se podría explicar adecuadamente el vínculo entre emociones y la aprobación o desaprobación con que estructuramos los conceptos morales. Por tanto, sin sentimientos y emociones, no hay juicios morales. En este punto, Prinz es heredero de la tradición de Hume según la cual cuando pensamos que algo es moralmente "malo" es porque tenemos un sentimiento de desaprobación que fundamenta esa postura frente a la realidad. Cuando observamos el seguimiento de reglas morales, por ejemplo, acciones altruistas como ceder el puesto en un autobús lleno de gente, se activa en nosotros un sentimiento de aprobación que se manifiesta en una emoción moral tal como la admiración, que, a su vez, genera un juicio positivo en torno a lo que está sucediendo. De modo que los juicios morales son la expresión de un sentimiento de aprobación o desaprobación ligado a una emoción determinada: culpa, indignación o admiración.

El caso de los psicópatas es un argumento, por vía negativa, de lo que sucede cuando un individuo tiene una carencia emocional que afecta su juicio moral. Precisamente, estas personas presentan un vacío para experimentar emociones frente al dolor, sufrimiento, angustia o padecimiento de las víctimas. Al no poder leer emocionalmente la situación de los otros, su juicio moral se ve afectado hasta el punto de que algunos afirman la incapacidad total de estos individuos para realizar valoraciones morales normales. Los psicópatas tienen una seria deficiencia para experimentar emociones morales negativas: culpa, vergüenza. En tales sujetos se verifica una desconexión entre los sentimientos y su correspondiente reacción emocional, lo cual es justamente un indicativo de su anomalía psíquica y estado moral interior perturbado, que conduce a un comportamiento antisocial. Estos componentes de la teoría de Prinz se concretizan en el análisis de las emociones morales.

Las emociones morales

Para Prinz, las emociones morales son aquellas que surgen cuando detectamos conductas que violan o irrespetan una norma moral. Las reglas morales nos informan acerca de qué tipo de acciones son buenas o correctas, y cuáles son malas o incorrectas. Ahora bien, en este contexto, hay emociones morales negativas y positivas. Las emociones negativas se refieren a la reacción que surge frente a las conductas de otros individuos, donde se percibe alguna violación de normas morales; por tanto, se trata de un conjunto de situaciones cotidianas que se viven en cualquier sociedad y que terminan afectando ya sea a personas particulares o a toda la comunidad. Por su parte, las emociones positivas se originan en situaciones donde se evidencia el respeto a las normas morales. Veamos más detenidamente esta concepción filosófica.

Emociones morales negativas como reacción a la conducta de otros individuos

En la cotidianidad de cualquier sociedad, entramos en contacto con otros seres humanos, percibiendo ciertas transgresiones a reglas morales que, su vez, generan emociones morales negativas. Para Prinz, la indignación o enfado moral se erige como la principal emoción negativa que experimentamos cuando detectamos un comportamiento injusto de otro sujeto sobre nosotros, sobre nuestra integridad como personas. La indignación sería un tipo de enfado que surge cuando percibimos que nuestros derechos son vulnerados; por tanto, se activa una forma de disgusto que lleva a considerar al otro individuo como una amenaza para nuestra integridad (Prinz, 2007).

Otra emoción negativa que aparece frente a comportamientos ajenos es la repugnancia moral, la cual suele estar vinculada al asco que se produce cuando percibimos ciertas conductas sucias, "contaminadas" o "bajas" en otros individuos, que merecen nuestro rechazo o alejamiento. Según Prinz, estas emociones están muy ligadas a preceptos religiosos o sagrados que invitan a segregar a individuos de comportamiento impuro, con un cuerpo y alma contaminados, que de alguna manera pueden afectar negativamente a las personas y a toda la comunidad en la que se desenvuelven. En este punto, conductas sexuales como el incesto generarían rechazo o condena moral, no exactamente porque las personas realicen una deliberación moral al respecto previendo consecuencias nefastas como la procreación bajo estas circunstancias inusuales, sino porque suscita una emoción moral de repugnancia frente a esta práctica entre familiares. Esto es lo que Prinz denomina reacciones viscerales, las cuales no tienen un fundamento racionalmente justificado, pero surgen automáticamente como consecuencia de actos que esencialmente reprobamos desde una percepción emocional. En el caso del incesto, la violación de ciertos preceptos fundamentales generaría la reacción de considerar a esos individuos como indignos de la compañía del resto de la comunidad.

De igual manera, encontramos la emoción negativa del desprecio moral, que surge cuando alguien atenta contra una regla moral que es para beneficio de la comunidad o que reposa en los derechos de una colectividad. Por ejemplo, un individuo abusivo con las mujeres en un autobús que se aprovecha de la situación de congestión a determinadas horas, pero en el cual viajan personas que en su gran mayoría son ciudadanos decentes, ilustraría bastante bien la idea que tiene Prinz de esta reacción emocional. La acción contraria a la regla de respeto por los demás usuarios del transporte y de trato digno a las mujeres generaría disgusto y desprecio por ese individuo. Según Prinz, es probable que la emoción del desprecio moral sea el resultado de la conjugación de otras emociones como la indignación y la repugnancia que, intensificadas por la manera como un individuo afecta a la comunidad (por su flagrante violación de las normas), generan la emoción de aislar a ese individuo del resto del grupo.

Emociones morales negativas como reacción a las conductas personales

Como es natural, no solo los demás transgreden las normas, sino que también cada individuo de manera personal actúa contrario a las normas morales; por tanto, surgen emociones que afectan nuestra interioridad cuando percibimos nuestra propia conducta como errónea o inapropiada. Se trata de emociones morales reflexivas como consecuencia de nuestras faltas. En este sentido, encontramos la culpa como esa emoción que aparece cuando fallamos a aquellos seres que estimamos y que se ven afectados negativamente por nuestras acciones. La culpa está indisolublemente asociada a la tristeza porque nos percatamos de que con nuestras acciones afectamos o dañamos a otros, y perdemos algo en la relación con ellos: perdemos a la esposa por infidelidad, perdemos la confianza de un amigo o perdemos el afecto de los hijos o de los padres, y esto duele manifestándose en una profunda melancolía.

En esta línea de reflexión, también encontramos la vergüenza moral, interpretada como una emoción que tiene lugar cuando con nuestras acciones violamos un precepto o mandamiento ya sea religioso, sagrado o de la naturaleza. Entonces, sentimos una condición de indignidad frente a los demás seres humanos y frente a Dios, experimentamos que nuestra conducta es nociva y vil frente a la norma establecida, y consideramos que merecemos de alguna forma el rechazo de la comunidad.

En síntesis, de acuerdo con Prinz, las transgresiones a normas morales suelen recaer sobre individuos particulares (una persona), sobre comunidades humanas o en relación con la divinidad: Dios, lo sagrado, lo santo. De este modo, si la transgresión es contra la persona, generará la emoción de indignación; si es contra la comunidad, podrá generar desprecio moral, y, si es contra lo divino, podrá generar repugnancia, como lo mencionamos anteriormente.

Emociones morales positivas

Así como la violación de normas morales genera una variedad de emociones negativas, también el comportamiento en favor de otros seres humanos o conductas que "edifican" a la comunidad posibilita el surgimiento de emociones morales positivas. Para Prinz, una de las principales emociones positivas es la admiración, que surge cuando percibimos que alguien actúa beneficiando a otros seres humanos. Por ejemplo, Martin Luther King es digno de admiración por su decidida acción en contra de la discriminación. Otra emoción positiva es la gratitud que surge cuando las buenas acciones de otros individuos recaen sobre nosotros, por ejemplo, alguien que decide ayudarnos en un momento en que estamos desesperados. Por último, Prinz (2007) propone la satisfacción o gratificación que experimentamos cuando somos nosotros mismos quienes realizamos acciones benéficas en favor de otros, por ejemplo, dedicar un fin de semana a ayudar ancianos en un hogar geriátrico sin esperar ninguna recompensa. Por consiguiente, se trata de un pensamiento que está en permanente evolución. La obra de Prinz es un punto de referencia bastante

importante para la filosofía contemporánea de las emociones y, seguramente, en años venideros tendremos enfoques complementarios a su propuesta emocionista que ya está en marcha.

La teoría cognitivo-evaluativa de Martha Nussbaum

Si bien Jesse Prinz con su "emocionismo" representa en la actualidad a los defensores de las teorías fisiológicas de la emoción, en las últimas décadas, Martha Nussbaum es considerada una de las pensadoras más notables que se ha convertido en un referente para todos aquellos interesados en comprender las teorías cognitivas de la emoción y sus posibles aplicaciones en diferentes campos de la vida humana. En *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Nussbaum (2008) expone su visión cognitivo-evaluadora de las emociones, la cual es el resultado de una relectura de los planteamientos estoicos sobre las emociones, entendidas como juicios de valor en combinación con una recuperación del concepto de *eudaimonía* propio de la tradición aristotélica. En el pensamiento de Nussbaum (2003, 2006, 2008, 2014), los juicios valorativos juegan un rol esencial para que se produzca la reacción emocional, y es a través de ellos como podemos encontrar una conexión entre emociones y vida moral. Los juicios son propiedades de lo emocional que se sostienen en el cúmulo de creencias que los seres humanos desarrollamos en torno a un sinnúmero de objetos, personas y bienes externos que no están bajo nuestro control, pero que influyen poderosamente sobre nuestra percepción del mundo o nuestra manera de interpretar el mundo. Esta es la razón por la que Nussbaum acentúa en sus escritos lo que denomina una "inteligencia de las emociones": son creencias o juicios que nos hacen implicarnos en el mundo de determinada manera.

La estructura cognitiva de la compasión y la vida moral

Inspirada en Aristóteles y en el estoicismo antiguo, Nussbaum concibe una teoría cognitivo-evaluadora de las emociones, las cuales comprende como un tipo especial de juicios: juicios de valor o evaluaciones que permiten ver el mundo desde el punto de vista de nuestro esquema de objetivos y proyectos, cosas a las que asignamos valor en el marco de una concepción de lo que para nosotros significa el florecimiento de una vida humana buena (Nussbaum, 2006, 2008, 2014). Si bien su teoría no aborda todos los tipos de emoción, en *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones* expone una amplia interpretación de la dimensión cognitiva y evaluativa de la compasión, considerada positivamente por la reflexión filosófica como una emoción que ofrece un buen fundamento para las acciones adecuadas desde el punto de vista moral.

En el contexto de las teorías contemporáneas de la emoción, Nussbaum analiza la compasión como un tipo de emoción específicamente humana, estructurada mediante

tres elementos cognitivos que determinan su racionalidad. El primer componente cognitivo de la compasión es el "juicio de magnitud" o gravedad de la situación; se trata de una valoración o cómputo que permite discriminar el daño o sufrimiento que padece un individuo en determinada circunstancia y que, por las mismas condiciones en que acontecen los hechos, no es trivial o fácilmente restituible. El segundo componente cognitivo de la compasión es lo que Nussbaum denomina el "juicio de inmerecimiento" o valoración que lleva a considerar el sufrimiento de otro ser humano como no provocado, sin que medie ningún fallo de su parte, sino que es una situación que refleja la radical condición de vulnerabilidad que nos es constitutiva (Nussbaum, 2008).

