La dimensión cognitiva de la compasión y la vida moral: una indagación sobre los fundamentos de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Iván Alfonso Pinedo Cantillo

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas - Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2019

La dimensión cognitiva de la compasión y la vida moral: una indagación sobre los fundamentos de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Iván Alfonso Pinedo Cantillo

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Doctor en Filosofía

Director:

Ph.D., Jaime Yáñez Canal

Línea de investigación:

Ética y filosofía política

Grupo de investigación:

Estudios sobre el desarrollo socio-moral

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas - Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2019

A Dios que hizo posible este proyecto

A la memoria de mis padres

A José Miguel, María Alejandra y Ana María

Agradecimientos

Al finalizar este período de formación académica resulta de suma importancia agradecer a aquellas personas e instituciones que han hecho posible la culminación de esta investigación aportando un significativo apoyo intelectual y afectivo. En particular, quiero iniciar agradeciendo a la Universidad Nacional de Colombia por ser la institución que me acogió durante este tiempo de estudios doctorales brindándome un estimulante ambiente de trabajo académico y una atmósfera intelectual propicia en el Departamento de Filosofía. Pero la universidad concretiza su misión y valores a través de los profesores, quienes hacen posible que los proyectos de investigación se realicen, y también los sueños con los que se inicia una nueva etapa de la vida. Por eso tengo una deuda de gratitud general con todos los profesores de la universidad que me han ayudado a avanzar por los senderos del filosofar.

De manera muy especial, debo un agradecimiento al profesor y maestro Jaime Yáñez Canal, sin sus orientaciones, experticia y sabiduría esta investigación no hubiera sido posible. Su inestimable ayuda en las sucesivas charlas de discusión para afinar las perspectivas teóricas y sus meticulosos comentarios a los escritos fueron un apoyo fundamental para que este proyecto no se detuviera. Al concluir esta experiencia formativa, de Jaime me queda el testimonio y recuerdo de un incansable director de tesis que dedicó no solo su tiempo habitual de trabajo en la universidad para atender mis constantes requerimientos, sino también muchas horas de su vida personal generosamente concedidas para revisar detalles que iban surgiendo en el transcurso de la reflexión; todo esto no es más que el reflejo del auténtico espíritu de compromiso que siempre ha mostrado con la academia y con sus estudiantes.

Estoy también muy agradecido por el estímulo y por los útiles comentarios y observaciones del grupo de investigación “Estudios sobre el desarrollo socio-moral” del Departamento de Psicología. Las ideas, las críticas, el entusiasmo y el arduo trabajo de cada uno de los miembros del grupo fueron una ayuda indispensable para avanzar con determinación en la escritura de la tesis. Dirijo un agradecimiento singular a Julián Sarmiento por su amistad y apoyo emocional; en los momentos de aridez su compañía y escucha fueron de gran ayuda para renovar el ánimo que se necesita para llevar a buen término un programa de esta naturaleza.

Debo dar las gracias también a Colciencias por los recursos en forma de beca que me permitieron mantener en marcha este proyecto de formación especializada en filosofía; el apoyo de esta institución fue decisivo para dedicar un tiempo bastante significativo de mi vida a completar esta disertación doctoral.

Al final, sobre todas las cosas, le doy las gracias a Dios por hacer realidad esta investigación que inició y concluyó con mi confianza puesta en él.

Resumen

La presente investigación es una aproximación crítica al pensamiento de Martha Nussbaum en torno a la dimensión cognitiva de la compasión. La tesis fundamentalmente expone un enfoque plausible que aclara y complementa diversos vacíos argumentales que se identifican en su visión cognitivo-evaluadora de las emociones. En particular, se problematiza su noción de cognición, y se ofrece una explicación filosófica e interdisciplinar que posibilita entender la naturaleza de las emociones morales complejas, como la compasión, a partir de una clasificación de las emociones de acuerdo con el nivel de complejidad cognitiva que posean los organismos en los cuales se expresan. Si argumentamos que lo cognitivo opera en todo organismo que posee procesos de selección de la información, y si defendemos la idea de que el nivel de complejidad cognitiva presente en cada especie determina la aparición o ausencia de particulares estados emocionales, entonces podemos distinguir entre emociones básicas, que compartimos con animales no humanos, de emociones complejas que son características de nuestro mayor desarrollo cognitivo. Con este planteamiento se aporta al esclarecimiento de cómo los procesos cognitivos son esenciales a nuestras emociones, y se sustenta desde una visión alternativa por qué la compasión, entendida como una emoción moral compleja, se puede considerar también una emoción pública que capta de manera singular la experiencia de la vulnerabilidad humana, y genera los compromisos ciudadanos que son indispensables para sostener los ideales de justicia social y respeto por la dignidad humana que garantizan la estabilidad democrática en el presente y futuro de la humanidad.

Palabras clave: Emoción, Cognición, Compasión, Moral, Nussbaum.

Abstract

This research is a critical approach to Martha Nussbaum's thinking about the cognitive dimension of compassion. The thesis fundamentally exposes a plausible approach that clarifies and complements various plot voids that are identified in their cognitive-evaluating vision of emotions. In particular, the notion of cognition is problematized, and a philosophical and interdisciplinary explanation is offered that makes it possible to understand the nature of complex moral emotions, such as compassion, based on a classification of emotions according to the level of cognitive complexity that possess the organisms in which they express themselves. If we argue that the cognitive operates in every organism that has information selection processes, and if we defend the idea that the level of cognitive complexity present in each species determines the appearance or absence of particular emotional states, then we can distinguish between basic emotions, which we share with nonhuman animals, of complex emotions that are characteristic of our greater cognitive development. This approach contributes to the clarification of how cognitive processes are essential to our emotions, and is supported from an alternative view why compassion, understood as a complex moral emotion, can also be considered a public emotion that uniquely captures the experience of human vulnerability, and generates the citizen commitments that are essential to sustain the ideals of social justice and respect for human dignity that guarantee democratic stability in the present and future of humanity.

Keywords: Emotion, Cognition, Compassion, Moral, Nussbaum.

Índice

AGRADECIMIENTOS **4**

RESUMEN **6**

INTRODUCCIÓN **10**

1. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE MARTHA NUSSBAUM **27**

1.1. De la literatura a la filosofía moral: los antecedentes de un proyecto filosófico **33**

1.2. Retorno a la virtud aristotélica **43**

1.3. Preocupación por la justicia social y relectura del liberalismo político en clave neoaristotélica **53**

1.3.1. El liberalismo político de Rawls y su influencia en el pensamiento de Nussbaum. 55

1.3.2. Algunos ejes de discusión sobre la obra de Rawls en la filosofía política y sus conexiones con las posturas de Martha Nussbaum. 75

1.3.3. El rescate de la vida buena y las valoraciones fuertes. 77

1.3.4. La naturaleza social del ser humano como condición del compromiso moral y sustento de los procesos educativos de formación ciudadana. 88

1.3.5. La noción de bien social y criterios diferenciales de justicia. 101

1.4. El enfoque de las capacidades: una forma distinta de entender los bienes primarios **110**

2. ANÁLISIS DE LA DIMENSIÓN COGNITIVA DE LA COMPASIÓN **125**

2.1. Huellas de la teoría aristotélica de las emociones **131**

2.2. La tradición estoica en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum **140**

2.3. Neoestoicismo de Nussbaum: valoración cognitiva y pensamiento evaluador *eudaimonista* **152**

2.4. Vida buena, vulnerabilidad y emociones: la relevancia ética de los acontecimientos incontrolados **162**

2.5. La dimensión cognitiva de la compasión **168**

2.6. Nussbaum y la tradición defensora de la compasión **185**

2.7. Ciudadanía compasiva: una perspectiva sobre el papel de las emociones en la deliberación pública **189**

3. TEORÍAS DE LA VALORACIÓN Y NIVELES DIFERENCIADOS DE COGNICIÓN: UNA APROXIMACIÓN PARA ESCLARECER LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES DE MARTHA NUSSBAUM 196

3.1. Cuestionamientos que surgen frente a la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones de Martha Nussbaum 201

3.2. Las emociones como procesos de significación: enfoques teóricos y debates conceptuales 212

3.2.1. Aproximaciones fisiológicas al estudio de la emoción. 213

3.2.2. Enfoques cognitivistas en el estudio de la emoción. 220

3.3. Niveles diferenciados de cognición: una propuesta para esclarecer la teoría de las emociones de Nussbaum 234

3.3.1. Las emociones según el nivel de complejidad cognitiva: de las emociones básicas a las emociones morales. 240

3.3.2. Las emociones morales complejas y los niveles cognitivos superiores. 254

4. LA COMPASIÓN COMO CIMIENTO DE UNA EDUCACIÓN QUE CULTIVE LOS COMPORTAMIENTOS PROSOCIALES Y LA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA 270

4.1. Recapitulación 272

4.2. Relaciones entre las diversas formas de nuestro repertorio emocional 277

4.3. Una aproximación teórica sobre la transformación del altruismo en compasión 286

4.4. La benevolencia como constitutiva de la naturaleza humana y sustento de la educación de los sentimientos morales 304

4.5. La educación de la compasión frente al desafío de vivir como ciudadanos en sociedades auténticamente democráticas 322

5. CONCLUSIONES 336

REFERENCIAS 352

Introducción

La emoción ha demostrado ser desde la antigüedad un concepto difícil de definir y un término que congrega muy variadas interpretaciones. Desde los primeros filósofos griegos, la emoción ha estado en el centro de las preocupaciones reflexivas e intentos conceptuales que buscan explicar la complejidad del comportamiento humano. Sin embargo, a pesar de la larga historia de este término, la pregunta por las emociones permanece hoy en día abierta a la discusión. Si bien éstas se encuentran en el núcleo de quienes somos, su naturaleza, estructura, función y rasgos definitorios continúan siendo objetos de investigación para diferentes áreas del conocimiento interesadas en esclarecer estos fenómenos de la existencia humana.

Después de un largo período de tiempo en donde el tema de las emociones fue abordado casi solitariamente por la filosofía, desde finales del siglo XX, y lo que va corriendo del XXI, asistimos a un renovado interés científico en torno a este aspecto tan decisivo del comportamiento humano. Disciplinas como la psicología, la biología y las neurociencias, entre otras, han realizado importantes aportes de cara a la pregunta qué son las emociones y cómo se expresan, de tal forma que en la actualidad contamos con un amplio debate de ideas en donde se rehabilitan antiguas concepciones filosóficas sobre la naturaleza de las emociones, a la vez que se postulan novedosos enfoques teóricos que enriquecen y redefinen la comprensión de este problema de estudio.

Las emociones son una característica definitoria de la condición humana y, por lo tanto, no es sorprendente que desempeñen un papel central en las discusiones filosóficas actuales relacionadas con la vida moral o política, y en los modelos científicos contemporáneos de toma de decisiones, desarrollo humano, personalidad, psicopatología y bienestar. De acuerdo con lo anterior, podemos

decir que las investigaciones sobre las emociones en el mundo actual ocupan una posición de liderazgo en varias sociedades filosóficas y científicas que trabajan bajo el argumento de que un tema de estudio se analiza mejor si se tienen en cuenta los múltiples y mutuamente críticos intentos de comprender desde diferentes perspectivas el mismo problema (Boddice, 2018).

En este contexto de indagaciones acerca de la naturaleza de las emociones encontramos el pensamiento de Martha Nussbaum, considerada por muchos académicos como una de las filósofas actuales más notables que se ha convertido en un referente para todos aquellos interesados en comprender las teorías cognitivas de la emoción y sus posibles relaciones con diferentes campos de la vida humana: ética, política, comprensiones sobre ciudadanía y educación, entre otros.

El estudio de las emociones ocupa un lugar central dentro del pensamiento filosófico de Nussbaum, pero su interés por comprender la naturaleza de las emociones se encuentra estrechamente ligado a su preocupación por generar una visión ética normativa que oriente a las actuales sociedades democráticas, liberales y participativas a defender un modelo de humanidad y de ciudadanía en donde la consideración de aspectos relacionados con la justicia social y la igualdad de oportunidades para todos, el respeto a la dignidad humana y la comprensión de la vulnerabilidad que nos es constitutiva, se establezcan como principios rectores de la deliberación moral y política.

Nussbaum es fundamentalmente una filósofa política y moral interesada en reflexionar sobre el problema de la justicia social en las actuales sociedades democráticas. Nuestra autora preocupada por diversas comprensiones sobre la vida buena y aquellos elementos que cualquier ser humano necesitaría para alcanzar su florecimiento como persona, se vincula a los debates contemporáneos en torno a la teoría política de Rawls para argumentar una concepción normativa sobre la justicia en la cual se defienden las condiciones mínimas de vida digna, igualdad y libertad

que todo ser humano debería tener. Para lograr este cometido, Nussbaum reconoce que una teoría de la justicia necesita complementarse con una perspectiva social sobre los vínculos, afectos y motivaciones que generan una auténtica convivencia democrática entre los ciudadanos. Para nuestra autora, la democracia se fractura si no cuenta con ciudadanos que se apropien en su vida cotidiana de las propuestas de la justicia, esto es, que encarnen en sus vidas los ideales de dignidad, libertad y respeto en que se cimenta la misma democracia, y que tengan una verdadera preocupación por la suerte de aquellos con quienes se comparte un espacio común. Con esta preocupación, la filósofa incorpora, entonces, en su visión de la justicia una "psicología política razonable" sobre la naturaleza, estructura y cultivo de las emociones morales que ayudan a concretizar los ideales en que se sustenta la democracia (Nussbaum, 2008).

Según lo anterior, Martha Nussbaum aborda las emociones como un medio para cultivar la justicia, los principios políticos básicos y la ciudadanía democrática que se necesita en las actuales condiciones sociales, políticas y económicas en que vivimos. En este sentido, aspectos que son de gran interés para la vida en sociedad, como son la preocupación por los demás, la educación de los ciudadanos, el derecho y la cultura política, son, entre otros elementos, realidades humanas que terminan siendo afectadas por el repertorio emocional que nos conforma. De ahí el potencial moral que Nussbaum percibe en el cultivo y refinamiento de ciertas emociones, como la compasión, que considera fundamentales para edificar relaciones constructivas con los demás y para instaurar una sociedad justa y decente. Nuestra autora es, pues, una filósofa preocupada por integrar las discusiones sobre la justicia con el accionar de las personas en la vida cotidiana, y considera que esta propuesta se puede materializar mediante el cultivo de las emociones, las cuales son entendidas como elementos claves de la vida moral que afinan nuestra percepción del mundo y orientan nuestras elecciones.

Complementando las ideas anteriores, nuestra autora, siguiendo una particular concepción terapéutica de la filosofía, esto es, como una práctica que debe traer alivio a los problemas más acuciantes del ser humano, recorre diversas tradiciones de pensamiento que le permiten rehabilitar una perspectiva que, sin duda, se había descuidado en el último siglo: la centralidad de las emociones en la vida moral y las consecuencias prácticas que se derivan de esta reflexión, tanto para la toma de decisiones en la esfera individual como para la deliberación pública.

Para Nussbaum las emociones se encuentran en estrecha relación con los problemas del bien y del mal, de la felicidad, de la vida en comunidad, de la justicia y del sufrimiento que inevitablemente atraviesa este mundo. Las emociones, como más adelante se tratará en esta investigación, son el cemento o el vínculo más importante que relaciona al ser humano con lo que está fuera de él; son los lazos que lo unen con las cosas, con el mundo, con los demás seres vivos e incluso con la misma divinidad. Así se explica que desde la antigüedad se hayan elaborado sistemas filosófico-morales que se preocuparon directamente de las pasiones, porque consideraron que para el ser humano era un problema de mayor relevancia (Nussbaum, 2003).

De acuerdo con esta reflexión, podemos decir que la búsqueda de condiciones que hagan realidad los ideales de justicia social, la comprensión de la naturaleza de las emociones y su relación con la vida política y moral, y la educación para una ciudadanía democrática, constituyen los problemas filosóficos centrales alrededor de los cuales se estructura el proyecto filosófico de Martha Nussbaum. Todos estos elementos de reflexión aparecen tematizados en la amplia variedad de obras que conforman el legado intelectual de la filósofa de Chicago, a la vez que son propuestas de pensamiento en donde se refleja la interdisciplinariedad que caracteriza sus más significativas teorizaciones y el dominio que ejerce sobre un vasto cuerpo de conocimientos:

literatura y filosofía griega, psicoanálisis, filosofía moral, filología, psicología, filosofía política, biología evolutiva y literatura universal, entre otros.

Particularmente el pensamiento de Nussbaum en torno a las emociones, y el vínculo que éstas guardan con la deliberación moral, se encuentra presente en sus obras más representativas y también en un extenso número de artículos desarrollados en más de treinta años de trayectoria académica en donde esclarece diversos aspectos de su propuesta filosófica. La comprensión de las emociones en estrecho vínculo con la pregunta moral por la vida buena y lo realmente deseable en la vida humana es un tema recurrente en sus primeros estudios sobre literatura y filosofía clásica, pero también es una constante en sus más recientes trabajos en torno a la educación liberal, el enfoque de las capacidades humanas y las reflexiones políticas sobre el papel del amor en la búsqueda de una sociedad justa y floreciente.

Temática y justificación de la investigación

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 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 podemos rastrear en diversos textos antiguos, pero que se han recuperado de manera más explícita y con mayor elaboración conceptual en la filosofía y la psicología contemporánea de las emociones que se viene desarrollando desde finales del siglo pasado, cuando se dio el giro de las teorías fisiológicas a las teorías cognitivas de la emoción (Cornelius, 1996).

El pensamiento de Nussbaum fundamentalmente implica una reconceptualización en torno al origen, estructura y cultivo de las emociones, tradicionalmente interpretadas en la filosofía como impulsos o fuerzas irracionales descontroladas que son un obstáculo para la determinación de la conducta moral. A pesar de existir desde tiempos antiguos posturas que abogaban por integrar las emociones y la razón, y por incorporar estas expresiones en el comportamiento moral, las posturas que han dominado en nuestra historia Occidental han sido las que defienden las dicotomías y oposiciones entre estos dos conceptos (Cabezas, 2014). Sin embargo, esta perspectiva dicotómica en la actualidad tiende a su disolución con el surgimiento de nuevos planteamientos, como los de Nussbaum, que establecen una interdependencia entre cognición y emociones, y una relación estrecha entre emociones y vida moral.

En contraste con la tradicional dicotomía entre razón y emoción, Nussbaum desarrolla una novedosa propuesta teórica enmarcada dentro de una corriente de pensamiento que entiende a las emociones a partir de sus orígenes cognitivos, lo que le permite defender una visión original que denomina "racionalidad o inteligencia de las emociones". Esta perspectiva filosófica establece nuevas miradas de lo cognitivo en donde los actos de valoración, las creencias y la consideración de aspectos referidos a la dignidad humana y a su vulnerabilidad son tenidos en cuenta como elementos que configuran la relación entre las emociones y el conocimiento moral.

Inspirada en Aristóteles y en el estoicismo antiguo, Nussbaum concibe una teoría cognitivo-evaluadora de las emociones que entiende a éstas 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: las 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* expone una

amplia interpretación de la dimensión cognitiva 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.

La idea de incorporar las emociones en los debates de la justicia demanda a nuestra autora asumir una postura social que posibilite entender los vínculos humanos y la preocupación por el semejante, aspecto que logra esclarecer desarrollando una argumentación filosófica e interdisciplinar sobre la dimensión cognitiva de la compasión y su relevancia en la racionalidad práctica. Para nuestra autora la compasión es un sentimiento que va asociado directamente con la justicia y ocupa un lugar central en sus propósitos educativos y en su ideal de construir una nueva cultura política pública. Con la compasión se garantiza que los sujetos se apropien del sufrimiento ajeno mediante una genuina unificación afectiva, lo que hace que sea una emoción moral fundamental, o la emoción social básica, tal y como la misma autora reconoce en sus obras (Nussbaum, 1996b). En este mismo orden de ideas, la dimensión cognitiva de la compasión implica un conjunto complejo de conceptos relacionados con los valores morales, una conciencia de las distinciones morales, de lo correcto o incorrecto, justo o injusto, y una capacidad adaptativa para interpretar correctamente el estado mental de alguien que se encuentra en situación de sufrimiento.

En el contexto de las teorías contemporáneas de la emoción, Nussbaum analiza la compasión como un tipo de emoción específicamente humana estructurada por tres componentes cognitivos que determinan su racionalidad: a) el "juicio de magnitud" o gravedad de la situación; b) el "juicio de no merecimiento" o valoración que lleva a considerar el sufrimiento de otro ser humano como no provocado, sin que medie ningún fallo de su parte, y c) 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.

Si bien estos juicios constituyen la estructura cognitiva "gruesa" de la compasión, tal y como la entiende Nussbaum, este planteamiento teórico exige aclarar desde la filosofía, y también desde otras disciplinas complementarias que contribuyen significativamente a la investigación científica acerca de las emociones, una serie de interrogantes, conceptos y problemas que emergen cuando se pone a dialogar este enfoque con otras categorías de análisis de lo cognitivo y lo emocional que están en el trasfondo del pensamiento de la filósofa estadounidense.

Así, pues, sustentado en un análisis crítico del pensamiento de Nussbaum, el presente estudio señala cómo la propuesta cognitiva de las emociones desarrollada por nuestra autora presenta diversos elementos de reflexión cuya estructuración teórica genera algunos interrogantes y puntos de discusión que exigen un mayor tratamiento filosófico, o una justificación suficientemente fundamentada desde diferentes enfoques contemporáneos de la emoción. Para lograr este propósito, en esta investigación se busca ampliar el contexto de donde surgen sus ideas, de tal forma que podamos realizar una formulación explícita de algunas reflexiones que permiten leer la obra de la filósofa estadounidense de manera más clara o precisa. En el transcurso de la tesis se irán develando poco a poco los vacíos argumentales que emergen de las posturas teóricas de nuestra autora, no obstante, a modo de contextualización general, a continuación, se establece el horizonte de problemas que guían esta indagación en torno a los fundamentos de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum.

Frente a la postura tradicional estoica en torno a las emociones, la filósofa reconoce la necesidad de formular una explicación plausible de cómo surgen y cómo se desarrollan las

emociones en los adultos, los bebes prelingüísticos y los niños, y también en los animales no humanos, aspecto que implica establecer una aproximación genética en torno al modo en que las emociones adultas se desarrollan a partir de las emociones arcaicas de la primera infancia y la niñez Pero el tratamiento que la filósofa da a algunas de estas temáticas es impreciso, con vacíos argumentales en su propuesta, particularmente cuando sustentada en una visión neoestoica de las emociones establece una amplia teorización sobre la estructura cognitiva de la compasión. Lo que se analiza en los textos de Nussbaum es, pues, una interpretación muy sugestiva de la compasión y su papel en la construcción de la vida pública, pero esta argumentación avanza sin tener en cuenta ciertas discusiones contemporáneas sobre la noción de cognición, sobre la influencia del desarrollo cognitivo en los procesos emocionales, sobre los factores diferenciadores de las emociones que se presentan en animales no humanos, niños y adultos, y sobre los elementos cognitivos que hacen de la compasión una emoción moral compleja.

Siendo esto así, la presente investigación se justifica como un aporte al esclarecimiento de ciertos problemas claves que subyacen en la visión filosófica que Martha Nussbaum propone en torno a la estructura cognitiva de la compasión. Leyendo a nuestra autora en algunos terrenos claves, como la caracterización de lo cognitivo en las emociones, o la educabilidad de las emociones para una ciudadanía democrática, se puede apreciar cómo su obra es un programa que debe desarrollarse, pues algunos planteamientos se observan como indicaciones muy generales, o nociones con lagunas argumentales, que demandan algún complemento o especificación.

Para tal efecto, se propone una línea de reflexión en donde se realiza un examen, reconstrucción y análisis crítico de diversas posturas poco precisas en el desarrollo argumental que sustenta la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones de Nussbaum. En este análisis crítico se saca a la luz cómo la filósofa norteamericana es una autora cuyo pensamiento en torno a las

emociones sintetiza muchas discusiones y problemas de la filosofía moral y política, así como también de la psicología cognitiva, de la biología evolutiva, del psicoanálisis y las neurociencias. Estas discusiones permanecen en el trasfondo de su comprensión de las emociones, pero con frecuencia no son formuladas explícitamente en el desarrollo de sus planteamientos. Así, pues, este estudio aporta algunas vías para entender el sentido de ciertas asunciones claves de su pensamiento, como también formula algunas alternativas de solución a determinados problemas que subyacen en sus bases teóricas.

Con este esfuerzo investigativo se desea, entonces, alcanzar una mejor intelección del pensamiento de la filósofa de Chicago, a la vez que es una propuesta que obedece a la voluntad de complementar sus posturas y establecer nuevas perspectivas de reflexión que enriquezcan el actual debate sobre el papel de las emociones en la vida moral y política.

Como derivación de este esclarecimiento de la compasión en la teoría de las emociones de Nussbaum, podremos también establecer algunos principios e implicaciones educativas prácticas que son importantes para enfrentar el creciente problema de la indiferencia frente al dolor ajeno que aqueja a buena parte de las sociedades actuales. La secuencia argumental nos conducirá, entonces, a pensar que la educabilidad de la compasión es una manera muy sugestiva de transformar a los ciudadanos de sociedades democráticas en auténticos agentes de justicia capaces de hacerse cargo de nuestra común vulnerabilidad.

Problema y objetivos de investigación

La compasión, en el contexto de la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones propuesta por Martha Nussbaum, se puede caracterizar como una emoción moral compleja, cuya expresión en la vida humana está asociada a los juicios de valor que los individuos realizan guiados por

mecanismos de cognición propios del ser humano, los cuales posibilitan seleccionar y evaluar, consciente o inconscientemente, la información que recibimos de personas, situaciones o estados de cosas.

Si bien Nussbaum reconoce que hay expresiones emocionales en los animales, y por tanto mecanismos cognitivos simples para evaluar si una situación o estímulo es, o no, favorable, su teoría nos lleva a preguntarnos por los criterios diferenciales de lo cognitivo o niveles de complejidad cognitiva que permiten establecer la frontera entre las emociones humanas susceptibles de creencias, como la compasión, de otras expresiones emocionales que podemos compartir con diferentes organismos vivos pero que cualitativamente son distintas (Campos & Barret, 1984; Frijda, Meanstead, & Bem, 2000; Nussbaum, 1996b; Roberts, 2003).

En este contexto, si la compasión es una emoción específicamente humana que implica capacidades cognitivas superiores y complejas de valoración de los eventos que la hacen distinta a otras expresiones emocionales que podemos encontrar en distintas especies animales, es necesario justificar desde la filosofía, la psicología, y desde otras disciplinas científicas complementarias, algunas cuestiones poco claras que están a la base del pensamiento de la autora: ¿Qué relación existe entre el desarrollo cognitivo de los organismos y las emociones?, ¿qué comprensión de cognición debemos asumir para explicar las respuestas emocionales humanas como un fenómeno cualitativamente distinto al de las emociones animales?, y ¿cómo podemos explicar desde una aproximación cognitiva el desarrollo de emociones morales, como la compasión, que de acuerdo con Nussbaum involucra creencias acerca del sufrimiento ajeno, atribuciones sobre la vulnerabilidad que nos es constitutiva y una determinada visión sobre el florecimiento humano? Son preguntas que guardan una estrecha relación entre sí, pero que la filósofa en su desarrollo teórico no tematiza suficientemente.

Para responder a estos interrogantes se establece en este estudio la tesis según la cual la naturaleza y estructura cognitiva de las emociones desarrollada por Martha Nussbaum puede ser esclarecida en sus fundamentos mediante una aproximación filosófica y psicológica plausible que justifique cómo el nivel de complejidad cognitiva que poseen los distintos organismos vivos es el núcleo determinante de la presencia o ausencia de particulares estados emocionales que podemos observar en las diferentes especies. Si sustentamos que el desarrollo cognitivo es el factor determinante de las emociones, entonces éstas se pueden clasificar de acuerdo con el nivel de complejidad cognitiva involucrado en cada una de ellas. Cimentados en esta concepción podremos entender con mayor precisión cómo en el ser humano, con mayor desarrollo ontogenético, es factible que surjan emociones morales complejas, como la compasión, en donde el sujeto puede seleccionar la información que resulta relevante para hacer un acto de valoración que posibilita reconocer la vulnerabilidad y el sufrimiento en que se encuentra otra persona, y luego pueda actuar conforme a la importancia que haya otorgado a ese otro ser humano dentro de su esquema de objetivos y proyectos.

De acuerdo con lo anterior, el presente trabajo tiene como objetivo fundamental examinar críticamente la naturaleza y estructura cognitiva de las emociones propuesta por Nussbaum, y esclarecer diversos vacíos argumentales significativos que se aprecian en su teoría de la compasión, a la luz de un enfoque filosófico y psicológico alternativo que defiende la existencia de niveles diferenciados de complejidad cognitiva que se asumen como los factores determinantes de la expresión emocional en los seres vivos. En este enfoque, las formas cognitivas más elementales darían lugar al surgimiento de emociones simples, o básicas, las cuales se encuentran presentes en otras especies, mientras la presencia de formas cognitivas superiores en el ser humano ayudaría a dilucidar en qué sentido la compasión es una emoción moral compleja cimentada en

procesos elaborados de pensamiento como son los juicios o creencias, entendidos como actos valorativos en donde se reconoce el sufrimiento y la radical fragilidad que nos conforma.

Como derivación de lo anterior, los objetivos específicos que esta tesis pretende alcanzar son:

(a) Examinar los marcos teóricos que sustentan la propuesta cognitivo-evaluadora de las emociones de Martha Nussbaum, mediante un amplio y analítico recorrido por la biografía intelectual de la filósofa de Chicago, identificando sus núcleos recurrentes de investigación y las discusiones filosóficas más relevantes que preceden sus asunciones fundamentales acerca de la naturaleza y estructura cognitiva de las emociones.

(b) Desarrollar un enfoque teórico plausible que dilucide la relación entre el desarrollo cognitivo de los organismos y el surgimiento de las emociones.

(c) Sustentar desde un punto de vista filosófico e interdisciplinar cómo la noción de niveles diferenciados de cognición posibilita clasificar las emociones en dos categorías específicas: básicas, que compartimos con animales no humanos, y morales o complejas, como la compasión, que se concibe como una reacción del ser humano que emerge como consecuencia de nuestro mayor desarrollo ontogenético y cognitivo.

(d) Justificar el valor ético de la compasión como expresión emocional cimentada en una tendencia natural a la benevolencia, la cual puede jugar un papel relevante en los procesos de deliberación pública, en la concreción de ideales de justicia y en la educación de diversas conductas prosociales que contribuyen a crear una cultura política y una ciudadanía auténticamente democráticas.

Estructura de la tesis

Para alcanzar los objetivos propuestos en esta investigación se ha establecido el siguiente orden de reflexión:

El primer capítulo ofrece una fundamentación del problema de estudio, para tal efecto, se realiza una reconstrucción original del proyecto filosófico de Martha Nussbaum que, en el contexto específico de esta investigación, desempeña la función de marco teórico amplio que permite identificar los grandes ejes de reflexión que estructuran el pensamiento de la filósofa de Chicago, las corrientes teóricas con las cuales dialoga para establecer su propio ideario filosófico y las discusiones que han marcado su evolución intelectual en la segunda mitad del siglo XX, y parte del siglo XXI. Este capítulo introduce al lector en los conceptos, teorías y problemas que estructuran el conjunto de ideas que Nussbaum ofrece a los hombres y mujeres de nuestra época, a la vez que es una vía privilegiada para entender el proceso que la autora ha seguido hasta consolidar un enfoque particular sobre la naturaleza y estructura cognitiva de las emociones. En este contexto, se hace énfasis en cómo la obra de Nussbaum se inscribe en el rescate de Aristóteles en la filosofía moral y política mediante la consideración social del ser humano y nuevas nociones de la vida buena. El capítulo en sí mismo es un aporte significativo para todos aquellos que deseen comprender la biografía intelectual de una de las pensadoras más influyentes del mundo actual, y la manera singular como sus teorías se insertan en las discusiones filosóficas de las últimas décadas.

En el segundo capítulo se aborda la dimensión cognitiva de la compasión, tal y como la entiende Nussbaum, en estrecha relación con conceptos claves de su teoría como son la noción de juicio *eudaimonista,* la idea de vulnerabilidad como base para despertar emociones que respondan

a la realidad de sufrimiento y labilidad que conforman nuestra condición humana, y la necesidad de una imaginación empática que ayude a ensanchar el interés por los demás más allá de nuestro entorno vital inmediato. Para lograr este cometido, la exposición revisa los fundamentos de la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones de Nussbaum y su relación con algunas tradiciones filosóficas antiguas que le brindan un marco conceptual robusto que da forma y sustento a sus planteamientos. En este sentido, se aborda la herencia aristotélica y estoica que permanece en el trasfondo de su definición de emoción, y la manera como los filósofos clásicos establecieron los primeros análisis que develaban la estrecha relación que existe entre las emociones y la vida moral.