El tercer componente cognitivo de la compasión es lo que Nussbaum denomina el "juicio *eudaimonista*" o evaluación que el sujeto realiza de la situación en que se encuentra otra persona u objeto intencional, que es asumido como un elemento valioso en su esquema de objetivos y proyectos, y un fin en sí mismo, cuyo bien debe ser promovido. El juicio *eudaimonista* es una idea que Nussbaum recupera de Aristóteles a partir de una lectura de la Ética *nicomáquea y* la *Ética eudemia*, que le permite asociar las emociones con la noción de vida buena o florecimiento humano, fundamental para el desarrollo personal y la vida en sociedad. Este juicio *eudaimonista* implica en la mayoría de los casos otro requisito cognitivo denominado "juicio de las posibilidades parecidas", lo cual es una forma de empatía que permite identificarse con la persona que sufre bajo la idea de que compartimos una misma condición humana vulnerable, frágil y sometida a los avatares de la fortuna (Nussbaum, 1995). Este elemento cognitivo permite concebir la compasión como la forma específica que tiene nuestra especie de ligar el bien de los otros a la estructura fundamentalmente *eudaimonista,* no egoísta, de nuestra imaginación y de nuestras preocupaciones más intensas:

> Para que se despierte la compasión se debe considerar el sufrimiento de otra persona como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas. Se deben tomar las penurias de otra persona como algo que afecta el propio florecimiento. (Nussbaum, 2008, p. 258)

La repugnancia como limitante de la humanidad compasiva

Si la compasión es la emoción que nos vincula mediante un tipo de amor por los demás, la repugnancia divide y genera asco frente a lo diferente. El asco "hace peligrar los proyectos personales o nacionales que implican algún tipo de sacrificio altruista por el bien común, ya que divide la vida pública en grupos ordenados jerárquicamente que no deben coincidir entre sí" (Nussbaum, 2006, p. 255). Como bien lo analiza Nussbaum (2006) con mayor profundidad en *El ocultamiento de lo humano,* la repugnancia surge de la creencia en la propiedad contaminante de ciertos objetos que nos recuerdan nuestra naturaleza animal y nuestra mortalidad: fluidos, secreciones, viscosidades, desechos. No solo los objetos nos dan asco, cuya manifestación más visible es el vómito, sino también la "historia social de los objetos", es decir, aquellas

cosas con las cuales creemos que ese objeto estuvo en contacto. Desarrollamos la creencia de que, si entramos en contacto con ese objeto y, peor aún, lo ingerimos, su naturaleza degradada nos contaminará hasta lo más profundo, es decir, hasta nuestro yo o estructura mental.

Desde una perspectiva evolutiva, sabemos que el asco tiene una función positiva: nos alerta sobre alimentos y objetos peligrosos para nuestra salud y bienestar. Sin embargo, desde un punto de vista político y social, se convierte en la fuente principal de humillación hacia otros. De esta manera, surge lo que Nussbaum denomina la repugnacia extendida y subordinación de grupos: extendemos hacia otros seres humanos la idea de que son elementos contaminantes que no deben estar cerca de nosotros. Lo primero que hace la repugnancia es generar una exacerbación de valores equivocados. Por ejemplo, frente al patriotismo, genera lo contrario, que es la aversión y la división de clases, grupos y etnias. La repugnancia genera creencias de que ciertas personas: homosexuales, afrodescendientes, pobres y discapacitados, entre otros, traen consigo la contaminación para nuestra "alma limpia" y, por tanto, la solución es la discriminación de esos grupos. La repugnancia, en la perspectiva de Nussbaum (2014), es antiliberal, antidemocrática y antipluralista; es la emoción que antecede al odio y la humillación, que han sido causa de grandes males en la humanidad.

La costumbre de los intocables en el sistema de castas de la India es un claro ejemplo de esta aberración. Fundamentados en la tradición religiosa que separa desde el origen a unos seres humanos de otros, los miembros de esta nación han marcado su existencia en una división jerárquica inamovible. Tocar a un intocable o a sus objetos es signo de contaminación: algo de ese individuo se ha mezclado en nuestro ser y es necesario una serie de rituales de purificación para volver a un estado "normal". Claro está que, para muchos, se trata de un asunto cultural, pero hoy en día se cuestiona hasta qué punto se debe permitir este sometimiento a la degradación humana fundamentados en tradiciones inequitativas, violentas y altamente nocivas para el florecimiento de las personas. La marginación, la humillación, la falta de educación y la pobreza, como consecuencia de este desconocimiento de la vulnerabilidad humana, no enriquece ni construye a nadie, por el contrario, perpetúa dinámicas de exclusión que se siguen manteniendo equivocadamente bajo la cuestionable idea de "herencias culturales".

En su texto *Emociones políticas.* ¿Por qué el amor es importante para la justicia?, Nussbaum (2014) señala que Gandhi, desde muy temprano, captó ese mundo de asco y segregación propio de la India; por eso, siempre cuidó de hacer gestos emocionales de inclusión, amor y generosidad hacia todos. El cuerpo mismo de Gandhi era una imagen de la justicia que se debía implantar en un mundo marcado por la segregación y la pobreza: su cuerpo fue protagonista de ingeniosas representaciones dramáticas de una construcción nacional jamás puesta en escena. De hecho, una de las victorias de esta nueva manera de pensar fue la prohibición, a nivel constitucional, de la ley de intocabilidad propia del hinduismo. Naturalmente, hay conservadores que se

resisten a esta novedad, pero la India que surgió del pensamiento de Tagore, Gandhi y Jawaharlal Nehru es signo de una nueva humanidad que se está construyendo.

Junto a la repugnancia, suele caminar la vergüenza, esa emoción que invita a estigmatizar los rostros de miles de seres humanos en virtud de su condición marginal, desposeída y frágil. En *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Nussbaum (2006) habla de una historia natural de la vergüenza y la humillación como narrativa de las causas más profundas por las que las sociedades humanas, una y otra vez, buscan marcar los rostros de algunos de sus miembros, lo que conduce a vivir con una "identidad manchada". La vergüenza fundamentalmente busca hacer sentir a ciertos miembros de la comunidad como indignos de pertenecer a una colectividad, grupo o nación porque las personas en cuestión "son rastreras, no están a la par de otros en términos de dignidad humana" (Nussbaum, 2006, p. 241).

Cabe señalar que las fronteras entre avergonzar y humillar no son muy distinguibles; por lo general, se avergüenza para provocar humillación o se humilla para provocar vergüenza. Lo cierto es que se estigmatiza a las personas como no humanas, no dignas, no capaces, no puras, no "normales", no limpias, como seres contaminantes que traen consigo algo degradante que es mejor mantener a distancia. Ejemplos hay muchos, pero siguiendo las ideas de Nussbaum, las minorías LGBTI, los afroamericanos, los discapacitados, los individuos que sufren alguna deformidad y los pobres son casos de individuos vulnerables que fácilmente pueden ser presa de la estigmatización social que conduce a la vergüenza. Esta dinámica de denigración se vuelve más aguda cuando en el derecho y en las legislaciones se incluye el factor emocional de la repugnancia como criterio para tratar a ciertos individuos, normalmente delincuentes o transgresores de la ley, como seres que ya no tienen redención y que difícilmente merecen ser contados como pertenecientes al género humano.

En este punto de la argumentación, resaltamos el papel que tiene la vía emocional como una herramienta para detectar daños morales. La presencia del asco y la vergüenza nos deben conducir a un rechazo y desaprobación por ser actitudes moralmente injustificables. Tal como concibe Nussbaum, el juicio *eudamonista* o las emociones incluyen valoraciones acerca de cómo se ve una cosa o una persona, y cómo se cree que su presencia puede afectar nuestros objetivos, planes y a nosotros mismos. Esto ya es relevante en un sentido moral, pues relaciona directamente las emociones con la percepción de posibles daños.

La vergüenza tiene como efecto inmediato, en el individuo que la padece, la generación en su psique de un autoconvencimiento de inferioridad o de dignidad humana venida a menos, que invita al ostracismo y la marginación. En estas circunstancias, ya hay una advertencia de daños a seres frágiles que, en la mayoría de los casos, por su incapacidad física, su condición de pobreza, su falta de educación o el simple hecho de pertenecer a una minoría estigmatizada no pueden defenderse ni reaccionar frente a la poderosa fuerza que tiene la presión social. En muchos casos, la indignación moral es la emoción apropiada que debe surgir como consecuencia de los abusos y las amenazas al bienestar de grupos o individuos vulnerables.

Por consiguiente, la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones, propuesta por Martha Nussbaum, se erige hoy en día como una importante reflexión que aporta al esclarecimiento de la relación entre moral y emociones al introducir la idea de un juicio *eudamonista*, capaz de identificar la presencia de vulnerabilidad, sufrimiento y dignidad humana menoscabada. Emociones como la compasión, el amor y la indignación tienen el potencial de advertir sobre daños morales que pueden causar repugnancia, asco y odio, que se vuelcan sobre individuos, minorías, discapacitados, determinadas etnias y grupos sociales considerados indeseables.

El análisis de Nussbaum muestra cómo la repugnancia es la cara opuesta de la compasión, y la vergüenza es la reacción contraria a la simpatía extendida y al amor que deberían caracterizar a una sociedad liberal decente y justa que reconoce la naturaleza vulnerable del ser humano. La relevancia moral de las emociones como la compasión radica precisamente en que, en sociedades liberales, abiertas, democráticas y pluralistas, como a las que aspira Nussbaum, esta se erige como un centinela y escudo contra los siempre recurrentes brotes de discriminación, humillación y violencia que estallan como consecuencia de las personas y grupos humanos que se resisten a convivir con las diferencias.

En este contexto, la filosofía de Martha Nussbaum se levanta como una voz que representa las aspiraciones de millones que no cuentan para este sistema dominado por el lucro, la ambición y el deseo de poder de muchos que prefieren la jerarquía, la exclusión y la perpetuación de la injusticia social porque, de alguna manera, sienten que no hacen parte de esa naturaleza hecha de piel, sudor, intestinos y lágrimas. En medio de estas realidades oscuras que acechan generando humillación y vergüenza, resulta reconfortante que la filosofía tenga aún mucho que decir sobre el ideal de construir una nueva humanidad donde todos tengamos el derecho de vivir dignamente, bajo el mismo cielo, pero con diferentes horizontes.

Las emociones políticas de Nussbaum y su impacto en la construcción de la ciudadanía democrática

Como hemos analizado, en las últimas décadas, los estudios sobre la estructura cognitiva de las emociones nos permiten comprender el papel que estos fenómenos centrales y omnipresentes de la experiencia humana desempeñan en diversos ámbitos de la vida: política, educación, derecho y arte, entre otros. En este contexto, destacados pensadores como Martha Nussbaum y Paul Rozin posibilitan poner al descubierto un nervio sensible para la conformación de auténticas sociedades democráticas en el siglo XXI: la aparición del miedo y el asco proyectivo como emociones que quebrantan la norma pública según la cual todas las personas merecen igual respeto y dignidad. De este modo, en este apartado de la historia contemporánea de las emociones, se expone la discusión que se abre en las ciencias humanas sobre cómo estos fenómenos nos convierten en agentes de justicia o, por el contrario, nos impulsan a generar políticas de exclusión que socavan los cimientos sobre los que se erigen los derechos humanos y la democracia. Con este enfoque de una vida pública

cimentada en las emociones, podemos establecer algunos derroteros para vincular aspectos motivacionales con ciertas perspectivas críticas en torno a cómo somos y cómo deberíamos ser como ciudadanos.

Bajo el poder del miedo

El miedo es la emoción de un monarca absoluto a quien no le importa nada ni nadie más. El miedo naturalmente hace que evitemos situaciones que pueden poner en riesgo nuestra vida. En nuestra prehistoria evolutiva, el miedo hacía que nos alejáramos de animales peligrosos, depredadores o situaciones en las que podíamos salir gravemente lesionados. Este es un miedo racional y, podríamos decir, positivo para nuestra supervivencia (Darwin, 1984). Escapar del peligro es algo que todos los animales tienen que hacer para sobrevivir. La conducta particular que se genera al evaluar una situación como dañina depende de cada especie (correr, volar, nadar). Hasta aquí, todo se puede observar con cierta normalidad. Sin embargo, en el ser humano, el miedo asume ciertas características que hacen que sea una emoción distinta a lo que acontece en otras especies.

Lo primero que hay que decir es que el miedo implica la creencia o el pensamiento de que existe una amenaza inminente a nuestro bienestar. En la *Retórica,* Aristóteles ya señalaba esta condición: para que exista miedo, se debe caracterizar el suceso como algo muy importante para la supervivencia o el bienestar, y la gente debe tener la sensación de que la situación está descontrolada y no le va a ser nada fácil protegerse de ese hecho negativo por sí sola (Nussbaum, 2019). El asunto es que nuestras evaluaciones del riesgo suelen ser imprecisas porque, en lugar de calcular fríamente costos y beneficios, y de informarnos adecuadamente sobre los acontecimientos, nos dejamos llevar por una serie de pensamientos que no nos proporcionan una buena guía para nuestro comportamiento social (Roberts, 2013).