Esta exposición de ideas provenientes de la filosofía antigua crea el marco general para una teoría cognitiva de las emociones, la cual Nussbaum precisa y complementa ampliando la noción de lo cognitivo, o de las creencias, formulada por Aristóteles y los estoicos más representativos. Al final de este capítulo se ofrecen algunas consideraciones significativas que ubican a Nussbaum no sólo como una defensora de la tradición filosófica a favor de la compasión, sino como una pensadora que resignifica en el mundo actual esta emoción bajo la noción original de "ciudadanía compasiva".

En el tercer capítulo se problematizan diversos aspectos poco claros en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum y se ofrecen algunas vías de solución a aquellas áreas del pensamiento de la autora que demandan un trabajo alternativo de reflexión filosófica e interdisciplinar. Particularmente se identifican ciertos vacíos explicativos en relación con el planteamiento neoestoico de las emociones que propone la autora, y la idea de cognición que sustenta su teoría. El análisis crítico develará algunas inconsistencias en su idea de cognición, la cual resulta ser inaceptablemente vaga a la luz de ciertos abordajes conceptuales de los últimos

años, y como alternativa se ofrece una original propuesta teórica de “niveles diferenciados de cognición” que permiten comprender la compasión como una emoción moral compleja característicamente humana que surge como consecuencia de nuestro singular desarrollo cognitivo. Para argumentar esta visión de lo cognitivo, se expone inicialmente un examen de aquellas teorías contemporáneas de la valoración que influyen conceptualmente en la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones de Nussbaum. Específicamente se hace énfasis en diferentes nociones provenientes de los enfoques cognitivos de la emoción de las últimas décadas, los cuales modelan su pensamiento y dan cuenta del fecundo diálogo que la autora mantiene a lo largo de su obra con la psicología, el psicoanálisis, la biología evolutiva y otras disciplinas científicas complementarias, cuyos focos de interés se relacionan con los propios de la filosofía moral y de las emociones.

Esta propuesta de niveles diferenciados de cognición necesariamente obliga a que se incluyan otras perspectivas teóricas que ayuden a esclarecer el pensamiento de la filósofa de Chicago. En este contexto, autores pioneros de las teorías del desarrollo cognitivo, como Piaget y Vigotsky, son puestos en diálogo con filósofos y psicólogos contemporáneos de la emoción para fundamentar desde una perspectiva particular cómo los juicios que estructuran la compasión son el resultado de un proceso de maduración cognitiva específicamente humana.

En el cuarto capítulo se cierra la perspectiva teórica que se ha asumido frente al pensamiento de Nussbaum estableciendo un vínculo entre la educabilidad de la compasión y el desarrollo de conductas prosociales para la convivencia democrática. La idea de niveles diferenciados de cognición nos permite ver cómo la compasión es una emoción compleja sensible a las formas cognitivas más elaboradas que sustentarían cómo las personas pueden orientar diversos comportamientos sociales a partir de la educación, los nuevos aprendizajes y la integración de

diversas concepciones razonables sobre la vida buena en la base cognitiva de su repertorio emocional.

Después de hacer un examen de las bases biológicas y filosóficas de la benevolencia como rasgo característico de la naturaleza humana que subyace en los comportamientos de preocupación por el otro, en esta sección se establece cómo la compasión es la emoción moral preeminente que sirve de cimiento a una educación en comportamientos prosociales, y es la base para consolidar sociedades auténticamente democráticas en donde los ciudadanos sean agentes de justicia capaces de reconocer su humanidad como limitada, frágil y dependiente de relaciones vinculantes con los demás.

La secuencia argumentativa de este capítulo permite comprender, entonces, cómo la obra de Nussbaum abarca diversas dimensiones en las cuales podemos reconocer un trasfondo temático coherente: una postura que ofrece nuevos lineamientos para la filosofía política; una forma de incorporar una teoría de las emociones en los debates sobre la justicia, y una serie de sugerencias y orientaciones sobre la educabilidad de las emociones para una nueva ciudadanía democrática.

1. El proyecto filosófico de Martha Nussbaum

El presente capítulo tiene por objetivo ofrecer un recorrido por aquellos núcleos de interés filosófico que han estructurado el pensamiento de Martha Nussbaum a lo largo de su trayectoria intelectual. Se trata de una serie de preocupaciones investigativas que abarcan un periodo de tiempo relativamente amplio, desde sus estudios doctorales en Harvard hasta sus inquietudes teóricas más recientes en torno a la centralidad de las emociones en la vida moral y las consecuencias prácticas que se derivan de esta reflexión tanto para la toma de decisiones en la esfera individual como para la deliberación pública.

El proyecto filosófico de Nussbaum supone una continuidad investigativa que paulatinamente va integrando diferentes elementos de reflexión que se articulan alrededor de su interés general por comprender de una manera renovada el pensamiento de Aristóteles, y las perspectivas de análisis que se pueden establecer en torno a diversos problemas del mundo actual mediante la rehabilitación de algunas categorías y temas propuestos por el filósofo antiguo. La teoría ética y política aristotélica es el punto de partida de un proyecto investigativo que en forma de círculos concéntricos va abarcando el examen y comprensión de determinadas cuestiones filosóficas importantes sobre la vida humana y sus complejidades. Lejos de una dispersión temática, podemos identificar y reconstruir en la biografía intelectual de la autora ciertos núcleos de reflexión que permiten esclarecer su lugar en el pensamiento filosófico contemporáneo y posibilitan sostener un diálogo fecundo con sus posturas teóricas.

Junto con Aristóteles, los conocimientos en literatura han jugado un papel destacado en la estructuración del pensamiento de Nussbaum. Como la autora resalta en algunas de sus obras,

desde su juventud ha tenido una fascinación por las concepciones de la vida humana que se desprenden de las tragedias, las poesías y las novelas. Las creaciones literarias con sus narrativas coloridas y conmovedoras siempre representan determinadas ideas sobre qué es la vida humana y cómo vivirla, de tal forma que transmiten verdades que pueden ser muy útiles para la reflexión filosófica. Esta ha sido la propia experiencia de Nussbaum: buscando responder desde sus primeros años de formación universitaria a la pregunta sobre qué significaban para la vida humana ciertas narraciones trágicas de acontecimientos, lugares y personas distantes en el tiempo, comprende que la respuesta a estas inquietudes podía ser enfocada con mucha más claridad, incluso en lo que a la forma literaria se refiere, si se examinan a la luz del pensamiento filosófico (Nussbaum, 2005a). Este es precisamente el origen de un proyecto de reflexión que llega hasta nuestros días y en torno al cual giran ciertos aspectos filosóficos que en esta investigación se pretenden analizar.

Las ideas que a continuación se desarrollan son un insumo fundamental para ubicar conceptos, discusiones y comprensiones filosóficas que a lo largo de este trabajo aparecerán en el diálogo que se establece con la autora. Se trata, por tanto, de un marco teórico amplio que permite identificar y caracterizar en el pensamiento de Nussbaum una serie de ejes de análisis conceptual que paulatinamente se van delimitando hasta lograr el enfoque de ciertos problemas singulares que emergen en su teoría de las emociones. De esta forma, se procede de lo general a lo particular, de la exposición global del proyecto filosófico de la autora a la teoría de las emociones, y de la teoría de las emociones a problemas específicos de la dimensión cognitiva de la compasión en la vida moral. El mismo desenvolvimiento del capítulo permitirá reconocer cómo se fueron construyendo las preocupaciones investigativas que se erigen como columnas centrales de su obra, y la ampliación de algunos temas preparará al lector para una adecuada intelección del sentido del

pensamiento de la filósofa estadounidense y de los problemas que en el transcurso de esta tesis serán objeto de reflexión.

El proyecto filosófico de Martha Nussbaum se sustenta, como ya se ha dicho, en una lectura renovada de Aristóteles y su insistente preocupación por esclarecer la vida buena como el ideal del bien supremo para el hombre. La recuperación de este aspecto característico del pensamiento griego antiguo le ha permitido a la autora desarrollar desde hace varias décadas una serie de intelecciones y ejes de reflexión que se derivan de un conjunto singular de respuestas a la pregunta ética general ¿cómo deberían vivir los seres humanos? Estos núcleos de pensamiento que estructuran los intereses investigativos de la filósofa se pueden formular esquemáticamente de la siguiente manera: (a) una teoría política sobre la justicia social que aspira a convertirse en la base filosófica de principios normativos que pueden encarnarse en garantías constitucionales que sostengan y defiendan las condiciones mínimas de vida digna y floreciente que cualquier ser humano debe tener; (b) una comprensión sobre la naturaleza, cultivo y valor ético de las emociones tanto en la vida personal como en la deliberación pública; (c) una concepción liberal y humanística de la educación que sustenta y da estabilidad a diversos ideales de ciudadanía democrática que son pertinentes para el desarrollo de las sociedades actuales; y (d) el reconocimiento de la radical vulnerabilidad que nos constituye como condición que debe ser tenida en cuenta en cualquier reflexión acerca de los principios fundamentales que conforman un determinado ideal de justicia política, en la comprensión sobre el cultivo y refinamiento de ciertas emociones que resultan valiosas para la vida moral, y en las concepciones educativas que se deben promover en las actuales sociedades democráticas, abiertas y participativas. Este último núcleo de pensamiento es una noción transversal cuyo rendimiento teórico articula e impregna el

neoaristotelismo que Nussbaum de manera original propone como alternativa para abordar esta diversidad de ejes de indagación.

Para acceder a estos focos temáticos que estructuran el pensamiento de Nussbaum, desarrollaremos en forma organizada y secuencial un tipo de "biografía intelectual" de la autora, la cual proporciona una serie de claves explicativas que ayudan a esclarecer cómo surgen paulatinamente los problemas, conceptos y teorías que operan en sus inquietudes investigativas, y las influencias que marcaron de modo decisivo su itinerario filosófico.

Iniciaremos la secuencia de este capítulo con un breve análisis de las preocupaciones éticas y las preguntas por la vida buena que surgieron en sus estudios de literatura griega antigua. Si bien la vocación original de la autora estaba orientada a los estudios de arte dramático y lenguas clásicas, la misma comprensión de las tragedias griegas le fue marcando el camino para encontrar innovadoras conexiones entre filosofía y literatura que fueron el punto de partida de un proyecto de pensamiento que tiene una destacada influencia en el mundo actual. Estas inquietudes iniciales alcanzaron mayor claridad y desarrollo en su época de estudios doctorales en donde descubrió a Aristóteles como el autor que hacía posible estos fascinantes eslabonamientos entre la imaginación literaria y el discurso filosófico de carácter ético.

El encuentro con Aristóteles coincidió con lo que se ha denominado el "giro *aretaico*" en filosofía. Se trata de un conjunto de autores que desde la segunda mitad del siglo XX han llamado la atención sobre la relevancia que tiene el pensamiento ético y político de Aristóteles para captar ciertas derivas sociales de la contemporaneidad, como también para iluminar diversos problemas y realidades actuales. Nussbaum se vincula a estos neoaristotelismos contemporáneos haciendo sus propias interpretaciones del Estagirita en lo que tiene que ver con sus nociones acerca de la

eudaimonía, la virtud, la justicia y los funcionamientos que constituyen una buena vida humana. El contexto filosófico en el cual nuestra autora se une a este movimiento de pensadores que establecen un enlace significativo con la tradición aristotélica será el segundo momento que consideraremos en la ruta teórica que marca la evolución intelectual de la filósofa de Chicago.

Un tercer momento claramente identificable en el desarrollo de sus preocupaciones investigativas lo constituye su inserción en los debates contemporáneos acerca de la justicia política. Una de las aportaciones filosóficas más notables de Nussbaum es su concepción de la justicia y el desarrollo humano que se concretiza en el denominado "Enfoque de las Capacidades". Pero esta visión particular de la justicia se inserta en un debate más amplio originado por Rawls y su influyente obra *Teoría de la justicia* publicada en 1971. Aspectos propuestos por el filósofo, como su idea de sujeto moral, su comprensión del contractualismo moderno, sus nociones de bienes básicos, entre otros elementos, se convirtieron en el foco de diversas críticas que dieron lugar a un amplio espectro de discusiones planteadas por autores provenientes del comunitarismo y del republicanismo de las últimas décadas. Estas posturas llevaron a Nussbaum a ofrecer nuevas miradas sobre la justicia, sobre el liberalismo político y sobre los compromisos ciudadanos que son decisivos para mantener los propósitos justos en las actuales sociedades democráticas. Siendo esto así, conviene analizar con detenimiento lo que la autora hereda de estos debates característicos de la filosofía política contemporánea y lo que logra construir a partir de los mismos.

Un cuarto momento es el acercamiento que la autora realiza a las teorías etológicas y psicológicas, además del psicoanálisis, para dar cuenta de los compromisos de las personas en el seguimiento de normas morales e ideales de justicia. Como complemento a su enfoque de las capacidades la autora propone lo que denomina una "psicología política" en la cual otorga un

papel relevante a las emociones en la esfera individual y en la deliberación pública. Para tal efecto, la autora rescata diversas posturas psicológicas contemporáneas acerca de la naturaleza de las emociones, como también los postulados aristotélicos y estoicos acerca de las pasiones. Este abordaje de las emociones, que trasciende la especificidad de una única disciplina, en combinación con un renovado humanismo emancipador, le permite a la filósofa sustentar una propuesta de educación para la ciudadanía democrática capaz de revitalizar el sentido de la convivencia en común y la apertura hacia el otro. Su teoría de las emociones se convierte, entonces, en un punto firme para pensar una nueva persona social cuyos valores giren en torno al respeto por la dignidad humana, la preocupación por el bienestar de todos, la protección de los derechos de las minorías étnicas y culturales, el cosmopolitismo, la compasión y el cuidado de la vulnerabilidad humana; en síntesis, lo que la autora logra subsumir bajo la idea de "cultivar nuestra humanidad".

Este último momento de la historia intelectual de Nussbaum será el núcleo de esta tesis, por tal motivo su comprensión y desarrollo se reservan para los siguientes capítulos teniendo en cuenta que el tema central de esta indagación gira en torno al análisis de la dimensión cognitiva de la compasión y su relación con la vida moral.

La biografía intelectual de Nussbaum nos permitirá, por tanto, comprender que sus ejes de reflexión son constantes (aunque no exentos de reformulaciones) y que su proyecto filosófico obedece a un propósito general coherente y sistemático que aquí se intenta dilucidar. Este es el camino que a continuación recorreremos a través de una serie de apartados que poco a poco dejarán ver algunas claves relevantes para interpretar el pensamiento y la obra de la filósofa estadounidense.

1.1. De la literatura a la filosofía moral: los antecedentes de un proyecto filosófico

El encuentro con Aristóteles en el pensamiento de Nussbaum está íntimamente ligado a su época de estudiante de posgrado en Harvard (finales de la década de los sesenta y principios de los setenta del siglo pasado), y a su trabajo como docente en la Universidad de Brown en donde tuvo el privilegio de adquirir una perspectiva multidisciplinar del mundo antiguo al ser miembro de los departamentos de Filosofía, Lenguas Clásicas y Literatura Comparada.[1] En estos años de inmensa curiosidad intelectual y alta formación académica los intereses de la autora estaban volcados hacia el estudio de la filosofía y la literatura antigua, orientación que le permitió establecer desde esta temprana época de reflexión una serie de ejes temáticos de investigación en torno a aspectos fundamentales de la concepción ética que emergían de las narraciones trágicas y de los planteamientos de los filósofos griegos. En *El conocimiento del amor* (Nussbaum, 2005a)**,** nos dice la autora que la fascinación por comprender el problema central de estos pensadores antiguos: la vida humana y cómo vivirla, precisamente posibilitó el acercamiento paulatino a la obra del Estagirita, autor en cuyas ideas encontró un punto de partida para establecer puentes entre concepciones del pasado y problemas del mundo actual.

Nussbaum migra poco a poco de las consideraciones filológicas y estéticas[2] presentes en los dramas griegos para centrarse en una investigación filosófica que buscaba fundamentalmente

[1] Después de una exitosa trayectoria como profesora en las universidades de Harvard, Brown y Oxford, la filósofa se encuentra desde 1995 vinculada a la *University of Chicago, Department of Philosophy and the Law School (Ernst Freund Distinguished Service Professor of Law and Ethics).*

[2] Nos dice la autora que en la década de los años setenta del siglo pasado no era frecuente en las facultades de estudios clásicos desarrollar comprensiones filosóficas a partir de las obras literarias. La contribución de las obras literarias no se consideraba que formara parte del pensamiento ético griego como tal sino, como mucho, formaba parte del trasfondo del pensamiento popular contra el que los grandes filósofos trabajaban. El interés por las obras literarias se concebía pues como un interés "literario" lo cual quería decir que era un interés estético y no un interés filosófico. Las obras literarias antiguas eran estudiadas con la mirada puesta en cuestiones filológicas que hacían parte del interés de la entonces denominada nueva crítica literaria, pero no se hacía hincapié en las conexiones de estas narraciones con el pensamiento ético de los filósofos o, incluso, no se consideraban fuentes de reflexión ética de ningún tipo (Nussbaum, 2005a).

responder a problemas éticos relacionados con la deliberación en circunstancias particulares y los rasgos concretos que estaban comprometidos en una elección. En las discusiones sobre temas literarios y estilísticos que hacían parte de diversos textos griegos clásicos Nussbaum descubre que tanto la filosofía como la literatura antigua giran en torno a los temas éticos recurrentes de cómo debería vivir un ser humano y cómo debería actuar virtuosamente en atención al bien común de la sociedad. Las diversas formas literarias, y particularmente el discurso filosófico antiguo, hacían referencia a la preocupación prioritaria por mejorar de alguna manera el alma de las personas o, en otras palabras, acercar a los ciudadanos lo más posible al logro de la vida buena como el ideal supremo al cual aspiramos en este mundo, aunque esta búsqueda siempre estuviera en riesgo por la amenaza de los acontecimientos incontrolados de la fortuna que en cualquier momento podían ensombrecer la cualidad ética de la vida (Nussbaum, 1995).

Había, pues, en los textos griegos antiguos un interés práctico por reconocer y compartir una concepción correcta de lo que verdaderamente importa en la vida, tanto a nivel individual como a nivel cívico, de tal manera que la estructura y forma de las narraciones literarias eran un vehículo cuidadosamente seleccionado para plantear estas cuestiones cruciales. Tanto los filósofos éticos como los poetas trágicos creían de sí mismos que acometían ciertas formas de actividad educativa y comunicativa, lo que los griegos llamaban *psycagogia* (conducción del alma). Fonnegra (2013) refiriéndose a este vínculo entre narrativa literaria y filosofía práctica en el mundo antiguo nos dice: “lo propio de la narración, lo que caracteriza su forma, es su estructura temporal, el devenir de episodios en los que se pone de manifiesto la dificultad que entraña para un personaje la persecución de un bien querido, la dificultad de tomar partido, de elegir, de formarse una imagen del mundo y de sí mismo” (pág. 255).

Pese a las diferencias de estilo del discurso filosófico y del texto narrativo, Nussbaum centra su atención en algunas posturas de Aristóteles para mostrar que ambos saberes pueden configurar una totalidad. Las preocupaciones del drama eran filosóficas y políticas, las tragedias griegas no se oponían a la filosofía práctica, antes bien, la complementaban con su visión de los daños y sufrimientos que experimentaban diferentes actores humanos en el transcurso de su vida, y los esfuerzos morales que hacían para enfrentar el destino: Sófocles, por ejemplo, le apostó al enaltecimiento de las democracia ateniense y a sus ideales de formación humana, exaltó las virtudes de hombres que, a pesar de las adversidades de la fortuna, conservaron su virtud (Fonnegra, 2013). Esquilo mostró en sus tragedias la fortaleza de un pueblo libre que no sucumbió frente a las pretensiones expansionistas de los persas; algunos autores, como Eurípides, alaban la sencillez de carácter, el autodominio, el valor y la sinceridad como cualidades del buen hombre y del buen ciudadano, mientras la falta de sensibilidad y la falta de piedad a menudo se condenan en estas narraciones:

> Para los griegos del siglo V y de principios del IV a de C., en el área de la elección y la acción humana no había dos conjuntos independientes de cuestiones, unas estéticas y otras filosófico-morales, sobre las cuales escribirían y estudiarían colegas separados en departamentos diferentes. Así, tanto la poesía dramática como lo que ahora denominamos investigación filosófica en el campo de la ética, se encuadraban, vistas como vías para la investigación, en una cuestión singular y general, a saber: cómo deberían vivir los seres humanos. (Nussbaum, 2005a, pág. 46).

En este contexto Nussbaum recurre a diferentes tragedias griegas para ofrecer respuestas a estas cuestiones, y lo hace así siguiendo los planteamientos del mismo Aristóteles quien consideraba estos relatos como una comprensión de la vida humana característicamente marcada por la acción y la elección. El filósofo afirmaba que la felicidad o *eudaimonía* más que un estado es una *praxis,* pues es según sus acciones y elecciones como viven bien los seres humanos, es decir, se hacen *eudaímones,* o al contrario. Las tragedias reflejan, entonces, esta búsqueda del

buen vivir y los obstáculos que pueden aparecer en cualquier momento frente a la vida buena: lo contingente, en griego *Deinón*, lo que de manera sorpresiva e incontrolada puede acaecer en nuestras vidas y ante lo que hemos de enfrentarnos con prudencia si no queremos crear más dolor o injusticia, es una condición a la que siempre estamos expuestos los seres humanos en nuestra búsqueda de la plenitud o vida lograda (Colmenarejo, 2017).

Poetas y filósofos eran, por tanto, los maestros de unos determinados valores y comportamientos que se consideraban adecuados para alcanzar la plenitud de lo que significaba vivir auténticamente como humanos en medio de la comunidad política. La literatura griega antigua habla de virtudes que encuentran su lugar no solo en la vida del individuo, sino particularmente en la vida de la ciudad-estado, pues el individuo solo es realmente inteligible como "animal político" que contribuye al logro del bien común de su comunidad. En este contexto, las narraciones trágicas, y también ciertas teorías filosóficas, permiten identificar algunas acciones como dañinas, en tanto afectan los fundamentos de la comunidad, y otra clase de acciones que transparentan cualidades de mente y carácter que se valoran con mérito y honor; esto es el conjunto de cualidades que se reconocen como virtudes y el conjunto correspondiente de defectos que se entienden como vicios (Nussbaum, 2005a).

Aristóteles sostenía una visión de la filosofía acorde con lo que se ha expuesto; en su ética afirma que mientras a la ciencia teórica le importa cómo y por qué son las cosas, el saber práctico busca conocer cómo debería ser el obrar humano y por qué. Es decir, la ciencia teórica estudia realidades que ya son, mientras que la ciencia práctica estudia, desde el obrar humano, cómo es la acción humana, cómo debería ser la búsqueda del bien supremo del hombre, algo que cada uno deberá realizar. Es en estas reflexiones que albergan un sentido particular de la vida que era muy valioso para el ciudadano griego de la antigüedad donde Nussbaum descubre una serie de nociones

y problemas éticos que pueden ser importantes para el hombre actual, si se rehabilitan de la manera apropiada; y el autor que por su discurso y preocupaciones investigativas posibilita esta conexión entre pasado y presente es, como ya se ha afirmado, Aristóteles con su destacado interés por comprender la vida buena con toda su fragilidad, las virtudes que la hacen posible y los distintos rasgos que la configuran (Nussbaum, 1995, 2005a).

En *Ética Nicomaquea* (1139a25), Aristóteles plantea que la deliberación requiere ponderar diferentes alternativas para hacer una elección frente a lo que "puede ser de otra manera". De cara a las realidades contingentes la prudencia aparece como la virtud fundamental que permite ver en cada circunstancia concreta lo que se debe hacer; esta virtud dianoética prescribe el tiempo y modo en que deben ejercitarse las demás virtudes e inclina a la inteligencia a escoger lo más adecuado en cada caso particular. El hombre prudente *(phrónimos*) es, por consiguiente, el que sabe elegir, el que pondera los puntos a favor y los puntos en contra de una acción antes de que ésta se lleve a cabo, y este es el campo de lo que se denomina sabiduría práctica: "Parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, o para la fuerza, sino para vivir bien en general" (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1140a25). Nussbaum ve en la concepción ética del filósofo un claro vínculo con el trasfondo de las narraciones literarias en donde los individuos tienen que enfrentarse a situaciones particulares de elección sin contar con una guía certera que conduzca siempre a hacer lo correcto:

> La Antígona de Sófocles, una de las tragedias analizadas por Nussbaum, muestra como la prudencia es el elemento más importante del buen vivir o *eudaimonía.* Tras la muerte de Edipo, Eteocles y Polinices, hermanos de Antígona, se disputan el trono de Tebas, hasta el punto de provocar una guerra que culmina con la muerte de ambos. Creonte se convierte en el nuevo rey de la ciudad, ordenando honrar la memoria de Eteocles mientras prohíbe dar sepultura a Polinices, al que considera un traidor por haber provocado una guerra contra su propia ciudad. Antígona considera que es su deber dar sepultura digna a su hermano, aunque

> ello le lleve a una muerte segura. Creonte es inflexible en su condena: no perdona a Polinices, ni ahora a Antígona. Ello provoca una serie de muertes en cadena: la de Antígona, la de su propio hijo, prometido de Antígona, y la de su propia esposa quien no puede soportar la muerte de su hijo. La prudencia enseña que pretender mantener una norma humana contraviniendo una norma divina genera más daño y dolor que la renuncia a esa norma humana, generalmente sustentada en la soberbia. (Colmenarejo, 2017, pág. 41).

La complejidad de la existencia humana nos enfrenta a las preguntas sobre ¿cómo tomar decisiones correctas cuando nos encontramos ante alternativas de difícil deliberación?, o ¿cómo orientar la acción para llegar a la realización humana de la propia vida? Estos son aspectos de la existencia que no se resuelven mediante procesos científicos o con fórmulas preestablecidas que indiquen a cada uno la manera de hacerlo: "La inteligencia práctica exige, entonces, centrarse en las alternativas reales que puede asumir el hombre mediante sus acciones, lo cual supone un razonamiento reflexivo que tenga en cuenta prestar atención a casos particulares en los que está en juego los valores queridos, asumir el riesgo de tomar partido y elegir" (Fonnegra, 2013, pág. 251).

En estas elecciones aparecen, por tanto, las contingencias de la existencia humana, el pluralismo de los valores, la heterogeneidad de nociones del bien y las dificultades que entraña buscar un ideal de vida buena. Aristóteles, influenciado por distintos tópicos relevantes que emergen de las tramas de Eurípides, considera que la fortuna (*tykhe*) tiene profundas influencias en la vida humana mediante los acontecimientos incontrolados que intervienen en el logro de la felicidad y dejan ver nuestra esencial vulnerabilidad (Bieda, 2008; Pinedo, 2019). Por esta razón, las emociones de compasión y temor que surgen frente a los acontecimientos trágicos son reacciones valiosas, reacciones que ocupan un lugar importante en la vida ética ya que encarnan cierto reconocimiento de verdades acerca de lo que es la vida humana.

Nussbaum considera que los relatos literarios, de forma similar a la propuesta de Aristóteles, tienen este núcleo común de experiencias de la vida en donde se puede entrever los riesgos que acompañan el deseo de autosuficiencia humana, los cambios de la fortuna que estremecen nuestro carácter, las pasiones que intervienen en las elecciones que hacemos y las deliberaciones en las que se pone a prueba nuestro deseo de obrar correctamente:

> Tal como observó Aristóteles, la literatura es profunda y favorece nuestra indagación sobre cómo vivir, porque no registra simplemente (como hace la historia) este o aquel acontecimiento; busca modelos de posibilidad (de elección, circunstancias y de la interacción entre elección y circunstancias) que aparecen en las vidas humanas con una penetración tal que deben ser consideradas como nuestras propias posibilidades. Y así nuestro interés por la literatura se hace cognitivo: un interés por descubrir (viendo y sintiendo los modos de percibir de los otros) qué posibilidades (y trágicas imposibilidades) nos ofrece la vida, qué esperanzas y miedos nos confirma o nos socava. (Nussbaum, 2005a, pág. 315).

De esta manera, las diversas reflexiones aristotélicas sobre la sabiduría práctica y las potencialidades de la acción, el carácter contingente e impredecible del mundo humano y la búsqueda de la vida buena, influyeron desde un periodo muy temprano en el proyecto filosófico de la autora norteamericana. Las anteriores consideraciones permiten entender, como ya se ha mencionado, el pensamiento de Nussbaum como un neoaristotelismo abierto y creativo, no cautivo entre las rejas de la tradición, que le permite abordar, a partir de ciertas lecturas contemporáneas del filósofo antiguo, problemas claves de ética y filosofía política, comprensiones sobre educación y ciudadanía democrática, y una singular teoría sobre la naturaleza y cultivo de las emociones que son relevantes para la deliberación pública en las actuales sociedades liberales.

Evidentemente estas preocupaciones iniciales de naturaleza aristotélica se han ido enriqueciendo y combinando con los aportes que la autora ha encontrado en el pensamiento crítico de Sócrates, en la tradición estoica, en los planteamientos éticos modernos, en la filosofía política contemporánea y en diversas teorías provenientes de la psicología de las emociones, la biología

evolutiva y las ciencias cognitivas actuales, aspectos que finalmente dan cuenta del talante interdisciplinario que caracteriza el pensamiento de la filósofa estadounidense.

Todos estos focos de interés los ha desarrollado la autora sin abandonar su predilección original por el lenguaje y la imaginación literaria que están presentes en la mayoría de sus obras. La literatura, como en sus primeros años de investigación, continúa siendo un instrumento privilegiado para fomentar el interés y la reflexión por diversos temas éticos, emocionales y educativos que son relevantes para el hombre de hoy. Los problemas que debemos atacar y las responsabilidades que debemos asumir frente a diferentes situaciones actuales inaceptables, como la subordinación de grupos, la pobreza o la discriminación por razones étnicas, religiosas o políticas, entre otros aspectos del mundo contemporáneo, pueden ser abordados de manera exitosa acudiendo a las narraciones literarias como formas particulares en que se develan diferentes facetas de la condición humana, y las demandas o exigencias que emergen de esas historias para que nos pongamos real o imaginariamente en la situación del otro y de esta forma asumamos su plena humanidad (Nussbaum, 2001).

Las tragedias griegas y las novelas contemporáneas, dice la autora, guardan una estrecha relación con la concepción aristotélica de la vida buena y su fragilidad, pues son fundamentalmente relatos que hablan a los seres humanos de otros seres humanos sometidos a la finitud, las variaciones de la fortuna y las dificultades que entraña la deliberación (Kalin, 1992). La literatura expresa un sentido normativo de la vida, “nos muestra personajes que actúan en la contingencia, universos interiores lidiando con los eventos inesperados y con las condiciones que acogen sus aspiraciones y sus ideales, y nos emociona comprometiéndonos a evaluar estos significados” (Abbate, 2017, pág. 266).

La tragedia clásica como también la novela moderna suponen, entonces, la reacción del espectador y del lector, y son construidas sobre la respuesta emocional de miedo o de piedad de sus destinatarios frente a la suerte del héroe o el destino del personaje. Así, pues, a diferencia de la mayoría de obras históricas, las creaciones literarias invitan a los lectores a ponerse en el lugar de personas muy diversas y a adquirir sus experiencias. Estas narraciones muestran el efecto de las circunstancias sobre las emociones y el mundo interior, frecuentemente nos permiten trasladarnos imaginariamente a los contextos de los personajes de una manera tan singular que podemos vernos a nosotros mismos en tales o cuales situaciones de elección, e incluso pueden suscitar emociones de compasión, indignación o amor que son difíciles de lograr por la vía de la lectura de tratados de ética o religión (Abbate, 2017; Nussbaum, 1997b). El conocimiento moral, por tanto, no depende exclusivamente de modelos epistémicos-cognitivos, sino que se enriquece con las variadas formas de sensibilidad que despiertan las expresiones literarias. No es pues extraño que Nussbaum, asumiendo esta postura que otorga un papel esencial a las estructuras literarias en la investigación ética, recurra con frecuencia a fragmentos selectos de grandes novelistas, o poetas, para dejar sentada alguna reflexión sobre el razonamiento moral, la vulnerabilidad que nos conforma o el sentido de la vida.