Uno de estos efectos es lo que Nussbaum denomina la conducta "cascada": las personas responden al comportamiento de otros individuos, sumándose rápidamente a su forma de actuar. A veces, se les unen por la reputación que un individuo tiene en una comunidad, ya sea un político, un líder religioso o cualquier otra persona que consideremos de "buena reputación" y fiable. Este seguimiento fiel y obediente muchas veces ocasiona que el miedo empiece a ejercer su monarquía destructora. ¿Cómo funciona la exclusión?, ¿qué emociones la impulsan y la configuran?, ¿qué papel desempeña el miedo en la creación de tales jerarquías?, ¿por qué personas que han vivido durante años en paz (como judíos, hindúes o musulmanes), de un momento a otro, se volvían mutuamente hostiles y empezaban a definir su identidad de un modo distinto, en términos de su etnicidad religiosa? Son preguntas de fondo que hay que resolver desde el análisis de nuestro repertorio emocional. Para Nussbaum, hay diversos factores que operan en las emociones, uno de ellos tiene que ver con el enorme papel que desempeñan ciertos líderes respetados de cada comunidad, cuyas reputaciones propician seguidores incondicionales más acostumbrados a seguir ideas ajenas que a pensar críticamente. En este contexto, la retórica del miedo

empieza a reinar asociada a creencias distorsionadas, a pensamientos en donde se empieza a ver al otro como un peligro real o potencial que hay que extirpar o alejar (Nussbaum, 2019).

El líder con buena reputación extiende su poder influenciador primero a sus colaboradores más cercanos, quienes reproducen las emociones que este desea efectivamente generar, pues parte de la fidelidad al líder es compartir sus emociones. Luego, de boca en boca, de familia en familia, de persona a persona, se produce un contagio emocional donde subyacen ideas de desconfianza frente a ciertas personas o grupos que pueden resultar amenazantes para la armonía de la comunidad (Scheler, 2005).

La retórica del miedo es el principal vehículo para despertar estados emocionales, donde quizá muchos —si no hubieran oído el discurso de tal líder político, de tal pastor o de tal maestro— no tendrían ningún motivo para ver con desconfianza a gente que, a lo mejor, llevaban mucho tiempo tratando con tranquilidad. Como sucedió en la antigua Yugoslavia, donde personas que vivían juntas en una misma casa, unas en el piso de arriba y otras en el piso de abajo, y no sabían siquiera ni se habían preguntado nunca si su vecino era serbio, croata o bosnio, de pronto, impulsadas por la retórica del miedo de algunos dirigentes políticos, no solo descubrieron esas identidades originarias, sino que además lo hicieron con todos los agravios que sufrieron en los siglos XV, XVI y XVII, lo cual generó una violencia con secuelas aún hoy perceptibles.

Raza, lengua, costumbre y territorio suelen considerarse como elementos indispensables para constituir una nación, pero, si se discute cada elemento de forma aislada, comienzan las dudas frente al otro. Entonces, lo que parecía fundamental para la unión empieza a verse más bien como distinto y ajeno, y, si esas diferencias no se manejan apropiadamente por la presencia del miedo y la desconfianza, poco a poco se transformarán en las futuras fuentes de conflicto al interior de la nación (Kymlicka, 1996). No hay que olvidar que el miedo permanece agazapado en el trasfondo de ideas que estructuran las culturas dominantes, que tienden a ver lo diferente como un signo claro de formas de vida primitivas, atrasadas y sospechosas que, quizá, no deben ser tenidas en cuenta en el nuevo orden mundial de progreso, tecnología e innovación: ¿para qué fijarse en los que no evolucionaron ni material ni culturalmente?, ¿no es mejor mirar hacia el futuro y dejar atrás esos rezagos de formas de vida ya superadas? Estos son los síntomas del imperialismo cultural, entendido como la universalización de la cultura de un grupo dominante que poco a poco va siendo naturalizada y elevada a la categoría de norma general. El resto de las culturas que no adquieren el estatus de hegemónicas son señaladas como lo otro, incivilizado, atrasado e inferior, que no merece mayor atención en el contexto internacional (Kymlicka, 1996).

De igual manera, el miedo se aprovecha del papel destacado que tiene la introducción o circulación de nueva información sobre el peligro que presuntamente representan los otros grupos que piensan o actúan de manera diferente (musulmanes, judíos, afroamericanos, homosexuales, etcétera). Nuestras democracias del siglo XXI llevan cultivando desde hace muchos años esta monarquía del miedo. No obstante, actualmente, existe una novedad que hace que las situaciones sean más volátiles porque

las redes sociales e internet han hecho que sea más fácil la circulación de noticias falsas y la información de fenómenos cascada: "Las redes sociales propician hoy en día la expresión de opiniones breves y contundentes, más que la elaboración de argumentos complejos" (Nussbaum, 2019, p. 259). Las redes se han convertido en el brazo tecnológico de la monarquía del miedo, por ejemplo, cuando una noticia se "viraliza" y genera emociones descontroladas y hasta pánico. Las redes se han convertido en el escenario virtual de insultos, improperios, amenazas y demás comportamientos agresivos, ya sea motivados por aspectos políticos (candidatos de preferencia o corrientes políticas), tendencias religiosas o cualquier otro detonante que conduzca a mirar al otro con recelo y muchas veces con odio.

El problema de fondo es que el miedo no solo se circunscribe a insultos o agresiones en la red, sino que fácilmente su monarquía impulsa a la agresión real en las calles y en otros espacios públicos que deberían ser lugares de concordia y fraternidad. Cabe señalar que el miedo es amigo del fanatismo y de la sumisión a la presión del grupo. Hay personas que, aun cuando sus iguales dicen cosas que son evidentemente falsas, su ceguera de pensamiento generada por la fuerza psicológica del miedo hace que sean arrastradas a mantener y continuar con tales errores y, más aún, con acciones derivadas de ideas infundadas (Frijda, 2007; Pinedo, 2021).

Las emociones hijas del miedo: ira y asco

El miedo como emoción no siempre actúa en solitario, frecuentemente infecta o contagia a otras emociones, o las convierte en sus cómplices más cercanos como son la ira y el asco. La ira, impulsada por el miedo, también desarrolla creencias o evaluaciones cognitivas erróneas que conducen a la violencia y los crímenes de odio. Para Nussbaum, la ira es hija del miedo. Cuando el miedo anida en nuestra vida, normalmente se pierde el amor hacia el otro y con esta pérdida normalmente nos volvemos vulnerables a la ira. La ira es una evaluación cognitiva de que el otro nos ha ofendido gravemente y su acción debe ser castigada o vengada. El miedo muchas veces es una precondición para la ira vengativa y es el veneno que la alimenta. En ciertas ocasiones, el miedo hace que sintamos ira sin saber a ciencia cierta contra quién y por qué. Un caso típico que Nussbaum comenta es el de la ira por miedo a perder el estatus relativo, es decir, cuando una persona se siente más que otra. Entonces, en tal estado, surge el miedo del individuo que ve en los demás solo afrentas y ofensas que pretenden "rebajarlo"; la ira se asocia así al miedo y genera menosprecio a otros, y, tratando de ejercer poder sobre aquel que hace peligrar el estatus, incluso lograr someterlo, ya sea con humillaciones, gritos, palabras soeces o cualquier otro mecanismo que la ira encuentre como vía eficaz frente al desconocimiento del "estatus relativo" (Nussbaum, 2019).

La ira, hija del miedo, también se alimenta de la información falsa o errónea, la falta de pensamiento crítico y el fanatismo (Nussbaum, 2016). Un caso paradigmático lo constituye la Alemania nazi con la propaganda antisemita. El tabloide *Der Stürmer* semanalmente difundía información que hacía ver a los judíos como amenazantes

a nivel social, político y económico; el editor se valía de caricaturas, tiras cómicas, ilustraciones grotescas e historias truculentas que poco a poco iban alimentando la psicología del miedo frente a gente considerada depravada o de costumbres malsanas. De ahí a la ira y los crímenes de odio solo hubo un paso, obviamente, todo esto impulsado por la vehemente macroretórica del miedo generada por la jerarquía nazi. En esta línea de pensamiento, el miedo y la ira relacionada con el temor destacan especialmente en los crímenes más recientes de odio contra los musulmanes, donde un conglomerado de ideas, no bien fundamentadas, han sido fácilmente desviadas hacia un lodazal de culpabilización y violencia vengativa, tal como se ha visto después del 11 de septiembre. Erróneamente, la palabra musulmán ha sido asociada con terrorismo, religión de extremismos, yihadistas que quieren destruir a Occidente, etcétera, todo esto sin siquiera conocer los elementos básicos de la fe del islam ni los principios de vida emanados del Corán.

El otro hijo del miedo es el asco. Sabemos que, desde un punto de vista biológico evolutivo, el asco cumple una tarea de protegernos contra sustancias y objetos que pueden afectar nuestra salud. No obstante, el análisis contemporáneo que Nussbaum trae se orienta hacia el asco hacia personas y grupos. Para diferentes autores, el asco hace parte de las emociones básicas y primitivas, ya que se trata de una reacción que surge rápidamente frente a objetos que valoramos como dañinos o contaminantes (Haidt, 2008; Rozin, 1999). Los animales también sienten asco por ciertos objetos o alimentos que consideran nocivos, o al menos no son de su agrado, y generan conductas de alejamiento. Sin embargo, en el ser humano, el asco puede adquirir connotaciones diferentes como producto de su mayor complejización cognitiva. En nuestra especie, el asco puede aparecer como producto de una variedad bastante amplia de creencias que hacen que no solo sea una emoción básica, sino que, en ocasiones, se puede transformar en una emoción compleja donde subyacen una serie de valoraciones que están presentes en diversas relaciones humanas, que únicamente son posibles desde nuestra mayor complejidad cognitiva. El asco puede estar presente en nuestros juicios morales, nuestras actitudes hacia temas relacionados con la sexualidad y las creencias que vamos desarrollando sobre personas que pertenecen a otras culturas, etnias o grupos sociales (Rozin y Fallon, 1987).

Un cuerpo en descomposición, las heces o ciertos olores nos despiertan automáticamente la emoción del asco. Esta reacción básica, que posiblemente tiene la función biológica de advertirnos ante ciertos riesgos de ingerir o consumir alimentos o sustancias venenosas, puede expresarse a través de ciertas imágenes o significados que hemos atribuido a determinadas cosas. En algunos contextos, encontramos que el asco no solo es una reacción natural, sino que además contiene un importante componente cognitivo vinculado a ideas de contaminación, impureza y contagio.

Los investigadores del asco han hecho diferentes pruebas que demuestran cómo la emoción tiene una fuerza en nuestras reacciones viscerales, las cuales en algunos casos no son fácilmente modificables. Por ejemplo, en el experimento donde se le da a alguien un cepillo que se suele usar para limpiar los inodoros completamente nuevo y limpio para que lo pase por su cara y lo meta en la boca, el rechazo y las

arcadas son la respuesta ante semejante solicitud (Rozin, 1999). En este caso, no valen las explicaciones que el cepillo es completamente nuevo. En esta situación, se ve cómo una imagen, o el conocimiento que tiene la persona de cómo o para qué se usan determinados cepillos, domina sobre las razones que se le presentan para explicarle que el objeto está completamente limpio. La reacción de asco es una manifestación fisiológica similar cuando el sujeto ve o huele un cuerpo en descomposición, y cuando se imagina alguna suciedad en un objeto cualquiera. La imagen o las representaciones que el sujeto construya o posea sobre determinados objetos son suficientes para generar una reacción fisiológica de rechazo.

Rozin (1999) reprodujo con diferentes objetos esta experiencia cognitiva de impureza y contaminación que puede acompañar al asco. La sopa servida en un orinal totalmente limpio resultaba mucho menos deseable que la sopa servida en un tazón, y la sopa removida con un matamoscas completamente nuevo generaba en distintas personas la idea de que ese objeto contaminante podía transferir de alguna manera sus propiedades repugnantes al alimento.