Con estos elementos podemos sacar algunas ideas importantes sobre los orígenes del pensamiento filosófico de Nussbaum en relación con ciertos problemas característicos del ámbito ético y político. Desde tempranas épocas, entonces, encuentra en la literatura y la filosofía antigua un tema central que es importante para el ser humano de todos los tiempos: la preocupación por la vida buena y la reflexión sobre cómo debería ser el obrar humano para alcanzar ese bien supremo al cual aspiramos. En este foco de interés resalta la finalidad práctica de la filosofía: un saber sobre lo que el hombre ha de realizar, de lo que debe ser el obrar humano y no simplemente

de lo que es o ha sido la conducta de los hombres, es pues un conocimiento que sirve a los individuos y a la sociedad.

Las anteriores ideas dejan ver una concepción de la filosofía que por sus significaciones será de gran relevancia para el pensamiento de la autora: se trata de una reflexión que busca asegurar mejores condiciones de vida para los ciudadanos en el marco de una comunidad política, pero también es un conocimiento que educa y advierte sobre la fragilidad de la vida buena y las circunstancias de la fortuna que pueden obstaculizarla. La filosofía ofrece buenas guías para el florecimiento humano, es un saber que aclara las condiciones sociales compartidas que permiten que todo el mundo pueda realizar su búsqueda individual de sentido. La filosofía también tiene un interés particular por comprender los fundamentos de los principios globales y los objetivos comunes que deberíamos perseguir entre todos. Esta búsqueda y estos principios se basan en argumentos que intentan, aunque sea de manera parcial, alcanzar consensos morales en la sociedad (Nussbaum, 2011b).

Desde los primeros acercamientos en torno a la relación entre imaginación literaria y filosofía ya se avizoran las tematizaciones que estarán presentes en el proyecto investigativo de nuestra autora. La reflexión filosófica debe orientarse en el desarrollo de ideales de vida buena, involucrando a los ciudadanos en el logro de estos objetivos a través de la educación de sus valores, y fomentando el compromiso por la consecución de una vida digna para todos. En este proceso formativo las narraciones que tengan en cuenta las emociones y la sensibilidad habrán de ocupar un lugar fundamental, 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 mediante recursivos ejercicios empáticos hace posible incorporar la experiencia del otro en mi propia vida, y de esta manera genera elementos vinculantes. Para Nussbaum 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).

Estos insumos ayudan a entender de una mejor manera los antecedentes que marcaron el rumbo de la reflexión filosófica de la autora. No obstante, conviene profundizar sobre algunos elementos particulares que configuran su proyecto filosófico en lo que tiene que ver con el retorno a ciertos problemas de la filosofía antigua. Nussbaum, como ya se ha anotado, es parte de un movimiento filosófico que desde la segunda mitad del siglo pasado reclama una relectura y revalorización de la obra de Aristóteles como perspectiva adecuada para iluminar diferentes aspectos de la reflexión moral y política actual; de tal forma que es necesario contextualizar esta inserción de la autora dentro de esta corriente más amplia de ideas que marcaron su comprensión y el tratamiento teórico de aquellas realidades humanas que hacen parte de sus intereses de investigación.

1.2. Retorno a la virtud aristotélica

En contraste con las posturas morales que fijan la atención en el deber o la norma (deontologismo) y los debates utilitaristas acerca del modo de calcular los beneficios y perjuicios de la acción, desde la segunda mitad del siglo XX se viene considerando en filosofía moral la necesidad de hacer una recuperación y nuevas lecturas de la ética de la virtud defendida por Aristóteles en sus antiguos planteamientos. Estas nuevas tendencias que tratan de recoger la herencia aristotélica dirigen sus críticas a las formulaciones modernas sobre la conducta moral y sus fundamentos,

como también cuestionan el excesivo sesgo metaético de la filosofía analítica anglosajona, de tal forma que proponen otros ejes argumentativos en donde tienen cabida aspectos descuidados por la reflexión moral contemporánea, como la consideración social de la naturaleza humana, los juicios contextuales, la inclusión de las emociones en la vida moral, la formación del carácter y la educación de los ciudadanos (Hoyos, 2011).

Durante el siglo XIX, y buena parte del siglo XX, la teoría de la virtud, característica de la filosofía moral en la antigüedad y en la Edad Media, disminuyó en importancia frente al lugar preponderante que adquirieron las discusiones en torno a los paradigmas éticos deontológico y utilitarista que influyeron considerablemente en autores contemporáneos de gran relevancia como Rawls, Habermas o Kohlberg en psicología. Estos modelos de reflexión ética básicamente sostenían: (a) que la corrección moral de las acciones depende de si han sido realizadas siguiendo unas reglas o principios que son válidos para cualquier sujeto racional (si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como son las reglas de la aritmética); (b) que la cualidad moral del agente depende de su capacidad para seguir esas normas o principios (si las reglas de la moral obligan a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo); (c) que para la formación del carácter moral de los agentes es fundamental que éstos se habitúen a seguir esas normas o principios morales; y (d) que la justicia[3] debería ser el tema central de la reflexión ética y debería formularse

[3] En este contexto la idea de justicia debe entenderse de una manera particular. La noción a la que se hace referencia en este pasaje tiene que ver con la que se estableció en la modernidad y en las posturas deontológicas. La justicia en este sentido hace referencia a las normas, o derechos que se establecen en el espacio público, donde el ciudadano es despojado de sus valoraciones y sus planes de realización, que son restringidos a sus espacios personales o a sus preocupaciones personales. En la medida en que se avance en esta exposición se evidenciará que existen otras preocupaciones o abordajes sobre el problema de la justicia.

prescindiendo de los vínculos entre personas, o los intereses particulares que éstas pudieran poseer para orientar sus vidas (Hoyos, 2011).

Sin embargo, desde la década de los cincuenta diferentes pensadores como Elizabeth Anscombe (1958), Alasdair MacIntyre (1987), Philippa Foot (1978) y Martha Nussbaum (1995, 1996b), entre otros, consideran relevante desarrollar nuevas aproximaciones a la teoría moral basados en comprensiones actuales de la idea de racionalidad práctica y virtud propuesta por Aristóteles, de tal forma que sirvan de contrapunto a las tradiciones éticas deontológicas y utilitaristas que presentan límites a la hora de dar cuenta de una serie de temas que toda teoría moral debe abordar, como son la motivación, el carácter moral, la preocupación por la felicidad, la educación moral, la función que tienen los ideales personales en la decisión moral y el papel de las emociones en la vida moral:

> Volver al pensamiento aristotélico permite recuperar para el discurso y debate en el terreno de la ética y de la política cuestiones tales como: la pregunta por la felicidad (y no sólo por la justicia), la pregunta por las virtudes morales, cívicas y políticas (y no sólo por las normas), la pregunta por la educación de los sentimientos morales (y no sólo la transmisión de reglamentaciones y procedimientos), la pregunta por la forja del carácter individual y colectivo a la altura de la moral alcanzada por la sociedad (y no sólo en la definición de procedimientos justos) por mencionar algunos puntos centrales. (González, 2007, pág. 92).

A diferencia de las éticas modernas, preocupadas por el deber, por las leyes que se deben cumplir, o por los principios capaces de asegurar una convivencia pacífica que respete la autonomía de cada sujeto, la pregunta fundamental a la que Aristóteles piensa que debe responder el filósofo ético es la pregunta clave que, según su visión, todo hombre medianamente razonable debería formularse: ¿qué debo hacer para que mi vida sea una vida lograda? ¿Qué género de vida debo vivir, qué tipo de persona debo ser? Es, pues, una ética de la felicidad y de la primera persona que busca conocer el modo en que cada sujeto agente debe conducir su propia vida desde una perspectiva de totalidad (Yarza, 2001).

La pretensión de la reflexión ética de Aristóteles gira, por tanto, en torno a la preocupación por la formación de un determinado carácter del agente moral en el que son más importantes las disposiciones internas, motivaciones y hábitos del sujeto que configuran una específica forma de ser antes que los juicios sobre la rectitud de los actos externos y/o sus consecuencias. En este sentido la ética de la virtud prefiere la búsqueda de la vida buena, tal como la concibió Aristóteles, en lugar de la justificación racional de normas o la solución de determinados dilemas morales (Thiebaut, 1988). En este contexto, los teóricos de la ética de la virtud están de acuerdo en que, aunque a veces tenemos la posibilidad de considerar cuidadosamente las distintas alternativas de los dilemas morales, con frecuencia no tenemos tiempo para pensar de una manera distante y objetiva los actos humanos. Bajo determinadas circunstancias problemáticas en donde tenemos que elegir un curso de acción, nuestros hábitos de carácter prevalecerán y actuaremos virtuosamente o no debido al tipo de personas que somos.

Según Thiebaut (1992), los diversos neoaristotelismos dirigen sus críticas a los planteamientos racionalistas del proyecto moderno en torno a la conducta moral y sus posibles fundamentos, atacando asunciones claves del programa kantiano, tales como: 1) se rechaza el modelo deontológico de la racionalidad práctica moderna y se pretende mostrar la superioridad de los modelos teleológicos; 2) se pone el acento en la preeminencia de las formas de la sensibilidad moral frente a la racionalidad del cognitivismo ético moderno; 3) se cuestiona la separación moderna entre lo justo y lo bueno; 4) se critica la equivalencia moderna entre razón y moralidad que no alcanza a determinar la amplitud y la profundidad de la condición moral humana; 5) se acentúa la particularidad de los contextos de razonamiento práctico y se debilita la universalidad de la pretensión racional de verdad de las éticas emancipatorias modernas; y 6) se acentúa el carácter cultural e histórico de los valores y los criterios de valoración moral.

La reflexión de Elizabeth Anscombe en el artículo *Moral Modern Philosophy* (1958), inauguró lo que se conoce como el movimiento de recuperación de la virtud y el giro *aretaico* en filosofía moral. Desde la aparición de este texto se han publicado diversos artículos, libros y ensayos orientados a la reflexión sobre la ética clásica de las virtudes. Su propuesta sugiere la necesidad de que la ética cuente con una definición válida del concepto de virtud para poder efectuar juicios propiamente éticos que permitan calificar, por ejemplo, a un hombre justo como bueno, o una acción injusta como una acción mala. En este contexto, Anscombe denuncia concretamente el abandono del estudio de las virtudes y los vicios como un descuido notable de la reflexión ética contemporánea. Desde entonces la filosofía moral anglo-americana se ha orientado más a desarrollar una comprensión antropológica y psicológica adecuada que sirva como sustento a la reflexión moral aclarando conceptos como virtud, acción, intención, placer, deseo y emoción, que serían elementos claves para realizar descripciones propiamente éticas (Tejada, 2005).

Igualmente el trabajo de Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud* (1987) es un punto de referencia importante al proponer el restablecimiento del *telos* aristotélico y cuestionar la ética moderna que, siguiendo los ideales ilustrados de la razón, descuidó reflexionar sobre cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que define su verdadero fin y sobre lo que constituye la vida buena para los seres humanos. En este sentido, la ética de la virtud resulta muy atractiva justamente porque toma como objeto de estudio, no simplemente una respuesta restringida a las obligaciones y deberes morales, sino toda la conducta a lo largo de la vida. En este apartado no tenemos la intención de analizar y comentar la propuesta del filósofo, sin embargo, es importante resaltar el debate que originó a mediados del siglo pasado al proponer el restablecimiento del *telos*

aristotélico y cuestionar la ética moderna como fruto de los ideales ilustrados y del individualismo liberal.

Después de trazar la trayectoria histórica de la virtud desde Homero hasta el medioevo y mostrando la tremenda mutación que ha sufrido este concepto hasta llegar a la visión que maneja la ética moderna, MacIntyre (1987) propone volver a la moral aristotélica retomando la pregunta sobre ¿cómo debe uno vivir?, y la noción de virtud entendida desde el *telos* conformado por los bienes humanos que se realizan dentro de una comunidad. La obra de MacIntyre recoge una desazón generalizada contra la sociedad contemporánea y contra la filosofía moral, especialmente contra las éticas que, con Kant y tras Kant, se han constituido como razón práctica, como búsqueda de fundamento de la ley moral. Teniendo como trasfondo este rechazo a la filosofía moderna, a lo largo de toda la obra de MacIntyre pueden distinguirse claramente dos argumentos inalterables: La crítica radical al liberalismo post-ilustrado, y su convicción de que los problemas morales, políticos y metafísicos sólo se pueden plantear y resolver adecuadamente dentro de un sistema aristotélico. Estos aspectos conducirán al autor a asumir una postura filosófico-política comunitarista en el largo debate de las últimas décadas entre partidarios de un aristotelismo renovado, que posibilita leer desde una óptica distinta los problemas de justicia social, y los defensores del liberalismo igualitarista inaugurado por Rawls en los años setenta del siglo pasado (Tejada, 2005; Thiebaut, 1988).

De otra parte, este retorno a Aristóteles y a la comprensión de la vida buena, entendida como el ideal del bien supremo para el hombre, posibilita la inclusión de las emociones, los afectos y deseos en la vida moral. La ética de la virtud es atractiva justamente porque toma como objeto de estudio, no simplemente una respuesta restringida a las obligaciones y deberes morales, sino toda

la conducta de una persona a lo largo de la vida y el conjunto de elementos valiosos que permiten desarrollar una vida loable.

En la modernidad algunos filósofos como Hume, Smith y los sentimentalistas británicos ya habían planteado cómo las emociones o las pasiones determinaban el comportamiento moral. De las investigaciones de estos autores se deduce teóricamente la existencia independiente de la vida emocional; en sus obras no solo se muestra el papel y la importancia de los sentimientos morales, sino también sus peculiaridades características y su calidad emocional. Estos pensadores concebían la moral como una especie de psicología de lo moral, de tal forma que lo importante en estas discusiones era el esclarecimiento sobre la conexión que se podía establecer entre los llamados sentimientos morales y nuestras concepciones acerca de lo bueno y lo correcto. En estos debates las posturas acerca de la naturaleza humana caracterizada por sentimientos benevolentes y altruistas que generan vínculos sanos y solidarios con los demás, se enfrentan a las posturas del hombre movido por el egoísmo radical que siempre busca su propio interés, desarrollándose así diferentes variantes del discurso moral (Perdomo & Yáñez, 2012; Pinedo, 2018).

Los sentimentalistas británicos del siglo XVIII: Shaftesbury y Hutcheson, comprendieron bastante bien la situación de indigencia y fragilidad que conforma la naturaleza humana, también la realidad del egoísmo y la búsqueda de intereses particulares que afectan sin cesar a los hombres y mujeres de cualquier condición social. Por eso, preocupados por estas singularidades humanas, dirigieron su reflexión a buscar una fundamentación del conocimiento moral, no en la razón fría de los racionalistas que hace que el ser humano se plantee 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, sino en el denominado sentimiento

moral que es capaz de unir en el corazón los dictados de la sabia razón con las contingencias inevitables de la vida (Mauri, 2005; Pinedo, 2018).

Si bien la consideración de los sentimientos en la conducta moral ya fue formulada por los sentimentalistas británicos, y por algunos de sus continuadores, en estas concepciones no hay una referencia explícita a ideales de vida buena y en la mayoría de los casos las emociones se ligan a espacios privados, alejados de las discusiones en torno a la justicia. De igual manera las conductas que generan una reacción emocional no se ligan en estos autores a una valoración social que establezca qué tipos de conductas son merecedoras de vincularse con ideales de dignidad y respeto por el ser humano.[4] La aproximación aristotélica a las emociones que hace Martha Nussbaum demanda otras conceptualizaciones que habrán de ser expuestas con mayor detalle en un apartado posterior. Por ahora se formulan tan solo algunas reflexiones generales en torno a la recuperación de Aristóteles que permiten contextualizar determinados aspectos específicos que configuran el pensamiento de la filósofa.

En el retorno a Aristóteles esta relación entre los sentimientos y las normas morales vuelve a ser un problema central de la filosofía moral. Frente a la moralidad kantiana y las posturas racionalistas han surgido nuevas reflexiones éticas que buscan entender el papel de las emociones

[4] En la obra de Nussbaum no se observa una reflexión extensa y profunda sobre los sentimentalistas británicos. Debido a la poca atención que reciben estos autores en la obra de nuestra filósofa no haremos mayores alusiones a sus propuestas, salvo lo ya señalado y algunos aspectos escritos en esta nota de pie de página (esta afirmación se refiere a este primer capítulo; en el último capítulo volveremos sobre algunos de estos autores que jugaron un papel importante en la consideración de las emociones en las discusiones morales y en la consideración de la benevolencia). La poca atención a estos autores puede deberse, aparte de lo indicado en el cuerpo del texto, a que las preocupaciones morales de estos filósofos se orientaban a dimensiones personales y no a los niveles de justicia que son tan centrales en el pensamiento de Nussbaum (la justicia era un problema derivado del orgullo, o de la necesidad de reconocimiento de los otros, y refería al respeto a la vida y a la propiedad privada). La otra razón apunta a que para los sentimentalistas existía una radical oposición entre razón y emoción, siendo la razón entendida como el establecimiento de relaciones entre eventos, pero sin procesos de valoración. La postura de Nussbaum se distancia de estas concepciones clásicas que oponen razón y emoción, y opta por las posturas cognitivas de la emoción representadas por la filosofía estoica, el mismo Aristóteles y las versiones contemporáneas de la psicología y las ciencias cognitivas. Estas concepciones de Nussbaum van a ser tratadas con más detalle en capítulos posteriores.

como factores determinantes en el juicio y en la motivación moral, de esta forma la inclusión de la dimensión emocional en la vida moral se empieza a comprender como una vía adecuada para justificar cómo asumimos compromisos éticos con los demás y cómo generamos vínculos ciudadanos desde un punto de vista político:

> El planteamiento fundamental de estas posturas es que la acción moral, además de implicar un elemento cognitivo o racional, se da por la participación de sentimientos o emociones que son extrínsecos a las normas sociales. Dichos sentimientos operan como motivos para la acción en tanto impulsan al sujeto a restablecer un equilibrio emocional y a mantener la coherencia con su sentido propio de identidad. (Perdomo & Yáñez, 2012, pág. 144).

En este sentido, nos dice **N**eblett (1981), abordar el rol que juegan las emociones y los sentimientos en la moralidad es esencial en el estudio de la ética si queremos comprender en profundidad aquellos asuntos de la moral que ocurren en la vida diaria. Solo de esta manera podemos sondear la medida en la cual la moralidad penetra nuestras vidas y nos posibilita entender la elaborada red de relaciones y responsabilidades morales en la cual nacimos y maduramos como individuos y como seres sociales.

Para Aristóteles el hombre virtuoso es el que se hace en el hábito de las acciones, pues no nacemos como seres virtuosos, sino que nos hacemos a lo largo de nuestra vida (adquirimos esos rasgos del carácter que se manifiestan en acciones habituales), y si la virtud implica un modo de actuar apropiado a las circunstancias, también surge la pregunta por el tipo de respuesta emocional apropiada según la virtud. Las virtudes morales están, pues, relacionadas con los hábitos del carácter según las diferentes situaciones que vivimos y con un tipo de emoción o de respuesta emocional que acompaña nuestras acciones concretas. Las virtudes y hábitos morales están referidos a situaciones de acción y a determinadas emociones que ayudan a detectar rasgos sobresalientes en una situación específica; las emociones hacen, pues, ver la situación de cierta manera y nos predisponen a actuar de determinada forma (Cabezas, 2014; Thiebaut, 1988).

En el pensamiento de Aristóteles las emociones no deben ser eliminadas sino orientadas adecuadamente; de esta manera tienen un papel positivo en la moralidad ya que la reciprocidad entre situación de acción y emoción permite que se den las respuestas requeridas para cada caso. Si esto es así, hay una íntima conexión entre emociones, virtudes y principios morales (tales como la preocupación por los otros, el respeto por las personas y la consideración de sus intereses), y también entre emociones y vicios como la envidia, los celos, la venganza y las consecuencias que de ellas se derivan (Kristjansson, 2018; Tappolet, 2016).

En este contexto de discusiones que propenden por un retorno a la ética aristotélica encontramos los planteamientos de Nussbaum que enfatizan el papel relevante que tienen las emociones en la vida moral, y propone algunos caminos de reflexión para abordar ciertos problemas de justicia social que igualmente se desprenden de las lecturas contemporáneas del Estagirita. Aparte de la consideración sobre las emociones, el filósofo griego es retomado por nuestra autora para establecer una interpretación teleológica de la justicia y para incorporar los ideales de vida buena en las reflexiones morales. Estas nuevas lecturas de Aristóteles reclaman insumos conceptuales adicionales, pues es claro que la sociedad griega dista mucho de las demandas del mundo actual, y que los logros modernos del liberalismo son aspectos que no se pueden negar con una ingenua recuperación de la ciudad-estado antigua, donde la población y las demandas de los ciudadanos eran más reducidas. Por consiguiente, no se trata de una extrapolación, sin más, de las ideas del filósofo antiguo, sino de lecturas realizadas dentro de discusiones muy precisas.

Si bien los ideales liberales de libertad, igualdad y respeto son logros de la modernidad en el mundo Occidental que no se pueden desconocer, éstos demandan una lectura distinta a la propuesta por los teóricos del contrato social, el utilitarismo y el deontologismo kantiano. El

acercamiento de Nussbaum a estos ideales que garantizan nuevos criterios para el entendimiento de la dignidad humana solo es posible si se ven como productos de una tradición que intenta hacer universales ciertas virtudes y ciertas normas que garanticen el igual reconocimiento de unos derechos que solo recientemente se han formulado como universales. La aproximación aristotélica a la justicia, a los derechos humanos y a las modernas concepciones de igualdad se hace viable, por tanto, con una reinterpretación de los debates liberales alrededor de la justicia. Estas discusiones son parte del tercer momento que entramos a considerar en la biografía intelectual de nuestra autora.

En el siguiente apartado se ofrecen una serie de reflexiones que ayudan a esclarecer la manera como el proyecto filosófico de Nussbaum se inserta, desde una comprensión neoaristotélica, en las discusiones contemporáneas acerca de la justicia, y desde estas comprensiones políticas da cabida a la reflexión sobre el papel relevante que tienen las emociones en la vida moral y en la deliberación pública.

1.3. Preocupación por la justicia social y relectura del liberalismo político en clave neoaristotélica

El retorno a la ética aristotélica en la segunda mitad del siglo XX coincide con la aparición de diversas discusiones sobre justicia social que surgieron a raíz de los planteamientos de John Rawls en su influyente obra *Teoría de la Justicia*, publicada en 1971. En este trabajo Rawls, heredero de la tradición del contrato social y de los planteamientos éticos de Kant, incorpora nuevos elementos de reflexión a la discusión filosófico-política al formular un modelo de justicia social que se convirtió en un punto obligado de referencia para tematizar las distintas variaciones de las reflexiones contemporáneas en torno a las instituciones sociales.

En su trayectoria intelectual, Nussbaum, desde hace más de dos décadas, se ha vinculado a este cúmulo de discusiones en torno de la filosofía de Rawls asumiendo un papel destacado en medio de las diferentes posturas que buscan corregir los planteamientos del filósofo norteamericano o apartarse definitivamente de su modo de teorizar la justicia. En estos debates nuestra autora tiene su propia voz y defiende una concepción de justicia que, por un lado, complementa y aborda diversas falencias presentes en el sistema rawlsiano, y por otro, formula una alternativa original para abordar el problema de cómo alcanzar sociedades más justas reorientando las discusiones filosóficas hacia otros campos de reflexión.

La inserción de Nussbaum en estos debates acerca de la justicia social no es casual, su interés responde a un aspecto de su trayectoria intelectual y de su vida personal en donde no solo ha tenido la oportunidad de presentar propuestas teóricas que contribuyan a un cambio de paradigma frente a diferentes comprensiones sobre la pobreza y la injusticia que agobian a miles de seres humanos, sino que sus intereses académicos los ha combinado con una seria y activa lucha por estas causas. Es, pues, una autora que ha acompañado su carrera de filósofa con un compromiso en primera persona con respecto a algunas problemáticas sociales muy sentidas a nivel global. Durante los años transcurridos entre 1986 y 1993 la filósofa trabajó estrechamente con Amartya Sen en el *Programme on Hunger and Deprivation* del *World Institute of Development Economic Research* (WIDER, Helsinki), y en la década de los noventa asumió un papel decisivo para impulsar la *Human Development and Capability Association* (Asociación para el Desarrollo y las Capacidades humanas), labores que la enfrentaron a realidades muy concretas de marginación y escasez económica en los diferentes continentes. Así, pues, basada en experiencias de injusticia y opresión que pudo constatar en distintos países del planeta, y en las propuestas de desarrollo humano planteadas por el economista y premio Nobel Amartya Sen a finales del siglo pasado, la

filósofa encontró una inspiración para reorientar los planteamientos de Rawls hacia un campo de reflexión poco tratado por el liberalismo contemporáneo.

Estos aspectos son claves para entender la biografía intelectual de Nussbaum que poco a poco va transformando su proyecto en una original filosofía práctica en la cual integra distintas teorizaciones sobre la dimensión ética y política de la vida humana. Por tanto, conviene hacer una serie de precisiones que ayudan a enmarcar conceptualmente su propuesta de justicia social. En este apartado vamos a desarrollar nuestra exposición en varias partes que reflejan diferentes niveles, o momentos, en la discusión sobre la obra de Rawls que determinaron los desarrollos posteriores sobre la justicia, dentro de los cuales se incluyen los planteamientos de Nussbaum. Para tal efecto, la presentación se dividirá en los siguientes apartados: (1) Exposición sucinta de la obra de Rawls y los aspectos que rescata Nussbaum de este autor; (2) algunos ejes de discusión sobre la obra de Rawls en la filosofía política y su influencia en las posturas de Martha Nussbaum; particularmente haremos referencia al comunitarismo, el republicanismo contemporáneo y a algunas concepciones neoaristotélicas de las últimas décadas. Examinemos, entonces, por separado cada uno de estos puntos.

1.3.1. El liberalismo político de Rawls y su influencia en el pensamiento de Nussbaum.

En este apartado no se ofrece un desarrollo exhaustivo de las posturas filosóficas de Rawls, sin embargo, se establecen algunas consideraciones importantes para dejar constancia del vínculo que Nussbaum guarda con esta tradición de pensamiento y con algunas de las discusiones que se derivaron de la comprensión rawlsiana de la justicia política.

El proyecto de Rawls consiste en presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel mayor de abstracción la conocida teoría del contrato social, tal como se encuentra en Locke, Rousseau y Kant. La teoría de la justicia de Rawls es, por tanto, heredera de una recepción selectiva del liberalismo político moderno que posibilita una alternativa distinta a los planteamientos del utilitarismo dominante tradicional y a la filosofía del derecho anglosajón. En esta recuperación de aspectos claves del pensamiento moderno resalta en la teoría de Rawls un retorno a ciertas ideas kantianas significativas que ayudan a construir una nueva concepción de la justicia política.

Un aspecto central de esta vuelta a Kant es la forma como Rawls retoma el imperativo categórico y la idea de autonomía del filósofo moderno para estructurar su singular propuesta de la "Posición Original" (estado de naturaleza hipotético) entendida como un contrato de ciudadanos razonables que establecen en condiciones de igualdad los principios básicos de justicia de la futura sociedad política. El pensamiento de Rawls descansa sobre una interpretación del imperativo categórico kantiano como el procedimiento válido que permite a los ciudadanos trascender sus intereses particulares hasta llegar a intereses generales como son los principios o normas de justicia social; esto es lo que se denomina el constructivismo moral o procedimiento de formulación de normas universales y principios de justicia política que permanece en el trasfondo del pensamiento de Rawls (Londoño, 2017).

La idea directriz del filósofo norteamericano es que los principios fundamentales de justicia deben ser los principios que unas personas libres y racionales preocupadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad. El objetivo de Rawls es generar unos principios políticos básicos a partir de un conjunto muy reducido de premisas y ofrecer un

ejemplo de lo que llama "justicia procedimental pura",[5] en la cual el procedimiento correcto define el resultado correcto. El objetivo final del proceso es la elección de principios de justicia que indiquen cómo se distribuirán los bienes sociales y cuáles son estos bienes primarios, entendidos como todos aquellos que cualquier persona elegiría y necesitaría para desarrollar su propio plan de vida. Por tanto, estos principios, tras su elección, serán trasladados a las instituciones del Estado que los expresarán en leyes y normatividades. Así, pues, Rawls, manteniendo la idea original de superar los límites del utilitarismo, propone un modelo de justicia distributiva que aboga por un igualitarismo estricto.

La obra de Rawls, como ya se ha anotado, recoge algunas discusiones de las teorías del contrato social, del utilitarismo y de la filosofía de Kant. Sin negar las diferencias sustanciales entre esas teorías los aspectos que interesa resaltar en esta exposición son aquellos que permiten ubicar con mayor claridad el pensamiento de Nussbaum en relación con la idea de justicia social. Los filósofos de la modernidad tuvieron como propósito establecer un fundamento de la moral y la política en la razón humana, a la que entendían como capaz de formular leyes o de establecer los medios más adecuados para lograr ciertos fines que asegurarían el bienestar humano. El hombre y su razón eran la fuente para el establecimiento de las reglas de convivencia y para la búsqueda de la felicidad. De esta manera la razón, como fundamento de toda actividad humana,

[5] Rawls parte de una situación clásica en los debates sobre la justicia para plantear su idea de procedimiento. Si tenemos que dividir una torta en partes iguales, plantea Rawls, la manera adecuada es establecer un procedimiento que evite las distribuciones desiguales. Este procedimiento consiste en establecer que el que parta la torta sea el último en escoger un pedazo. De esta manera este sujeto habría de partir la torta en partes iguales, ya que si hace una partición desigual es el más directamente afectado en el sentido de que es el último en tomar su pedazo. Este planteamiento Rawls lo formula para establecer aspectos procedimentales que ignoren las referencias a impulsos altruistas o de otra naturaleza. Su propuesta procedimental parte de la peor situación posible y es considerar que todos los sujetos son absolutamente egoístas y habrán de querer la mayor cantidad de torta. El procedimiento es la manera de solucionar las dificultades de una distribución. Las situaciones sociales deben buscar un procedimiento que todos acepten para asegurar la mejor distribución posible, sin referencias a la naturaleza de los deseos o motivaciones de los participantes.

habría de ser entendida en términos de cálculo de medios y fines, y como fuente privilegiada que facilitaba la armonía social (Grueso, 2017).

Según esa comprensión de la razón, los teóricos del contrato social, Locke, Hobbes y Rousseau, consideraban que las formas de asociación y de vida social no se fundamentaban en un poder superior (Dios) sino que eran una creación humana producto de un pacto o contrato establecido entre todos los miembros libres y racionales que formaban una comunidad para lograr el máximo beneficio en sus vidas. La razón indicaría que es más beneficioso acordar una serie de normas que garanticen el respeto a ciertos derechos de los otros antes que una existencia marcada por la violencia y la inseguridad. La vida, la libertad y la propiedad serían esos derechos básicos que la modernidad empezó a reclamar como fundamentales para la vida en sociedad y como mecanismos apropiados para contar con la cooperación de todos los miembros que hacen parte de una determinada comunidad humana. Igualmente, estos derechos, que se consideraban adecuados para el espacio público, garantizarían que se crearan las instituciones sociales pertinentes que permitirían a cada ser humano, sin subordinar sus intereses individuales, lograr el desarrollo de sus planes de vida personales.

Las instituciones sociales solo tendrían como función evitar que algún miembro de la comunidad violara los derechos propuestos como universales. En esta visión política el Estado y todas sus fuerzas reguladoras deberían actuar como árbitros que evitan que alguien fuera violentado en su libertad, en su vida o en su propiedad. El Estado conformado como un medio para crear las condiciones de desarrollo individual tiene que proponerse como neutral respecto a las creencias de los sujetos, o en relación con sus particulares planes de realización personal. El espacio privado, que comprende los gustos, las creencias, las relaciones cercanas, los afectos y

los proyectos de vida, no hace parte del debate público. El debate público tan solo se debe orientar a cómo asegurar la igualdad de todos ante la ley y cómo impartir justicia.

Esta visión filosófico-política de la modernidad sobre la justicia, la igualdad ante la ley, los derechos naturales y el papel del Estado tuvo su cambio más radical con la obra de John Rawls en la segunda mitad del siglo XX. Se trata de un liberalismo renovado que ensaya soluciones alrededor del concepto de libertad, el papel del Estado en el desarrollo de los individuos y una nueva formulación de la idea de justicia distributiva definida en términos de equidad.