Incluso estos objetos, o las significaciones que se tengan de ellos, pueden acompañarse de muy variadas razones o explicaciones. Incluso, es posible que el sujeto pueda reconocer que su reacción es absurda o que es consciente de que el objeto es completamente aséptico, pero que, aun así, no es capaz de ponérselo en la cara o en la boca. En este caso o en otros similares, las razones o justificaciones pueden venir posteriormente para completar las reacciones emocionales. El sujeto puede decir: "es que nunca se sabe si en esas fábricas se producen los objetos con toda la limpieza necesaria", "yo usualmente no me meto nada a la boca", "ese producto es hecho en un país que hace cosas de baja calidad", etcétera. Independientemente de este caso, el ejemplo ilustra claramente la manifestación de las emociones básicas y las complejas. En estas últimas, las representaciones de diferente naturaleza pueden generar una reacción emocional fuera del control del sujeto. Por supuesto, son muy variados los casos donde estas relaciones entre ideas, representaciones o algún tipo de información, y las emociones o reacciones fisiológicas pueden presentarse. Muchas veces, las ideas o representaciones pueden ser contradictorias, o no ser necesariamente explícitas, y, en algunos casos, pueden estar tan enraizadas en la sensibilidad que se hacen complemente rígidas y con pocas posibilidades de modificación (Haidt, 2008; Rozin, 1999).

Teniendo en cuenta este trasfondo, el punto filosófico-político que resulta relevante en este contexto es que, en la vida social, lo asqueroso se proyecta a menudo hacia grupos que consideramos que tienen algo "contaminante" para nuestra alma o psique. Esto es lo que se llama asco proyectivo, muchas veces dirigido hacia subgrupos raciales, identificados por el color de piel u otros rasgos superficiales (Nussbaum, 2006). El temor a ser contagiados por otras personas que consideramos sucias físicamente o "sucias" en sus ideas, sus prácticas sexuales no convencionales, su cultura o su lugar de origen genera asco proyectivo. De acuerdo con Nussbaum, en ocasiones, estos grupos se asocian con rasgos de animalidad que los hacen simbólicamente polutos, por tanto, lo mejor es alejarlos de nuestro entorno. Así, surge una dinámica

social de miedo y segregación (la política de la exclusión): hay que permanecer lejos de los que nos pueden contaminar, que no se acerquen, que no nos toquen, que no participen de nuestras reuniones, que se escondan donde no los tengamos que ver. En otras circunstancias, el asco impulsa la discriminación por razón de discapacidad, pobreza e incluso edad. Es otra forma como el miedo ejerce su monarquía de división y desigualdad (Nussbaum, 2019).

El asco de castas en la India (los intocables), el racismo estadounidense que generó en su momento conductas extremas como prohibir que los afroamericanos se bañaran en las piscinas de blancos y el antisemitismo son solo ejemplos de contextos que muestran a otros seres humanos con algunas características negativas que son reprobables: seres hipercorporales, hiperanimales, malolientes o con una sexualidad patológica. El miedo se mezcla en todas estas ideas, lo cual genera mayores estigmas, sesgos y amenazas. En su máximo nivel, conduce a los crímenes y al odio que han causado desde persecuciones hasta guerras de exterminio (Pinedo y Yáñez, 2017a).

Más allá de sumergirnos en cualquier discusión sobre las tradiciones culturales de segregación que han existido en la humanidad, lo que interesa resaltar en este momento es cómo en el ser humano las emociones pueden alternarse en niveles de complejidad cognitiva. El asco en estado puro, como emoción básica, puede ser una emoción apropiada donde se realiza una valoración elemental de cosas del mundo exterior que nos pueden causar daño. Sin embargo, las creencias que albergamos sobre ciertas personas o grupos pueden hacer que esta emoción corresponda a niveles superiores de cognición, donde los juicios valorativos están mediados por la cultura, el contexto social y la educación, como elementos moduladores de lo emocional. En general, los animales son incapaces de formarse estas complejas creencias que juegan un papel tan considerable en muchas emociones humanas (Pinedo y Yáñez, 2017b).

Como derivación de este asco proyectivo, también surge el asco moralizado, es decir, estos mismos grupos "contaminantes" físicamente se asocian con un tipo de contaminación moral. Entonces, se alberga implícitamente la idea de que no son solamente personas sucias en su corporalidad, sino que moralmente son también individuos depredadores sexuales, potenciales violadores, ladrones al acecho, mentirosos y poseedores de una serie de conductas monstruosas o reprobables desde el punto de vista moral; por tanto, gente que se puede tratar sin consideración y sin reconocer sus respectivos derechos humanos. El color de piel, el origen cultural, el lugar de migración, la religión y demás características que vamos encontrando en el "otro diferente" se convierten en la marca de algo malo, pervertido o malsano que esconden desde un punto de vista moral (Nussbaum, 2019). Así pues, hay personas que sienten asco por un determinado grupo social y también sostienen argumentos sobre la proclividad a la delincuencia de esos individuos, lo cual genera barreras invisibles entre "gente mugrienta y contaminante" moralmente y gente pura, socialdemócrata, con altos valores y virtudes.

Durante siglos, los filósofos asociaron el concepto de emoción a significados morales. Aristóteles, los estoicos, Hume y los sentimentalistas británicos se referían a las emociones en términos de aquellas reacciones que expresaban un rechazo o condena a cierto tipo de conductas que generaban desaprobación (Seoane, 2004). La indignación, la culpa, la vergüenza y otras emociones se presentaban asociadas a conductas que socialmente recibían una particular valoración, o estaban estrechamente asociadas a una norma moral. Para muchos estudiosos, Aristóteles es el filósofo que inició el trabajo sistemático sobre la relación entre las emociones y la vida buena, sus reflexiones en la Ética *nicomáquea* y en la *Retórica* dan cuenta de cómo las emociones están estrechamente vinculadas a las conductas virtuosas que ayudan a edificar la vida en sociedad, y de cómo el descontrol de las emociones genera vicio y acciones que perjudican a los demás (Kristjansson, 2018).

En el caso del asco moralizado que estamos analizando, esta emoción hace que la integración de estos grupos marginales a la vida social sea cada vez más difícil, quedando muchas veces desamparados frente a los brotes de crueldad, intolerancia y segregación que estallan por todas partes. La presencia de estos grupos "moralmente cuestionables", lejos de generar curiosidad o interés por conocer su verdadera humanidad, genera toda una atmósfera de odio y rechazo que, con el tiempo, se vuelve la conducta "normal" de los grupos dominantes sobre los grupos subordinados, aquellos que resultan asquerosos física y moralmente (Pinedo, 2021).

En todo esto, juegan un papel decisivo la educación de los ciudadanos y las estructuras culturales que vamos construyendo en esta época de globalización tecnológica y económica, mas no de globalización de la solidaridad. La cultura, entendida como una forma abreviada de entender las creencias compartidas, las significaciones y los valores mostrados por los miembros individuales de una sociedad o de una subcultura dentro de esa sociedad, influye poderosamente en el etiquetaje de las emociones, en las evaluaciones que conforman las emociones y en la determinación de los comportamientos que tienden a despertar estados emocionales específicos (Solomon, 2007). La cultura también afecta la manera en que se experimentan las emociones al dotarlas de valoraciones positivas o negativas. Como se aprecia en el caso del asco proyectivo, la cultura y, dentro de esta, ciertas prácticas sociales particulares afectan la vida emocional de un modo más sustantivo, definiendo los comportamientos que pueden ser vistos como objetos apropiados de desprecio, vergüenza y miedo (Nussbaum, 2014).

El miedo y su emoción aliada, el asco proyectivo, finalmente impactan en la aspiración a una ciudadanía mundial que busca resolver de manera cooperativa los principales problemas de la humanidad. Vivimos unos frente a otros cruzando fronteras geográficas y de lenguaje, venimos de naciones heterogéneas, pero el miedo espera cualquier prejuicio, cualquier sospecha que surja frente a las tradiciones ajenas, para resquebrajar la confianza en el otro y desbaratar el ideal democrático de ser hombres y mujeres con una capacidad empática para acoger respetuosamente las diferencias (Nussbaum, 2010). Así, hoy seguimos reafirmando que elegimos la democracia y el

autogobierno, y suponemos que apostamos por la libertad, los derechos humanos y la tolerancia, pero, si no atendemos al miedo que está acechando en lo oculto y muy cercano, la vida misma de la democracia puede estar en peligro.

Teniendo en cuenta estas reflexiones, Nussbaum con su amplia erudición, pero también con su diáfana manera de escribir salpicada de ejemplos ilustrativos, nos sumerge en una reflexión poco explorada por la filosofía contemporánea: la relación entre las emociones, la vida moral y la deliberación pública de los ciudadanos. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley* (2006), *Anger and Forgiveness* (2016) y *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual* (2019) son textos paradigmáticos que nos hacen pensar en el ambiente cotidiano de nuestras grandes metrópolis, caracterizado por la falta de solidaridad, la indiferencia frente al sufrimiento ajeno y los prejuicios generados por interpretaciones erróneas de los acontecimientos que influyen en nuestro repertorio emocional. Si algo podemos percibir en las sociedades del siglo XXI, es un miedo recurrente frente al que es de otra raza, cultura, religión u orientación sexual, por mencionar algunas ideas generales. Lo relevante de esta fotografía que Nussbaum hace del mundo actual es el trasfondo que nos invita a pensar en cómo la democracia se fractura cuando los ciudadanos, sometidos a esta dictadura del miedo, desconocemos la dignidad que hay en el otro y, con esto, rompemos los lazos sociales que permiten el avance hacia la consecución de ideales de libertad, justicia e igualdad. En otras palabras, nos alejamos de construir un mundo más humano.

No obstante, la filósofa de Chicago nos propone un horizonte de esperanza mediante la educación de las emociones a través de la imaginación literaria, la música, las artes y un espíritu de deliberación y de crítica racional encarnado en la filosofía (Modzelewski, 2017). Muchos ciudadanos carecen de sentido común, tienden con demasiada frecuencia a pensar las cosas en términos narcisistas: me interesa solo lo que sea bueno para mí y para mi familia. Como las personas no coinciden ni entran en contacto traspasando los límites de las grandes divisiones sociales, les cuesta mucho pensar en un sentido de propósito común que vaya más allá de su propio grupo económico o social. Así, dice la filósofa, somos más proclives al miedo que a la compasión y la solidaridad. Sin embargo, la escuela y la universidad pueden romper estos modelos de sociedad egoísta, invitando a leer obras que ayuden a comprender qué se siente ser de otra raza, religión y cultura, y ser excluido socialmente por el miedo que esto genera en mentes llenas de prejuicios: ¿realmente esa persona es tan mala como yo me imagino que es?, ¿sufrirá?, ¿tendrá familia?, ¿cuáles son sus sueños?, ¿por qué vive así? La imaginación literaria puede tener este efecto de superar las barreras invisibles que genera la desconfianza en el otro. También la danza, el teatro y otras expresiones artísticas que permiten interactuar con quien creemos que es diferente y nos causa miedo por sus costumbres pueden derrumbar la hegemonía de esta emoción, que divide y hace tambalear los cimientos mismos de la democracia.

Las narraciones que tengan en cuenta las emociones y la sensibilidad habrán de ocupar un lugar fundamental en la educación de los ciudadanos, pues la capacidad imaginativa e inventiva de la literatura resulta relevante para identificarse con el otro;

comprender de manera simpática sus razones, deseos y esperanzas, y de alguna manera hacer el ejercicio de ponernos en su lugar (De Tienda, 2015). La literatura, al poner en funcionamiento el maravilloso mecanismo de la imaginación, permite la representación de una vivencia distinta a la mía y, por medio de recursivos ejercicios empáticos, hace posible incorporar la experiencia del otro en mi propia vida; de esta manera, genera elementos vinculantes (Modzelewski, 2017). La literatura es, pues, una "escuela de humanidad" que posibilita una percepción de las situaciones y de las personas más detallada y compleja; es una vía privilegiada para cultivar las cualidades que nos hacen más humanos porque despierta un genuino interés por los otros (Pena, 2016).