Las concepciones del Estado en las obras de los teóricos del contrato social propendían por una institución que poco interfiriera en las dinámicas y procesos sociales. Su función, conviene insistir en esto, era tan solo el evitar que algunos sujetos abusaran del prójimo. Estas características del Estado, propias de las primeras propuestas liberales, generaron algunas dificultades y algunas reacciones sociales. Una de las limitaciones que se detectaron en las primeras formulaciones sobre las funciones del Estado consistía en que se asumía que todo ciudadano era un ser libre y autónomo que podía aceptar cualquier oficio en el mundo social como producto de su capacidad racional de elección, pero no se tenía claro que ese individuo al no poseer muchas posibilidades o alternativas laborales terminaba inevitablemente sometiéndose a condiciones dañinas o deplorables de vida que lo alejaban cada vez más de las mejores condiciones sociales en que se encontraban otros ciudadanos. De igual manera se iba viendo desde algunas posturas filosóficas que no todos los sujetos tienen las mismas oportunidades para acceder a bienes sociales, o para competir en el mundo social o laboral. Si un sujeto ha sido criado en condiciones marginales, sin salud, sin educación, sin medios adecuados para su desarrollo, no tendrá nunca las mismas oportunidades que aquellos que han gozado de la fortuna de haber nacido en una mejor cuna. Las diferencias

sociales en la historia se pueden, por tanto, hacer insoportables si no se tienen en cuenta estas condiciones de partida.

Son precisamente estas condiciones sociales[6] las que llevan a Rawls a proponer una teoría de la justicia que busque hacer menos insoportables las diferencias sociales a la vez que amplíe las nociones de igualdad entre los ciudadanos. Para lograr estos propósitos el filósofo tiene que ofrecer nuevos insumos conceptuales. La concepción y funciones del Estado tienen que ser diferentes y tiene que radicalizar la postura kantiana en relación con los bienes o dotes de los seres humanos. Podemos examinar cómo el autor hace estas modificaciones.

El Estado antes que todo tiene que asumir una función activa. Ya no puede ser el árbitro que observa sin comprometerse en las contiendas y dinámicas sociales, sino que tiene como tarea intervenir en el mundo social para nivelar las grandes diferencias sociales. Si un sujeto sin educación, o sin los bienes necesarios para llevar una vida satisfactoria, se presenta con enormes desventajas que perpetúan las diferencias entre ciudadanos, el Estado debe asegurar que este sujeto pueda poseer las condiciones mínimas necesarias para poder competir de igual a igual. El Estado adquiere entonces como obligación una justicia como equidad.

La equidad es la búsqueda de la igualdad compensando a aquellos que están en peores condiciones para el mundo social. Así como una madre puede distribuir el alimento de manera diferente entre sus hijos según sea el que tenga una mayor necesidad o no haya ingerido el alimento recientemente, el Estado debe distribuir las riquezas sociales a aquellos en peores

[6] Es secundario en esta exposición hacer un recuento de estos debates y cómo las reflexiones de Rousseau, los utopistas del siglo XIX, los marxistas, o las diferentes posturas sobre la "libertad positiva" fueron instaurando otras funciones para el Estado y unas demandas a posibilidades de realización que pasaban por encima de las necesidades conscientes de los ciudadanos. No nos detenemos en esta historia que posibilitó las éticas del bienestar moderno, solo presentamos aquellos insumos que nos permitan entender las formulaciones de Nussbaum.

condiciones sociales. Los recursos obtenidos a través de los impuestos u otras maneras establecidas por el Estado deben orientarse a compensar, o a nivelar las diferencias sociales, pues de eso se trata cuando se habla en esta visión política de beneficios de la distribución justa. Los bienes sociales serán aquellos que garanticen un adecuado desarrollo de las personas, y un trato igualitario, al generar unas condiciones mínimas para que los ciudadanos puedan vivir en libertad y para que intenten concretar su ideal de vida buena. La lista básica de los bienes primarios, de acuerdo con Rawls, tiene los siguientes cinco encabezados:

> a) los derechos y libertades básicas, que también se dan en una lista aparte; b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades; c) los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) ingresos y riqueza, y por último, e) las bases sociales de respeto a sí mismo. (Rawls, 1995, pág. 177).

Estos bienes primarios son medios de uso general que ayudan a todo el mundo a promover sus fines, y Rawls concibe estos fines u objetivos como la búsqueda de "concepciones del bien" individuales que varían de una persona a otra. Los ciudadanos en una sociedad tienen diferencias entre sí, distintas creencias o proyectos de vida, pero, con todo, tienden a compartir ese conjunto de bienes primarios. Todo aquel que no posee suficientes ingresos y riqueza, o no posee libertad (porque al no tener acceso a suficientes ingresos y riquezas depende de otras personas para subsistir), ni suficientes conocimientos y formación, tendrá dificultades en su autoimagen y al mismo tiempo no podrá compartir su posición de ciudadano en igualdad de condiciones. De esta manera con una nueva concepción de justicia donde se aseguren unas condiciones mínimas de existencia, cree el filósofo, se evitan diferencias insoportables, se garantiza la cooperación social y la legitimidad de las instituciones, aspectos que generarían el compromiso de todos los ciudadanos para que esta visión política se preserve a lo largo del tiempo.

Para eliminar las contingencias específicas y las circunstancias sociales y naturales que ponen en desventaja a ciertos hombres con respecto al provecho de otros, Rawls introduce un procedimiento que asegura un nuevo contrato de justicia. Se trata de un procedimiento que genera ciertas normas y principios que velan por las mejores condiciones de aquellos que están en mayor desventaja social. Para el desarrollo de su procedimiento que debe conducir a un "contrato social" Rawls propone una ficción denominada "velo de ignorancia" o situación ideal en el que las personas no saben la posición y el lugar que van a ocupar en la sociedad cuando se les quite tal condición de ignorancia; tampoco nadie sabe la distribución de las dotes naturales, de forma que los individuos se ven obligados a evaluar los principios de justicia sobre consideraciones generales y no particulares. Gracias a la aplicación de este velo de ignorancia, los representantes logran un acuerdo en torno a una serie de principios de justicia (Rawls, 1979).

Podemos analizar un poco más detenidamente la manera como Rawls procede para sostener esta noción de justicia como equidad. Primero debe suponer la racionalidad y razonabilidad de los sujetos. Los sujetos, siguiendo la visión utilitarista que en su época era central en los debates económicos y políticos, deben considerarse ante todo como unos maximizadores de beneficios. Es decir, los sujetos habrán de reunirse en una situación imaginaria, como lo habían postulado los primeros teóricos del contrato social, para establecer las normas de justicia de las cuales se beneficien todos. Tales sujetos tienen como características el ser iguales, libres (autónomos), no determinados por nada, y con capacidad de reclamar beneficios de la cooperación social. Ellos habrán de negociar algunos principios que aseguren las mejores condiciones para sí mismos. Pero al contrario de esa situación referida en los primeros teóricos del contrato social a imaginados estados de naturaleza en donde los sujetos conocían sus condiciones sociales y sus talentos particulares, en la situación propuesta por Rawls los sujetos que van a postular los principios del

contrato no saben cuáles son sus creencias, su situación social, su género, su raza, sus orientaciones políticas, o religiosas, ni aquellas características que los diferencian en el mundo real (Rawls, 1979).

Es claro que en una situación real los procesos de negociación podrían verse obstaculizados por algunos grupos que tienen más poder, o algunas ventajas adicionales. Así, por ejemplo, si pertenezco a una religión mayoritaria es claro que buscaré en una hipotética negociación favorecer a todos los miembros de mi colectividad. Los acuerdos no se darían de manera completamente imparcial, como se supone debe procederse en todo discurso sobre la justicia. Por esta razón Rawls pone como condición del proceso de negociación el que los participantes no sepan cuáles son esas características que los diferencian en la vida real.

Si las personas no saben quiénes son, o quiénes van a ser, entonces tendría sentido para ellos escoger principios justos y equitativos para regular su sociedad. Esta ignorancia de las condiciones sociales, que Rawls llama el velo de la ignorancia, asegura que el poder, o ventaja, que alguna de estas personas o grupos tenga sea eliminado de la negociación. En otras palabras, se evita que alguien con más fuerza, más recursos económicos, u otro poder del ámbito social, acabe inclinando la balanza de la negociación para sacar un mayor beneficio. Al no saber ninguno de los que participa en la construcción del contrato social cuál es su real posición en el mundo social evitará formular principios de justicia que puedan afectarlo cuando se acabe la situación del velo de ignorancia (Rawls, 1979).

Lo más racional en esta posición sería buscar el máximo beneficio en la peor condición posible. Este proceder que Rawls denomina el *"*maximin" se refiere a que los sujetos buscarán de esta manera asegurar unas condiciones mínimas y de igualdad para todos los participantes en el

mundo social. Ya que nadie sabe cuál será su verdadera posición en la vida real, lo más racional es ofrecer a los que están en las peores condiciones sociales unos mínimos que aseguren una vida digna. Teniendo en cuenta que puedo hipotéticamente ocupar el lugar más miserable en la escala social, lo más racional es asegurar el máximo beneficio posible para esta población desventajada. Con otras palabras, el maximin se traduce como el máximo beneficio en las peores condiciones posibles. Y este proceder se establece sin tener en cuenta las cualidades personales, los talentos, las riquezas, las diferencias sociales o de alguna otra naturaleza (Rawls, 1979).

Esta situación del velo de ignorancia, al ser hipotética, le permite a Rawls despreocuparse de las posibles diferencias entre sociedades, obteniendo la posibilidad de universalidad de los resultados. Para el filósofo la pureza de su procedimiento radica en que cualquier persona podría ingresar a su "posición original" y llegaría a los mismos resultados, los principios de justicia que él logró obtener: (a) un principio de igualdad en virtud del cual cada persona debe tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás (cada persona debería tener derecho a un mismo nivel de libertad, bienes materiales y servicios como los tendría cualquier otro ciudadano, por ejemplo, libertad de expresión y de conciencia), y (b) un principio de diferencia el cual permite las desigualdades siempre y cuando éstas beneficien a los miembros menos favorecidos de la sociedad. Los principios de justicia así planteados suponen que los bienes primarios (libertad, renta, ingresos, etc.) deben ser distribuidos con criterios de igualdad, a no ser que una distribución desigual redunde en beneficio de los menos aventajados (Rawls, 1979; Romero & Ayala, 2006).

La idea presente en este segundo principio de justicia consiste en que aquellos que ganen más y tengan mayor cantidad de bienes, sigan produciendo más, siempre y cuando esta ganancia también llegue, en mayor proporción, a quienes se encuentran en desventaja. Es decir, se intenta

igualar desde la diferencia. Rawls propone un mecanismo acertado a esta igualación en el sentido que el ser humano es visto como igual a nivel moral, a nivel de libertad y a nivel socio-político. Su propuesta de justicia busca que las instituciones sociales garanticen y cuiden los diferentes mecanismos de distribución, para que los poderes sociales, económicos y políticos no interfieran buscando mayores beneficios de los que ya tienen, asegurando de esta forma el brindar apoyo a quienes se encuentran en desventaja para que estos puedan, en algún momento, igualar sus oportunidades. La idea no es, pues, una igualdad completa, sino una disminución de la desigualdad, dado que no es fácilmente concebible que todos tengan los mismos bienes que por esfuerzo algunos han construido, mientras que otros se han dedicado a malgastar sus oportunidades (Rawls, 1979).

Para el desarrollo de esta idea de justicia como equidad el "mérito" debe ser eliminado de toda conceptualización de la justicia. Los primeros teóricos del contrato social, Locke, Rousseau, consideraban que, al no intervenir el Estado en la modificación de las diferencias sociales, los ciudadanos se enfrentaban a un mundo donde los más talentosos tendrían las posibilidades de usufructuar sus talentos y de esa manera beneficiarían a todo el sistema en conjunto. Rawls, por el contrario, al no reconocer los talentos y las posesiones de los sujetos en su experimento mental, se opone a la idea de mérito en su conceptualización de la justicia. El mérito no entra dentro de la distribución ya que muchos de los talentos no son logros individuales de los sujetos.

Así como el color de los ojos, o el de la piel son productos del azar de la naturaleza, existen una serie de cualidades y talentos que dependen de accidentes, o de esa fortuna de la cual no somos responsables y por la cual no se nos puede recompensar. La inteligencia de alguien, su fuerza, sus habilidades deportivas, o su carácter o perseverancia y disciplina, sus conocimientos a la vez que su manera de ver la vida, son productos del azar y del lugar donde alguien nació o fue

criado. De esta manera el sujeto que participa en la constitución del contrato social de Rawls es un sujeto sin talentos, sin mérito alguno, sin propiedades y sin vínculos con sus semejantes, a la vez que sin valores culturales específicos que lo motiven a respetar o a comprometerse con sus semejantes. Al ser el sujeto un ser sin propiedades, talentos, o vínculos, Rawls plantea igualmente que los derechos no son condición inicial para la negociación, sino posibles aspectos que se derivarían del procedimiento por él establecido para formular sus principios de justicia. Los sujetos no establecen los derechos antes de la negociación, sino que éstos son el resultado de la negociación en donde participan personas racionales. En resumidas cuentas, la teoría de Rawls se establece sobre sujetos racionales que en la búsqueda de maximizar sus beneficios han renunciado a sus propiedades, talentos y vínculos sociales. Conforme a estos argumentos, las instituciones de una sociedad pueden ser consideradas instituciones justas cuando permiten que la vida de las personas dependa de lo que cada uno autónomamente elige, y no de los azares de la naturaleza, esto es, de las circunstancias que a cada uno le ha tocado vivir, por fortuna o por desgracia.

Como resultado de su razonamiento, Rawls planteó un modelo de justicia que permitía reivindicar la posibilidad de un consenso hipotético (siguiendo el procedimiento de la posición original y el velo de ignorancia) que conduciría a establecer unos principios universalmente obligatorios más allá de las particularidades de la cultura o cualquier bandera colectiva (Rawls, 1979).

Esta breve presentación de la obra de Rawls nos permite esbozar algunas ideas que Martha Nussbaum comparte con el filósofo. Por ejemplo, la idea de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y es una categoría clave para entender las interacciones humanas que reclaman una correcta distribución de cargas, honores y beneficios. También Nussbaum se preocupará por el carácter determinante de las desigualdades que existen por causa de la “lotería

natural", y por aquellas diferencias que proceden de la división social en clases en donde los orígenes familiares (aparte de otras segregaciones que se introducen por raza, religión o sexo), determinan la vida de los individuos, cerrándoles o abriéndoles puertas de una manera inmerecida o determinando el modo en que se alcanzan, o no, las metas personales. Estos factores demandan la necesidad de que el Estado intervenga creando unas condiciones que posibiliten el desarrollo de las personas, aspecto que como se verá más adelante Nussbaum propone bajo la idea de "crear capacidades".

Pero si bien hay una serie de coincidencias sobre el papel activo del Estado en la redistribución de los bienes sociales con miras a asegurar unas condiciones mínimas de existencia y nivelar las desventajas a fin de lograr una competencia justa, es claro que las propuestas de Nussbaum sobre la justicia se diferencian de manera notable de la propuesta de Rawls. Su visión aristotélica la conduce a distanciarse del autor de *Teoría de la justicia* en relación con su visión de la racionalidad, de la perspectiva individualista de la moral, de su concepción de bienes básicos y de su postura frente a aspectos motivacionales que posibilitan que los ciudadanos incorporen las normas de justicia. Estos elementos merecen un análisis más cuidadoso, tarea que más adelante emprenderemos con mayor profundidad.

Las anteriores consideraciones sobre Rawls y su comprensión de la justicia ofrecen un marco teórico bastante importante para establecer aquellas ideas que Nussbaum hereda del filósofo norteamericano y los puntos de desacuerdo o vacíos explicativos que la autora logra identificar en esta concepción de la justicia. Como ya se estableció al inicio de este apartado, Nussbaum es una autora que participa del amplio debate que se generó en torno a la obra de Rawls, por tanto, conviene ahora aclarar, con algo más de detalle, los puntos arriba mencionados que permean su

visión acerca de la justicia política, y cuáles son aquellos focos de reflexión que poco a poco la conducen a plantear una nueva vía de análisis frente a este objeto de discusión.