Cuando nos reunimos para bailar, cantar o representar una obra de teatro juntos, donde cada uno aporta su talento y destrezas para la puesta en escena, compartiendo el contacto físico y las metas comunes en torno a la obra, estamos acortando distancias y combatiendo el miedo mediante una reconfortante sensación de trabajo y gozo en común. La educación de las emociones a través de la imaginación literaria y las artes es un camino posible para sensibilizar a los nuevos ciudadanos de nuestras metrópolis, pero la discusión no se agota en estos recursos. Prácticamente, en los últimos diez años, se ha abierto un amplio campo de estudio interdisciplinar para entender cuáles deben ser los métodos más eficaces para educar a los niños y jóvenes en estos fenómenos que son tan definitorios de nuestra esencia humana. Aquí estamos avivando la reflexión, vinculando los estudios sobre el miedo y el asco a las investigaciones que ya existen sobre el factor emocional y su impacto en los cimientos de la democracia.

Parece que el miedo no ha perdido su hegemonía, las nuevas xenofobias dan cuenta de esta realidad. No obstante, confiamos en que estas reflexiones sirvan de inspiración para continuar las discusiones sobre la relación entre emoción, cognición y vida moral. De igual manera, los planteamientos aquí formulados generan ciertos derroteros para futuros debates sobre la importancia de la educación de las emociones, a fin de consolidar sociedades auténticamente democráticas que no renuncien al ideal de vivir bajo las condiciones emocionales de una paz mundial.

El cerebro emocional de Joseph LeDoux: el punto de vista neurocientífico

Como hemos analizado, Jesse Prinz y Martha Nussbaum, entre otros pensadores, representan respectivamente la perspectiva fisiológica y cognitiva que se ha asumido contemporáneamente en el estudio de las emociones. Sin embargo, en las últimas décadas, una nueva comprensión de las emociones ha surgido como consecuencia de los avances tecnológicos en medicina nuclear y neuroimagen funcional, lo que en su conjunto se ha denominado la neurociencia de las emociones. El objetivo de la neurociencia radica en comprender la mente y las emociones en términos físicos, investigando lo que sucede en el cerebro cuando experimentamos una determinada

reacción emocional y cuando estamos ante un evento que requiere algún tipo de razonamiento moral. En este sentido, las neurociencias, por medio de las tecnologías, muestran la fisiología y las reacciones eléctricas y químicas del vínculo cuerpo-cerebro con relación a su medio interno y externo, a fin de abordar preguntas fundamentales como ¿cuáles son las bases neurológicas que posibilitan las emociones? y ¿cuáles son las estructuras del cerebro que procesan las señales emocionales?

En este contexto, en la década de los noventa, Damasio (2006) publicó los resultados de estudios en pacientes con daños en el corte prefrontal ventromedial (VMPFC), como el caso de Phineas Gage, y la relación de estas afecciones con el razonamiento moral. Damasio demostró cómo se puede "mapear" en diferentes regiones del cerebro dónde y cuándo acontecen las emociones morales. Otros estudios como los de Aguado (2002), Ellis y Young (1992), King (2006) y Rozin (1999) han mostrado cómo la amígdala cerebral juega un rol importante en las reacciones emocionales al ser estimulada por escenas donde aparecen situaciones de dilemas morales que el individuo contempla o tiene que resolver.

A partir de estas investigaciones neurocientíficas, en los últimos años, han aparecido toda una serie de estudios que buscan resignificar la naturaleza de las emociones y su lugar dentro de la complejidad del ser humano. A continuación, por su relevancia en el campo de la neurociencia de las emociones, vamos a retomar algunas ideas de los dos autores más representativos de esta orientación teórica y experimental que está muy vigente en el mundo actual: Joseph LeDoux y Antonio Damasio

Joseph LeDoux es uno de los autores contemporáneos más emblemáticos que, desde el campo de las neurociencias, ha contribuido a la comprensión de las emociones. Para este autor, las emociones son fundamentalmente mecanismos cerebrales programados por la evolución. Su trabajo ha mostrado la semejanza de los mecanismos nerviosos que sirven de transmisores de la reacción de temor en todas las especies animales, desde las palomas y las ratas hasta los gatos y los humanos. La idea de que otros animales experimenten emociones similares a las nuestras no supone incurrir en un antropomorfismo, toda vez que se basa en sólidas evidencias científicas (LeDoux, 1999).

En sus investigaciones, este autor explora cómo existe una gran similitud en la organización del cerebro entre las diferentes especies de vertebrados: "Todos los vertebrados tienen romboencéfalo, mesencéfalo y prosencéfalo, y dentro de estas tres secciones se encuentran todas las estructuras importantes y las principales vías neuronales de todos los animales" (LeDoux, 1999, p. 135). Con estos presupuestos, LeDoux afirma cómo los mecanismos cerebrales y las respuestas físicas son los hechos fundamentales de una emoción.

Sin querer abarcar todas las emociones, este pensador centra su investigación en describir los mecanismos neurofisiológicos y las bases neuroanatómicas del miedo. Según LeDoux, existen determinadas partes del cerebro que son fundamentales a la hora de transmitir señales de miedo y establecer un hábito o memoria emocional.

Así, la amígdala, el tálamo y la corteza auditiva parecen ser las partes implicadas en los procesos mencionados.

En todos los mamíferos, incluidos nosotros, las emociones elementales como el miedo y la ira se transmiten mediante un conjunto de estructuras nerviosas conocido como sistema límbido, que incluye el hipocampo, la circunvolución del cuerpo calloso, el tálamo anterior y la amígdala. Todas estas estructuras se ocultan en el centro del cerebro, bajo la capa exterior de tejido nervioso conocida como neocórtex.

Si bien existe una especie de neocórtex en el cerebro de los peces, los anfibios, las aves y los reptiles, en los mamíferos es muchísimo mayor y envuelve por completo las estructuras límbicas. El mayor tamaño del neocórtex constituye, de hecho, la diferencia fundamental entre el cerebro de los mamíferos y el de los demás vertebrados. La evolución del cerebro de los mamíferos habría consistido esencialmente en la expansión del neocórtex, mientras que la variación de las estructuras límbicas más antiguas habría sido mucho menor, por más de que estas no permanecieran absolutamente inalteradas (Evans, 2002; Fox *et al.*, 2018).

En *El cerebro emocional* (1999), LeDoux afirma que la activación del núcleo amigdalino, y sus conexiones de entrada y salida, es clave para que se suscite la emoción de miedo. Lo anterior se explica porque el cerebro está programado para detectar las situaciones de peligro, tanto las que nuestros antepasados solían vivir como las que forman parte de nuestra experiencia individual, y producir respuestas que nos protegen y son muy eficaces para nuestra clase de cuerpo en particular y las condiciones ambientales ancestrales en las que se seleccionaron las respuestas:

> No es posible tener un sentimiento pleno de miedo sin la activación del núcleo amigdalino. En presencia de un estímulo que produce miedo y en ausencia de la activación del núcleo amigdalino, por ejemplo, cuando está lesionado, se puede usar la capacidad cognitiva para concluir que, en situaciones así, normalmente sentimos miedo, pero el sentimiento de miedo no aparecería debido a la importancia que poseen la información que el núcleo amigdalino envía a la memoria de trabajo, la estimulación activada por el núcleo amigdalino y las respuestas físicas controladas por el núcleo amigdalino, que crean el feedback. (LeDoux, 1999, p. 334)

El objetivo de la neurociencia radica en comprender la mente y las emociones en términos físicos.

Lo anterior se ilustra más concretamente en la puesta en escena de un encuentro con una serpiente. Si vamos descuidadamente por el bosque y súbitamente nos topamos con una serpiente, la representación visual de la serpiente viaja directamente de los ojos al tálamo, que obtiene una imagen aproximada de la serpiente, esta información activa el núcleo amigdalino, tras lo cual se activará una enorme cantidad de vías de información de salida. Estas señales de salida son los ingredientes básicos que crean una experiencia emocional cuando se mezclan en la memoria de trabajo con las representaciones sensoriales a corto plazo y con los recuerdos a largo plazo que estas representaciones activan.

Para explicar el mecanismo de respuesta al estímulo del miedo, LeDoux toma como punto de partida el sistema auditivo. Para este autor, el estímulo auditivo llega a la amígdala directamente desde el tálamo. Esta pequeña almendra del cerebro recibe la señal en una parte específica llamada núcleo lateral, las señales procedentes del tálamo entran por este núcleo, que también recibe las señales procedentes de la corteza auditiva (esta vía de entrada a la amígdala, como expusimos en el párrafo anterior, no es exclusiva de la información auditiva, pues también la utilizan los otros sentidos); luego, ocurre una señal de salida a través del llamado núcleo central de la amígdala, que es una pieza fundamental para que se den cambios físicos como alteraciones en la presión arterial, la liberación de hormonas estresantes, la potenciación de los reflejos y otras respuestas condicionadas (LeDoux , 2002).

Sobre el origen de los sentimientos, LeDoux desarrolla una aproximación teórica alrededor de la memoria de trabajo. El autor señala que la mayoría de las cosas que nos vienen a la mente se sitúan en los sistemas cerebrales prefrontales de la memoria de trabajo. Según una opinión bastante extendida, esta región está implicada en la experiencia consciente. Una manera de entender cómo adquirimos conciencia de nuestras emociones es la capacidad de integrar en la memoria de trabajo los estímulos que se presentan súbitamente (la presencia de una serpiente, por ejemplo), junto con memorias a largo plazo activadas por estos estímulos. Por ejemplo, podemos recordar que las serpientes son peligrosas a raíz de alguna experiencia previa con ellas o porque hemos leído algo sobre ellas. De este modo, se activan los recuerdos de experiencias personales y se acude también a la memoria de trabajo. Al mismo tiempo, se activa la amígdala, lo cual sabemos por las señales que envía a los sistemas de activación del tronco encefálico o por las señales que activan respuestas fisiológicas autonómicas y endocrinas percibidas de forma retroactiva.

La amígdala puede influir sobre la corteza cerebral de diversas maneras, pero, según esta hipótesis, la diferencia entre la experiencia emocional y el resto no es que exista una forma de conciencia o un mecanismo diferente para los sentimientos. Hay un único mecanismo de conciencia. La única diferencia radica en el tipo de sistemas implicados en cada caso (LeDoux, 1999, 2002).

La investigación de LeDoux sobre el procesamiento del miedo y las respuestas emocionales tiene implicaciones importantes en la comprensión de trastornos de ansiedad y trastornos emocionales. Asimismo, ha influido en enfoques terapéuticos, como la

terapia de exposición, que busca modificar las respuestas emocionales condicionadas y ayudar a las personas a controlar sus respuestas emocionales excesivas.

En resumen, la tesis del "cerebro emocional" de Joseph LeDoux se centra en cómo el cerebro procesa y responde a las emociones, especialmente en relación con las respuestas de miedo y amenaza. Su trabajo ha contribuido significativamente a nuestra comprensión de los mecanismos neuronales y las rutas cerebrales involucradas en el procesamiento emocional, así como sus implicaciones en la psicopatología y la terapia.

La perspectiva de Antonio Damasio

Antonio Damasio es un renombrado neurocientífico y psicólogo que ha realizado contribuciones significativas en el campo de las emociones y la cognición. Su enfoque se centra en cómo las emociones y los sentimientos están intrínsecamente ligados a los procesos cognitivos, y cómo ambos influyen en la toma de decisiones y el comportamiento humano. Damasio ha incursionado en los estudios sobre emociones a través de varios libros y teorías importantes, siendo su obra más influyente el libro *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, publicado en 1994.

En *El error de Descartes*, Damasio critica la división tradicional entre la mente y el cuerpo, y argumenta que las emociones son componentes esenciales de la toma de decisiones racionales. Propone que el proceso de toma de decisiones y razonamiento no es exclusivamente un proceso lógico y frío, sino que está profundamente influenciado por las emociones y los sentimientos. Su teoría se basa en investigaciones de pacientes con lesiones cerebrales que afectan las áreas responsables de las emociones, lo que demuestra cómo la ausencia de emociones puede conducir a decisiones irracionales y problemas en la vida cotidiana. En su pesquisa, el autor portugués retoma el viejo caso de Phineas Gage, un minero que en un accidente laboral fue atravesado por una barra metálica en el cerebro, pero no murió; una vez recuperado de la grave lesión, su comportamiento moral se transformó enormemente, asunto que despertó el interés de los médicos por comprender qué había sucedido. Para la época en que sucedió este acontecimiento, no existían instrumentos de imagen diagnóstica para examinar el fenómeno, pero Damasio, en el mundo actual, sí ha podido desarrollar una serie de estudios al respecto, estableciendo la conexión entre cerebro y emociones.

Damasio ha explorado la relación entre las emociones y la conciencia, argumentando que los sentimientos son esenciales para la construcción de la experiencia consciente. Su enfoque neurológico y clínico ha brindado una perspectiva única sobre cómo las emociones están arraigadas en la biología y cómo influyen en nuestra vida mental y emocional. Los estudios de este autor son muy relevantes para comprender el modo en que el cerebro ejecuta sus funciones emocionales y nos invitan a considerar las relaciones entre emoción y procesos cognitivos (Aguado, 2002; Damasio, 2006).

En contraste con la visión histórica sobre las emociones como influencias destructoras en la toma de decisiones, las nuevas investigaciones destacan el rol que tienen las emociones como *inputs* informativos en el proceso de decisión y las consecuencias negativas de bloquearlos. Por ejemplo, la teoría del marcador somático de Damasio propone como principio que un proceso normal de toma de decisiones está guiado por reacciones somáticas hacia procesos de deliberación según las alternativas que proveen información sobre una relativa deseabilidad (Loewenstein *et al.*, 2001, p. 268). Según esta teoría, las emociones están vinculadas a las respuestas corporales y sensoriales que ocurren en respuesta a estímulos y situaciones. Estas respuestas corporales son como marcas emocionales que etiquetan las experiencias como placenteras, desagradables o neutrales. Estas marcas emocionales influyen en cómo percibimos y evaluamos diferentes situaciones, lo que, a su vez, impacta en nuestras decisiones y comportamientos.

Damasio propone que estas marcas emocionales o "marcadores somáticos" se originan en el cuerpo, a través de sensaciones y reacciones físicas que ocurren en respuesta a estímulos emocionales. Estos marcadores somáticos son esenciales para guiar nuestras decisiones y elecciones al proporcionar una evaluación rápida e intuitiva de las opciones disponibles. Damasio sostiene que la relación entre el cerebro y el cuerpo es bidireccional y constante. Las señales del cerebro influyen en las respuestas corporales, pero también las señales provenientes del cuerpo retroalimentan y modulan la actividad cerebral. Esto significa que nuestras experiencias emocionales y cognitivas no son independientes de lo que está ocurriendo en nuestro cuerpo, sino que están interconectadas en una red compleja de interacciones. Las sensaciones corporales, como el latido del corazón acelerado, la tensión muscular y otros cambios fisiológicos, juegan un papel crucial en la generación de emociones. Estas sensaciones a menudo son interpretadas por el cerebro como señales de cómo estamos respondiendo emocionalmente a una situación particular, lo que, a su vez, contribuye a la formación y experiencia de una emoción específica.

Ampliemos un poco más acerca de la investigación general que se ha desarrollado en torno a los procesos que están involucrados en la toma de decisiones. Uno de los estudios que tuvo mayor impacto científico fue el elaborado por Bechara, Damasio y sus colegas, que confirmaba la teoría del marcador somático expuesta en el libro fundacional de Damasio: *El error de Descartes*. Esta teoría propone que ciertos factores que ayudan a que nuestras decisiones sean más adaptativas son de naturaleza afectiva y no consciente. Estos factores son los marcadores somáticos.

El Juego de azar de Iowa (Iowa Gambling Task) es una tarea psicológica diseñada para evaluar la toma de decisiones y la función ejecutiva en individuos. La tarea se ha convertido en una herramienta valiosa para estudiar la toma de decisiones bajo incertidumbre y ha sido utilizada en una variedad de contextos, incluyendo la investigación en neuropsicología y neuroeconomía. La tarea está diseñada para simular un escenario de toma de decisiones, en el que los participantes deben elegir entre diferentes opciones, cada una de las cuales tiene asociadas recompensas y castigos. La tarea se basa en el principio de que las decisiones efectivas implican la capacidad

de aprender de la retroalimentación y ajustar el comportamiento en función de las consecuencias.

La tarea consta de cuatro mazos de cartas, etiquetados como A, B, C y D. Cada mazo tiene una distribución de recompensas y castigos. Dos de los mazos (A y B) están diseñados para proporcionar recompensas pequeñas y a corto plazo, pero también tienen pérdidas considerables en el largo plazo. Los otros dos mazos (C y D) ofrecen recompensas más grandes y a largo plazo, con pérdidas menos frecuentes y menos intensas. Los participantes deben elegir cartas de uno de los cuatro mazos en cada turno. A lo largo de la tarea, los participantes deben aprender a través de la retroalimentación cuáles mazos son más beneficiosos en términos de obtener ganancias netas a lo largo del tiempo. La tarea mide la capacidad de los participantes para aprender de la experiencia y ajustar su comportamiento en función de los resultados obtenidos.

Lo interesante es que, en las primeras etapas de la tarea, los participantes suelen elegir mazos que ofrecen recompensas inmediatas y pequeñas (mazos A y B), pero, a medida que acumulan más experiencia y retroalimentación, tienden a cambiar su elección hacia los mazos que resultan más beneficiosos a largo plazo (mazos C y D).

Tras realizar este experimento, se observó que los sujetos que no tenían ninguna patología en la zona ventromedial de la corteza prefrontal del cerebro —área encargada mayormente de la decisión racional— aprendían a escoger una carta de los dos mazos buenos (mazos C y D) que, aparentemente, le daban al jugador menos dinero, pero cuyos castigos no implicaban perder demasiado; a diferencia de los mazos que, aparentemente, le daban más dinero (mazos A y B), pero cuyos castigos hacían perder grandes cantidades de dinero. Los pacientes sin daño cerebral decidían aventajadamente frente a los pacientes con daño cerebral, quienes salían perdiendo. Además, se midieron los mecanismos de elicitación emocional o respuestas autonómicas anticipatorias como la sudoración de la piel; se encontró que esta conducta fisiológica se activaba cuando el sujeto normal ponderaba escoger alguna carta de los mazos A y B (mazos malos) aún sin tener conocimiento explícito del juego.

Teniendo en cuenta que el juego finalizaba cuando se escogía la carta 100, se dispuso que este tenía tres etapas bien marcadas: 1) la etapa de presanción, sobre la carta 10, cuando todavía no ha habido una carta castigadora; 2) la etapa de presentimiento (*hunch*), sobre la carta 50, cuando ya ha habido algún castigo y en el jugador se activan las respuestas autonómicas anticipatorias justo al escoger una carta de los mazos que parecen ser más riesgosos, aunque todavía sigue sin saber cuál es la dinámica del juego, y 3) la etapa conceptual, cuando los participantes ya sabían explicar el funcionamiento del juego. Siete de los diez participantes así lo hicieron. Los tres que no entendieron el juego también escogieron bien. En cambio, los pacientes que padecían daño cortical, sabiendo explicar el mecanismo del juego, no escogieron aventajadamente, todo lo contrario. Al parecer, la consciencia de la situación no es necesaria en el proceso emocional, sino que, más bien, este se adelanta o, al menos, los signos de sudoración y ritmo cardíaco lo hacen, por lo que los estímulos percibidos

de forma inconsciente colaboran en la respuesta emocional de manera primordial, es decir, activan la respuesta.

De acuerdo con los autores, el experimento indica que, en los pacientes normales, la activación de las predisposiciones encubiertas (*covert bias*) precede, según los hechos, al razonamiento manifiesto (*overt reasoning*). Por consiguiente, la predisposición encubierta puede asistir al proceso de razonamiento de una forma cooperativa, es decir, la predisposición no decide por sí misma, sino que facilita que el proceso de conocimiento sea eficiente y que la necesidad de las decisiones conscientes sea lógica. El Iowa Gambling Task ha sido utilizado en investigaciones sobre neuropsicología, toma de decisiones impulsivas y trastornos neuropsiquiátricos, como el trastorno de juego patológico, así como en el estudio de las bases neuronales de la toma de decisiones, utilizando técnicas de imagen cerebral, como la resonancia magnética funcional (fMRI) y la electroencefalografía (EEG). En resumen, esta tarea ha proporcionado información valiosa sobre cómo las emociones y la capacidad de aprendizaje influyen en nuestras decisiones, y cómo las disfunciones en estas áreas pueden contribuir a problemas de toma de decisiones en diversas poblaciones.

Damasio es, pues, un autor emblemático en los estudios actuales de la emoción. Por tanto, conviene destacar algunos de sus aportes para profundizar posteriormente en sus ideas:

El papel central de las emociones en la toma de decisiones: una de las ideas fundamentales de Damasio es que las emociones desempeñan un papel esencial en la toma de decisiones. Propone que las emociones no son meramente reacciones subjetivas, sino que son señales valiosas que influyen en nuestra elección de acciones y en la anticipación de resultados. Las emociones proporcionan una especie de guía intuitiva para la toma de decisiones. A medida que enfrentamos diferentes opciones, nuestras emociones nos ayudan a evaluar rápidamente qué opciones podrían ser más beneficiosas o perjudiciales para nuestro bienestar. Después de tomar una decisión, nuestras emociones actúan como mecanismos de retroalimentación para evaluar si la elección fue positiva o negativa. Si una decisión conduce a un resultado emocionalmente positivo, es más probable que repitamos esa elección en el futuro.

Emoción y cognición: según Damasio, las emociones no son simplemente respuestas automáticas a estímulos externos, sino que también están influenciadas por la interpretación y evaluación cognitiva de esos estímulos. Esto significa que nuestras creencias, valores y experiencias previas pueden dar forma a nuestras emociones. Damasio argumenta que la forma en que interpretamos y evaluamos un estímulo emocional influye en la naturaleza de la emoción que experimentamos en respuesta a ese estímulo. Por ejemplo, dos personas pueden enfrentar la misma situación emocionalmente cargada, pero sus interpretaciones cognitivas individuales pueden llevar a emociones diferentes.

El papel del cerebro en la regulación de las emociones: las investigaciones de Damasio han revelado que ciertas áreas del cerebro, como la corteza prefrontal y las estructuras límbicas, juegan un papel fundamental en la regulación y expresión de

las emociones. El funcionamiento adecuado de estas áreas es crucial para el procesamiento emocional saludable. Las teorías de Damasio subrayan la importancia de la conexión entre mente y cuerpo en la salud mental. Un desequilibrio en las funciones cerebrales o una alteración en la percepción y gestión de las emociones pueden contribuir al desarrollo de trastornos mentales.

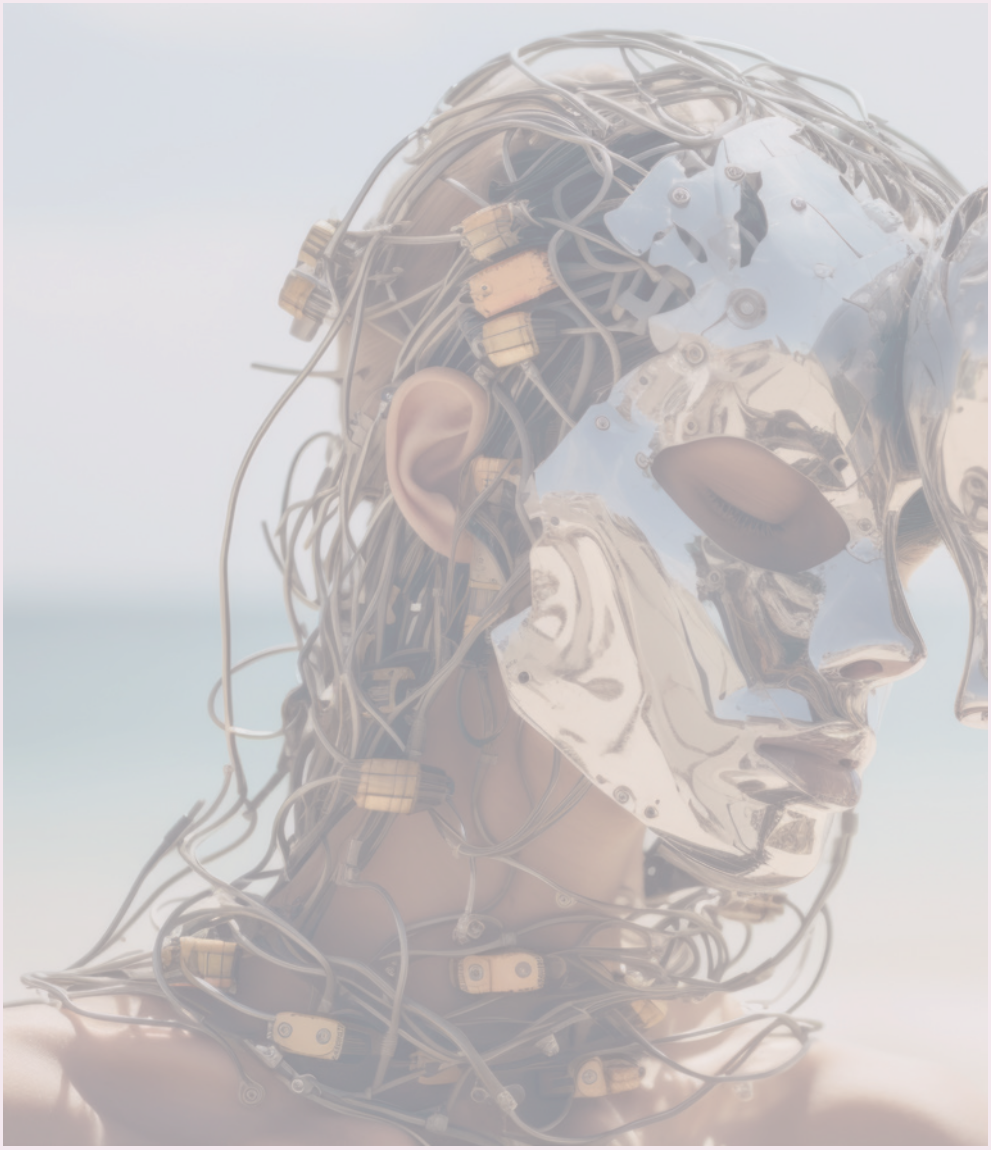
Conciencia emocional y autorreflexión: Damasio ha enfatizado la importancia de la conciencia emocional y la autorreflexión para nuestra salud mental y bienestar. La capacidad de reconocer y comprender nuestras emociones nos permite adaptarnos mejor a las situaciones y tomar decisiones más informadas. En este contexto, Damasio también sugiere que la retroalimentación emocional que experimentamos después de tomar decisiones o enfrentar situaciones es parte integral de cómo moldeamos nuestras respuestas emocionales futuras. Las emociones que sentimos en respuesta a una decisión pueden influir en nuestras elecciones y comportamientos futuros.

Sesgo emocional y toma de decisiones irracionales: otra contribución significativa de Damasio es la idea de que los sesgos emocionales pueden llevarnos a tomar decisiones irracionales. A veces, nuestras emociones pueden nublar nuestro juicio y llevarnos a tomar decisiones impulsivas o poco razonables.

El papel de la empatía en la interacción social: Damasio ha investigado cómo la empatía, la capacidad de ponerse en el lugar de los demás, desempeña un papel crucial en la interacción social y en la construcción de relaciones significativas. El científico portugués ha investigado cómo las áreas del cerebro relacionadas con la experiencia emocional y la percepción social juegan un papel en la empatía. Estas áreas incluyen el sistema límbico y la corteza prefrontal, que están involucradas en la regulación emocional, la toma de perspectiva y la comprensión de las emociones de los demás. En esta misma línea de reflexión, Damasio sugiere que la empatía es fundamental para la comunicación emocional efectiva. Al poder entender y compartir las emociones de los demás, podemos conectarnos más profundamente y comprender sus experiencias internas. Esto es esencial para establecer relaciones interpersonales significativas y desarrollar la empatía mutua.

Es sabido que la empatía permite que las personas se pongan en el lugar de los demás y comprendan sus estados emocionales. Esto facilita la formación de lazos emocionales más fuertes y una mayor comprensión entre individuos. La empatía ayuda a crear un sentido de conexión y solidaridad, esencial para construir relaciones duraderas y enriquecedoras. La empatía también puede ser una herramienta poderosa para la resolución de conflictos. Al entender las emociones y perspectivas de los demás, es más probable que las personas encuentren soluciones que sean mutuamente aceptables y que promuevan el entendimiento en lugar de la confrontación. Finalmente, Damasio argumenta que la empatía es parte de lo que nos permite interactuar y coordinar con éxito en contextos sociales. Al comprender cómo se sienten los demás y cómo reaccionarán ante ciertas situaciones, podemos ajustar nuestras acciones y respuestas emocionales para lograr una mayor armonía y cooperación (Damasio, 2006).

En síntesis, Damasio afirma que las emociones no son simplemente respuestas automáticas a estímulos, sino que están influenciadas por la interpretación cognitiva y la evaluación de esos estímulos, así como por nuestras experiencias previas y valores personales. Esta perspectiva más integrada ayuda a comprender mejor la relación compleja entre emociones y cognición en la experiencia humana.





Epílogo

Es probable que cualquier historia y teoría de las emociones tenga límites en el sentido de que hay aspectos de este objeto de estudio que no se tuvieron en cuenta o que no fueron tratados con suficiente profundidad. En esta historia, hemos escogido un enfoque amplio y divulgativo para poner al lector en contacto con temas relevantes que hacen parte de la discusión en torno a las emociones a lo largo de los siglos; luego, cada estudioso podrá desarrollar las pesquisas que considere oportunas para completar su visión y caracterización de estos fenómenos humanos. En el curso de esta investigación, hemos formulado algunas reflexiones que tratan de comprender las emociones como reacciones ante acontecimientos, objetos o situaciones, cuya naturaleza viene determinada por la manera como se elabora o interpreta la situación desencadenante, esto es lo que se denomina la estructura cognitiva de las emociones. Asimismo, hemos asumido visiones fisiológicas, neurocientíficas, culturales y religiosas, que hacen parte del complejo mundo de las emociones, de tal forma que nuestra historia es un aporte a un gran debate que aún está en desarrollo.

Las historias de los conceptos no siguen una secuencia lineal de progreso, en la que las conceptualizaciones anteriores se hunden en el olvido y la intrascendencia, sino más bien parecen ser narraciones cíclicas y repetitivas o, al menos, determinadas por tradiciones que se resisten a desaparecer, a pesar de que tomen otras facetas y maneras de presentación. El recorrido histórico sobre los conceptos de emoción, afectos y pasiones parece ejemplificar claramente esta postura. La historia de los conceptos relacionados con la vida emocional tiene sus raíces y sus tendencias más fuertes en el mundo antiguo y medieval, por tanto, toda discusión actual debe tener en cuenta los planteamientos realizados en aquellos tiempos.

En sus reflexiones éticas, los filósofos griegos tenían como preocupación fundamental establecer unos parámetros de cómo debía ser una vida que mereciera ser valorada como propia del ser humano o floreciente dentro de un contexto social. En este propósito, la ética establecía concepciones particulares sobre la naturaleza humana y los fines que esta naturaleza debía alcanzar para que el ser humano llegara a su verdadera plenitud en este mundo. Esta visión teleológica establecía ideales de vida buena que se convertían en principios rectores de la acción y en demandas de comportamiento, a través de los cuales se podía calificar la conducta de los

ciudadanos como virtuosa o digna de condena por los vicios que la orientaban. En este sentido, la reflexión filosófica era propuesta como aquellos ideales que garantizaban una buena formación o excelencia de los ciudadanos, y sentaban las bases para lograr un tipo de bienestar para toda la comunidad política.

De acuerdo con esto, el contexto de todo lo expuesto acerca de la concepción de las emociones en la Antigüedad debe entenderse como un ejercicio filosófico por establecer ciertas formas de vida virtuosa y por promover en los ciudadanos diversos ideales de comportamiento, que solo podían ser alcanzados por el refinamiento de ciertas pasiones en unos casos o el dominio o extirpación de las emociones según otras posturas más extremas. Estas discusiones y divergencias entre los distintos autores alrededor de la felicidad, las virtudes, los ideales de perfección, la vida buena y las conductas que debían ser condenadas fueron modelando las distintas visiones que en adelante se desarrollaron en torno a la naturaleza de las pasiones o emociones. En estas discusiones, se destaca el fuerte contenido valorativo bajo el cual se comprendieron estos fenómenos humanos, de tal forma que se desprendieron posturas dicotómicas entre razón y emoción, que asociaban a las emociones con una naturaleza baja, un espíritu de esclavo, unos juicios errados, actitudes que demostraban falta de prudencia y unos deseos desordenados que alejaban al hombre de su auténtica felicidad.

Salvo las ideas aristotélicas que no reducían la pasión a una faceta negativa, todos los autores expuestos se referían a las emociones para hacer énfasis en conductas que consideraban que debían ser condenadas. La pasión era asociada a la expresión de fuerzas animales, o a actitudes de esclavo en la obra de Platón. En los epicúreos, la pasión era la expresión de unos intereses que condenaban por descuidar las formas de desprendimiento y de gusto estético y espiritual que tanto valoraban. Para los estoicos, la pasión era la consecuencia de pensamientos irracionales cimentados en falsas creencias y en valoraciones inestables, que se daban por un confuso y desproporcionado asentimiento de la apariencia de los hechos.

Así, desde sus primeros días, el concepto de pasión asumió un sentido negativo y la consecuencia de un razonar equivocado. Si bien los autores estoicos reconocieron un componente cognitivo en las pasiones, las entendieron bajo el supuesto de que eran la manifestación de un juicio o proceso cognitivo errado, asunto que dio paso a la comprensión de las pasiones como el componente de la vida humana opuesto a la recta razón. Esta comprensión negativa inicial conduciría al surgimiento de diversas posturas filosóficas que defenderían una radical separación entre razón y emoción, y a una más evidente condena de la pasión por ser el espacio donde el juicio brillaba por su ausencia. El cristianismo medieval será heredero de estas discusiones y llevará la dicotomía razón-emoción a otro nivel, donde el cuerpo y las pasiones se vincularán al pecado y al alejamiento de Dios, y el dominio de las mismas se verá como la conducta del hombre virtuoso que anhela la salvación.

Entonces, desde esas épocas, podemos rastrear la oposición emoción-razón y su condena valorativa. En el mundo antiguo, sea en la tragedia o en las propuestas

filosóficas del epicureísmo, del estoicismo o de la teoría de Aristóteles, la pasión ocupa un lugar secundario y se caracteriza como una fuerza que debe ser sometida por la razón. De igual manera, en la Edad Media se otorga a la emoción un significado asociado al pecado y a las tendencias que limitan y entorpecen el actuar humano. En algunas visiones se hace una diferenciación en la que solo lo negativo se asocia al concepto de emoción. Así, encontramos que tanto san Agustín como santo Tomás separan al amor —un producto divino— de otras emociones que tienen un peso valorativo distinto. Solo el amor nos permitirá mediante la razón y la voluntad controlar estos impulsos que arrastran al hombre al pecado y a actuar de manera irracional. Por tanto, lo más noble pertenece al reino de un Dios que se asocia con el amor auténtico, aspecto que traza una frontera entre lo divino y el cuerpo lleno de deseos y propósitos egoístas o mundanos.

A pesar de que en la modernidad y en el mundo contemporáneo aparecieron otras visiones de la emoción, las posturas mencionadas se siguieron expresando de muchas maneras. El calvinismo, en su visión negativa de la naturaleza humana a causa del pecado original, mantuvo la relación del cuerpo y sus sensaciones con esa visión peyorativa de las emociones, aspecto que tendrá resonancia en Hobbes y Mandeville. De igual manera, Kant y los racionalistas alegaron por la necesidad de distanciarse de las emociones, a las que veían como frágiles, volubles y susceptibles de afectaciones negativas, de tal modo que postularon un fundamento de la moral y la obligación de la razón. No obstante, la influencia del mundo antiguo y medieval no solo se hace evidente en las posturas que relacionan la emoción con el pecado o su condena negativa, sino en las propuestas que, al establecer algunas características positivas, las siguen vinculando a un cuerpo que reacciona de manera automática e impulsiva. Hutcheson, Shaftesbury, Hume y otros sentimentalistas británicos, al igual que los románticos alemanes y franceses, a pesar de que establecen las motivaciones de la benevolencia y la simpatía como aspectos positivos de la emoción, consideran que esta tiene su origen en una naturaleza que actúa de manera automática. De igual manera, en el mundo contemporáneo, las teorías del psicoanálisis y de la etología de Lorenz y Tinbergen se refieren a unos impulsos que se originan en un cuerpo que solo obedece a intereses egoístas y reacciona por unas tendencias naturales que vinculan al ser humano con una naturaleza salvaje, que solo la razón habrá de dominar.

Obviamente, en estas teorías aparecen las oposiciones y diferencias entre autores sobre si esas emociones o impulsos habrían de entenderse en términos negativos o positivos, y sobre cómo se deben clasificar estas expresiones emocionales. Independientemente de los extensos debates que encontramos en estas teorías sobre la naturaleza emocional y el papel de la razón en su control, es claro que estas posturas representan las expresiones más recientes de unas propuestas que se originaron hace muchos siglos. Por supuesto, en la historia sobre las emociones se dan otras posiciones o aspectos conceptuales que tienen sus raíces en el mundo antiguo y medieval. La caracterización cognitiva de las emociones, las diferenciaciones de las emociones en cuanto a su estabilidad o duración, y la asociación de las emociones con manifestaciones corporales o con sentimientos personales o íntimos son algunos

aspectos que han determinado diversas discusiones actuales. Nuestra preocupación por revisar algunos contenidos teóricos de una historia anterior no debe interpretarse simplemente bajo la idea de que la historia es un ciclo repetitivo y poco generador de novedad, sino más bien bajo la óptica de ver la historia como la lucha de diversas tradiciones de pensamiento que intentan esclarecer algunos procesos y nociones clave en la comprensión de lo humano. En esa lucha, algunas posturas logran victorias transitorias o después de un periodo de latencia reaparecen por razones desconocidas en la escena intelectual. Independientemente de estos mecanismos o secuencias de la historia, es claro que el rescatar esos debates nos puede ayudar a entender las resistencias y los anquilosamientos de ciertas discusiones. Las rigideces de algunas posturas no solo deben atribuirse a la tozudez de los hechos, sino a la lenta transformación de las tradiciones. Este parece ser el caso del devenir del término emoción, una lucha entre visiones de condena y de positividad que se resiste a desaparecer.





Referencias

Aguado, L. (2002). Procesos cognitivos y sistemas cerebrales de la emoción. *Revista de Neurología, 34*(12), 1161-1170.

Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia.* (J. Palli Bonet, Trad.). Gredos.

Aristóteles. (1994). *Retórica.* (Q. Racionero, Trad.). Gredos.

Arnold, M. (1960). *Emotion and personality.* Columbia University Press.

Averill, J. (1985). The social construction of emotion: With special reference to love. En K. Gergen, & K. Davis (Eds.), *The social construction of the person* (pp. 89-109). Springer-Verlag.

Boeri, M. y Salles, R. (2000). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física, ética.* Academia Verlag-Sankt Augustin.

Brehier, E. (1956). *Historia de la filosofía* (4.ª ed., Vol. II). Editorial Sudamericana.

Cabezas, M. (2014). *Ética y emoción. El papel de las emociones en la construcción del juicio moral.* Plaza y Valdés.

Calhoun, C. y Solomon, R. (Eds.). (1989). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica.* Fondo de Cultura Económica.

Cornelius, R. R. (1996). *The Science of Emotions.* Prentice Hall.

Cuartas, D. (1955). *Las pasiones y su influjo en la vida moral.* Orbis.

Cuesta, S. (1945). *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio de dos concepciones del universo a través de un problema antropológico.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Damasio, A. (2006). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano.* Drakontos.

Darwin, C. (1984). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre.* Alianza.

De Tienda, L. (2015). El papel de las emociones y la literatura en la deliberación pública: la figura del equilibrio perceptivo de Martha C. Nussbaum. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura, 191*(773). https://doi.org/10.3989/arbor.2015.773n3011

Descartes, R. (1972). *Las pasiones del alma.* Península.

Dixon, T. (2006). *From passions to emotions. The Creation of a Secular Phychological Category.* Cambridge University Press.

Dixon, T. (2010). *Thomas Brown. Selected Philosophical Writings.* Academic Philosophy Documentation Center.

Ellis, A. W., y Young, A. W. (1992). *Human Cognitive Neuropsychology: A Textbook with Readings*. Lawrence Erlbaum Associates.

Ekman, P. (1999). Basic emotions. En T. Dalgleish, & T. Power (Eds.), *The handbook of cognition and emotion* (pp. 45-70). John Wiley & Sons.

Ekman, P., & Davidson, R. (1994). *The nature of emotion. Fundamental questions.* Oxford University Press.

Evans, D. (2002). *Emoción. La ciencia del sentimiento.* Taurus.

Fitzgerald, J. (2008). *Passions and Moral progress in Greco-Roman Thought.* Routledge.

Fox, A., Lapate, R., Shackman, S., & Davidson, R. (Eds.). (2018). *The Nature of Emotion. Fundamental Questions* (2.ª ed.). Oxford University Press.

Frijda, N. (2007). *The Laws of Emotions.* Lawrence Erbaum Associates.

Gil, M. (2016). La noción de evaluación eudaimonista en la teoría cognitiva de las emociones de Martha Nussbaum. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, 39*(3), 191-210.

Gilson, E. (1949). *Introduction à l´étude de saint Agustin.* Librairie Philosophique.

Graver, M. (2007). *Stoicism and Emotion.* The University of Chicago Press.

Haidt, J. (2008). Disgust. En M. Lewis (Ed.), *Handbook of Emotions* (3.ª ed.). Guilford Press.

Hume, D. (1985). *Tratado de la naturaleza humana.* Tecnos.

Hume, D. (1990). *Disertación sobre las pasiones.* Anthropos.

Izard, C. (1979). *The maximally discriminative facial movement coding system.* University of Delaware.

James, W. (1989). ¿Qué es una emoción? En C. Calhoun y R. Solomon (Eds.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica* (pp. 140-157). Fondo de Cultura Económica.

Kant, E. (2013). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua.* Porrúa.

King, B. J. (2006). *The Science of Disgust.* University Press of New England.

Knuuttila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy.* Clarendon Press.

Konstan, D. (2004). Las emociones en la antigüedad griega. *Pensamiento y Cultura,* (7), 47-54.

Kristjansson, K. (2018). *Virtuous Emotions.* Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías.* Paidós.

Lazarus, R. (1991). *Emotion and Adaptation.* Oxford University Press.

Lazarus, R. (1999). The cognition-emotion debate: a bit of history. En T. Dalgleish, & M. Power (Edits.), *Handbook of cognition and emotion* (pp. 3-19). John Wiley & Sons.

Lazarus, R. (2000). *Estrés y emoción: manejo e implicaciones en nuestra salud.* Desclée de Brouwer.

Lazarus, R., y Lazarus, B. (2000). *Pasión y razón. La comprensión de nuestras emociones.* Paidós.

Leclercq, A. (Ed.).(1956). *Máximas de Epicteto.* Ediciones Alba.

LeDoux, J. (1999). *El cerebro emocional.* Planeta.

LeDoux, J. (2002). El aprendizaje del miedo: de los sistemas a las sinapsis. En I. Morgado (Ed.), *Emoción y conocimiento* (pp. 107-134). Tusquets.

Loewenstein, G., Weber, E., Hsee, C., & Welch, N. (2001). Risk and Feelings. *Psychological Bulletin, 127*(2), 267-286.

Long, A. (1975). Filosofía helenística (J. Urries, Trad.). *Revista de Occidente*.

Long, A. (1987). *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. University of California Press.

Lyons, W. (1993). *Emoción.* Anthropos.

Máiz, R. (2010). La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna. *Revista de Estudios Políticos,* (149), 11-45.

Mancilla, M. A. (2008). *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith.* (Cuadernos de Anuario Filosófico ed.). Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Mauri, M. (2005). *El conocimiento moral. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás.* Rialp.

Modzelewski, H. (2017). *Emociones, educación y democracia. Una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum.* UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Moriones, F. (2004). *Teología de San Agustín.* BAC.

Moya, P. (2007). Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano. *Tópicos, 33*, 141-173.

Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* Visor.

Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la época helenística.* Paidós.

Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, verguenza y ley* (G. Zadunaisky, Trad.). Katz.

Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones.* Paidós.

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (M. Rodil, Trad.). Katz.

Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.

Nussbaum, M. (2016). *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice.* Oxford University Press.

Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual* (A. Santos Mosquera, Trad.). Paidós.

Oatley, K. (2004). *Emotions. A Brief History.* Blackwell Publishing.

Parellada, R. (2000). La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes. *Revista de Filosofía, XIII*(23), 235-242.

Pasquali, A. (1970). *La moral de Epicuro.* Monte Ávila Editores.

Pena, C. (2016). Emotional developement and narrative imagination in Martha Nussbaum's works. Promoting human developement of interdependent societies in the 21st century. Deusto Journal of Human Rights, (1), 175-195. https://doi.org/10.18543/djhr-1-2016pp175-195

Pinedo, I. (2021). *Martha Nussbaum y la justicia compasiva: un análisis crítico de la teoría de las emociones morales.* Universidad Nacional de Colombia.

Pinedo, I. y Yáñez, J. (2017a). Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum. *Veritas,* (36), 47-72. https://doi.org/10.4067/S0718-92732017000100003

Pinedo, I. y Yáñez, J. (2017b). La dimensión cognitiva de las emociones en la vida moral: los aportes de Martha Nussbaum al estado actual de la discusión. *Cuestiones de Filosofía, 3*(20), 105-127. https://doi.org/10.19053/01235095.v3.n20.2017.5919

Plamper, J. (2015). *The history of emotions: an introduction.* Oxford University Press.

Plutchik, R. (1980). *Emotion. Theory, Research, and Experience* (Vol. 1, Theories of Emotion). Academic Press.

Prinz, J. (2007). *The emotional construction of morals.* Oxford University Press.

Roberts, R. (2013). *Emotions in the Moral Life.* Cambridge University Press.

Rowe, C. (2007). La ética de la Grecia antigua. En P. Singer (ed.), *Compendio de ética* (pp. 183-195). Alianza.

Rozin, P. (1999). Disgust: The Body and Soul Emotion. En T. Dalgleish, & M. Power (Eds.), *Handbook of Cognition and Emotion.* John Wiley & Sons.

Rozin, P., & Fallon, A. (1987). A Perspective on Disgust. *Psychological Review, 94*, 23-41.

San Agustín. (1958). *La ciudad de Dios.* BAC.

San Agustín. (2001). *Confesiones.* BAC.

Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía.* Sígueme.

Sellés, J. F. (2010). Los filósofos y los sentimientos. *Cuadernos de Anuario Filosófico, 227*, 1-147.

Seoane, J. (2001). De la benevolencia a la simpatía. *Pensamiento, 57*(217), 95-124.

Seoane, J. (2004). *Del sentido moral a la moral sentimental: el origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática.* Siglo Veintiuno.

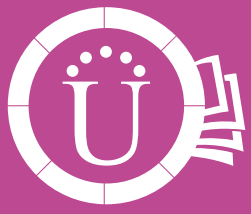
Smith, A. (2004). *The Theory of Moral Sentiments.* Cambridge University Press.

Solomon, R. (2007). *Ética emocional: una teoría de los sentimientos.* Paidós.

Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation.* Oxford University Press.

Villamil, M. (2011). Emociones y ética. Aportes al desarrollo de una ética integral. *Franciscanum, LIII*(156), 171-209.

Wendel, F. (1965). *Calvin the origins and development of his religious thought.* Collins.



Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

**UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA
Y A DISTANCIA (UNAD)**

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

9 789586 519755