Nuestra autora preocupada por diversas comprensiones sobre la vida buena y aquellos elementos que cualquier ser humano necesitaría para alcanzar su florecimiento como persona, se vincula a los debates en torno a la teoría política de Rawls para argumentar una serie de principios sobre la justicia entendida como la virtud principal que deben tener las instituciones sociales (aspecto que remite a las nociones de justicia y equidad de la tradición aristotélica), y para establecer una propuesta acerca de las condiciones mínimas de vida digna, igualdad y libertad que todo ser humano debería tener (tal y como defiende el liberalismo contemporáneo de Rawls). Estos elementos hacen que Nussbaum se declare como una autora neoaristotélica, pero a la vez circunscrita a la tradición del liberalismo político de Rawls, autor al cual quiere complementar con sus propias concepciones acerca de lo que debe ser la justicia social básica, y el papel que las emociones tendrían en la consecución de los ideales de justicia y ciudadanía propuestos por el liberalismo.

Constantemente Nussbaum señala su convencimiento de que la teoría de Rawls es la más sólida teoría de la justicia que tenemos a disposición y la propuesta que debe ser tenida en cuenta para cualquier nueva conceptualización. Rawls es pues un punto de partida y un actor activo en la discusión que la filósofa propone al hablar de capacidades en clave de justicia social (Nussbaum, 2002, 2011a, 2012). En este orden de ideas, Nussbaum considera que el liberalismo no puede ser confundido con perspectivas que defienden la omnipotencia del individuo al interior de las sociedades; más bien se debe entender como liberal una doctrina que pone en el centro al ser humano considerado individualmente, como fin en sí mismo, y que trata de crear las condiciones sociales para que las personas florezcan (Arjona, 2013).

En consonancia con Rawls, Nussbaum resalta la relevancia del Estado como garante de unas condiciones mínimas de existencia para los ciudadanos. El Estado tiene que velar porque cada persona sea tratada como digna de atención y debe brindar unas condiciones para que las personas puedan vivir en forma realmente humana. Lo anterior supone que el gobierno, a través de instituciones y políticas adecuadas, debe intervenir para compensar las diferencias de punto de partida debidas a la herencia, al nacimiento y demás situaciones que no tienen que ver con la responsabilidad del sujeto: "Los principios políticos básicos mandan que la sociedad asegure un nivel mínimo de bienes básicos de vida a cada uno, viendo cada vida como merecedora de un apoyo básico para vivir como también de las libertades y oportunidades básicas" (Nussbaum, 2002, pág. 326). Siguiendo entonces a Rawls, Nussbaum considera que una teoría de la justicia debe ser conocedora de las diferentes situaciones que afectan la vida de los seres humanos y que el Estado tiene como tarea primordial distribuir no solamente libertad, sino también igual valía, no solamente igualdad formal de oportunidades, sino también una igualdad de oportunidades verdaderamente justa (Leal, 2012).

De acuerdo con las anteriores ideas, Nussbaum considera que las sociedades democráticas pluralistas que aspiran a la justicia presuponen unos principios propios del liberalismo político en donde se considera cada persona como un fin en sí misma y ninguna constituye un simple medio para los objetivos o fines de otras. En el núcleo de la descripción liberal de la humanidad reside la idea de igual dignidad para todas las personas; todos los seres humanos tienen la misma valía y ese valor es inherente o intrínseco, cada persona merece igual respeto o consideración, simplemente en virtud de su humanidad, y en esto radica su singular dignidad. Este respeto requiere de nosotros que "defendamos de manera universal un amplio rango de libertades, además de sus condiciones materiales, y requiere también que respetemos a las personas como fines

separados, de manera que refleje nuestro reconocimiento del hecho empírico de la separación corporal, preguntándonos cómo pueden todas y cada una de las vidas humanas contar con condiciones previas de libertad y de autodeterminación" (Nussbaum, 2002, pág. 98).

La idea de la dignidad humana, y de su valía ilimitada e igual para todas las personas, es una noción que hace parte del liberalismo político contemporáneo, pero Nussbaum también encuentra estos rasgos en la filosofía de Kant (tal y como Rawls ya lo había señalado en su teoría) y en algunas concepciones filosóficas de la antigüedad. Siguiendo las ideas de Kant sostiene que la persecución del objetivo del bienestar social jamás debería realizarse de un modo tal que vulnere los derechos fundamentales de las personas, en cuanto al sujeto humano es atribuido un valor intrínseco inconmensurable y absoluto. El principio de que cada persona es un fin en sí misma es una versión de ese deber de respeto a la humanidad y de obligación consustancial de no tratarla como un simple medio, aspecto propugnado por Kant en su momento. En *Teoría de la Justicia* Rawls (1979), al igual que Kant, considera que la dignidad es el correlato del respeto: la razón por la cual el respeto tiene un rol central en la idea de justicia es que las personas son fines, tienen dignidad, poseen algo especial que torna indebido cualquier intento de desconocimiento para satisfacer el interés general, o cualquier fin ulterior. El respeto es una actitud que reconoce la dignidad, y que la reconoce de forma igual para todos (Nussbaum, 2011a).

Si bien estos elementos de dignidad humana son fácilmente identificables con el pensamiento de Kant, también son susceptibles de ser rastreados en la filosofía antigua: "Ciceron y los estoicos sostenían que jamás debía abusarse de la dignidad humana sometiéndola a la voluntad arbitraria de otra persona. Y puesto que la dignidad humana es igual para todos y todas, es aborrecible establecer categorías y órdenes diferenciados de seres humanos, pues esto permite que unos tiranicen a otros" (Nussbaum, 2012, pág. 156).

El respeto por cada ser humano es fundamental para la estabilidad democrática, pues una sociedad que no ve a todos sus miembros como iguales y que no trata a los individuos y grupos con respeto difícilmente se podrá sostener a lo largo del tiempo. En la medida en que nos respetamos unos a otros y no tratamos a los demás como meros objetos sino como fines en sí mismos, buscamos un tipo de sociedad en la cual podamos vivir juntos bajo términos de cooperación que sean equitativos para todos; el procedimiento del velo de ignorancia de Rawls es una forma de garantizar esta igualdad que caracteriza a todos los miembros que participan de la posición original. Pero junto con la idea de igualdad tiene que ir de la mano la noción de dignidad que toda persona posee y la consecuente actitud de respeto como base para edificar unas relaciones sociales cimentadas en arreglos equitativos (Nussbaum, 2011a).

Junto a lo anterior, otro aspecto destacado que Nussbaum asumirá de *Teoría de la justicia* es la manera como Rawls integra estos elementos de igualdad, dignidad y respeto en una concepción política independiente que no está circunscrita a una doctrina metafísica, epistemológica o religiosa particular. En las sociedades contemporáneas sabemos que las personas tienen sus visiones religiosas y éticas "comprehensivas" que les dan sentido y propósito a sus proyectos de vida, sin embargo, este pluralismo razonable de doctrinas es compatible con los principios de justicia de Rawls que pueden ser compartidos por ciudadanos que tienen diversas formas de organizar su existencia y variados credos en los que pueden sustentar su experiencia de fe. Se trata, por tanto, de una concepción política que puede ser incorporada por los ciudadanos a sus diferentes doctrinas comprehensivas religiosas o seculares, y que involucra tan solo una parte de la visión global de lo que es importante para cada ciudadano (Nussbaum, 2011a).

La visión política de Rawls no se centra, por consiguiente, en las doctrinas comprehensivas que orientan a las personas, su noción de justicia se centra en el alcance y la naturaleza de la

libertad personal, la disponibilidad de oportunidades y de beneficios económicos, las bases sociales del autorrespeto y, en general, de los bienes indispensables para llevar una vida satisfactoria por propia cuenta (Nussbaum, 2011a). Para alcanzar esta visión política su teoría se dirige a sentar las bases que orientan la estructura básica de la sociedad, es decir, la forma en que las instituciones políticas, sociales y económicas más relevantes de una sociedad democrática se ensamblan de forma armónica en un sistema, y de cómo este sistema distribuye los derechos y los deberes fundamentales, y define las ventajas que aparecerán mediante la cooperación social. La estructura básica es, pues, el objeto primario de la justicia (Rawls, 1979).

Esta concepción política de la justicia relega, por tanto, todo el cúmulo de doctrinas comprehensivas morales, filosóficas y religiosas que tienen las personas a un espacio que Rawls denomina en su teoría como "trasfondo cultural" (afectos, devociones y lealtades que conforman la identidad no pública de los ciudadanos), el cual no influye en la formulación de los principios en donde se respetan las libertades básicas y se proponen unos consensos mínimos para evitar la aparición de desigualdades extremas. Al proceder de esta manera el Estado aparece como un ente tolerante que se abstiene de participar en las disputas con respecto a las diferentes concepciones del bien, y su neutralidad es capaz de generar un ámbito público de convivencia basado en normas de justicia que tienen únicamente que ver con lo político.

Al igual que Rawls, Nussbaum considera que su visión de la justicia proporciona un buen fundamento para los principios políticos de una sociedad pluralista en donde personas con distintas orientaciones religiosas y laicas pueden llegar a un "consenso entrecruzado" sobre unos criterios básicos que protejan la común dignidad que todos poseemos; se trata, por tanto, de una forma de liberalismo político "que evidencia su respeto por los ciudadanos y las ciudadanas absteniéndose de pedirles que se adscriban a una doctrina política erigida sobre una visión

religiosa o metafísica particular" (Nussbaum, 2012, pág. 101). De esta manera nuestra autora se ubica en un lugar próximo a la teoría político-liberal de Rawls. Nussbaum es enfática en afirmar que se trata de una concepción de la justicia "no metafísica" que fundamentalmente se alimenta de autointerpretaciones y autoevaluaciones reales de los seres humanos en la historia, y su objetivo es ser tan universal, internacional y transcultural como sea posible (Nussbaum, 2002). A las personas solo se les pide que den respaldo a unos principios de justicia para fines exclusivamente políticos, por consiguiente, no son ideas que deben asumirse como guías comprehensivas de la vida, más bien se trataría de un "módulo" que puede acoplarse al resto de la doctrina comprehensiva de la persona:

> Los principios políticos deberían ser tales que pudieran ser objeto, potencialmente, al menos, de un "consenso entrecruzado" entre todos los ciudadanos razonables, es decir, entre todos aquellos que respeten a sus conciudadanos como iguales y estén dispuestos a acatar unos términos equitativos de cooperación. O lo que es lo mismo, los principios deberían poder encajar en último término en las doctrinas comprehensivas diversas de todos esos ciudadanos, como si formaran parte de un módulo que ellos mismos pudieran refrendar sin dejar de estar adheridos al resto de sus respectivas doctrinas comprehensivas, religiosas o laicas, fueran cuales fueren estas. (Nussbaum, 2014, pág. 159).

El primer principio de justicia de Rawls es un claro reflejo de esta postura frente al pluralismo de las sociedades contemporáneas; allí se encuentran protegidas libertades básicas como la de expresión, asociación y conciencia que son prioritarias para que los ciudadanos puedan perseguir una determinada concepción del bien y puedan tener la independencia suficiente para mejorar y aprovechar al máximo sus capacidades individuales. Así como las libertades son un prerrequisito para lograr la realización o modificación de cualquier plan de vida, y son condición necesaria para el autorespeto, el principio de diferencia, por su parte, expresa un sentido de solidaridad moral que incluye la igualdad en la estimación social y excluye todo tipo de hábitos de privilegios o servilismos que pueden afectar sustancialmente la dignidad que todos poseemos. Este tipo de consideraciones permiten, por tanto, comprender la teoría de la justicia de Rawls como un

constructo atemporal, con pretensiones de universalidad, que puede ser aplicado en cualquier sociedad democrática que busque ser "bien ordenada", es decir, un sistema justo e imparcial de cooperación.

Pero si bien esta formulación universal de las propuestas liberales es un aspecto que aplaude Martha Nussbaum,[7] es bueno dejar claro que esto no significa que su propuesta siga en todos los aspectos la teoría de Rawls. La defensa de la libertad y el papel del Estado como garante de la igualdad de todos sus ciudadanos, además de la defensa de la dignidad humana, es una formulación general que necesita algunas especificidades, lo cual conduce a establecer un conjunto de diferencias importantes entre estos dos filósofos políticos. Los debates se centran en los aspectos de justificación de esos principios liberales, en la incorporación de nuevas reflexiones sobre las condiciones que garantizan una vida con dignidad, y en la formulación de unos universales como contenidos que se han logrado establecer en la cultura Occidental. La independencia de posturas comprehensivas se refiere a que en las defensas de la justicia no es necesario establecer aspectos particulares de consideraciones relativas al bien, o posturas religiosas con fines soteriológicos específicos, pero podemos reflexionar que las nociones de dignidad, igualdad y justicia, y la manera como se atiende a las necesidades humanas, también

[7] La filósofa de Chicago mantiene en su visión de la justicia una serie de rasgos filosóficos en estrecha relación con el ideario del liberalismo político: (a) existen valores universales que deben ser rescatados para defender la igual dignidad y valor de todo ser humano a escala global, independientemente de su religión, etnia, género o clase social; (b) cada persona es un fin en sí mismo, de modo que el objetivo político apropiado es la defensa de la dignidad individual; (c) la fuente de la dignidad personal es primordialmente su poder de elección moral, poder que consiste en la capacidad para diseñar un plan de vida acorde con sus propios fines y valores; (d) Para vivir de acuerdo con la dignidad que poseemos y para la realización de la vida buena se necesitan ciertas condiciones materiales mínimas y ciertos derechos fundamentales que el Estado debe garantizar; (e) la sociedad decente y justa tiene que ser una forma de "liberalismo político" y, como tal, en ella los principios políticos no deben erigirse sobre ninguna doctrina comprehensiva religiosa, moral o filosófica particular; (f) el cultivo de las emociones morales adecuadas se erige como el fundamento psicológico de una sociedad liberal, éstas posibilitan ampliar el interés por los demás y potencializar la conciencia de que el bienestar y la prosperidad personal están en estrecho vínculo con el respeto por la humanidad en general y la promoción del bien común; y g) la estabilidad es una noción que incluye no solamente el mantenimiento de los arreglos políticos, sino la vigencia del valor del respeto imbuida en las instituciones y en las actitudes de los ciudadanos que las soportan (Arjona, 2013; Nussbaum, 2014).

pueden ser interpretadas como parte de una tradición Occidental que se ha planteado ciertos ideales de vida buena.

De acuerdo con lo anterior, las preocupaciones liberales propias de la cultura occidental adquieren otras dimensiones bajo las perspectivas aristotélicas en las que se inscribe la obra de Nussbaum. Esos aspectos y las tensiones con la obra de Rawls son los núcleos de interés sobre los cuales gravitan las siguientes líneas. La tensión universal-particular, la consideración de lo social como elemento de una identidad comprometida con ideales de vida buena y con vínculos sociales que demandan unos compromisos, además de una consideración diferente de las necesidades humanas, son los aspectos que muestran algunas particularidades en la obra de Nussbaum. Estos elementos merecen ser tratados a continuación.

1.3.2. Algunos ejes de discusión sobre la obra de Rawls en la filosofía política y sus conexiones con las posturas de Martha Nussbaum.

Como ya se ha señalado, los principios de justicia de Rawls son un gran paso hacia una sociedad más libre y más igualitaria, ya que su teoría entiende que un ser humano no puede acceder a sus derechos si no cuenta con una serie de bienes primarios, algunos de ellos sociales y económicos, que le permiten desarrollarse como ser auténticamente humano y ser realmente libre e igual a los demás. Sin embargo, su propuesta tiene una serie de planteamientos que resultan cuestionables desde otras visiones de lo político que apelan a intuiciones aristotélicas y hegelianas para oponerse a esta versión renovada del liberalismo. Estas críticas conforman buena parte de las discusiones filosóficas que desde los últimos quince años del siglo XX se vienen desarrollando entre comunitaristas, republicanos, neoaristotélicos en general y partidarios del liberalismo igualitarista.

Las propuestas neoaristotélicas se dirigen a criticar aspectos relacionados con el universalismo de la razón, la visión liberal del hombre caracterizada por el “atomismo”

individualista, lo abstracto de su método desligado de cualquier ideario de bien o finalidad compartible, y la no adecuada consideración del papel que desempeña la interacción cultural en la conformación de las identidades, las herencias, la relación entre bien y justicia, y sus eventuales efectos en la vida social y política. Se trata, por tanto, de posturas que generan una contienda dentro de los presupuestos liberales (Salvat, 2011).

Hay que tener en cuenta que estas posturas sociales o neoaristotélicas, y diversas orientaciones liberales, operan sobre el suelo común de las sociedades occidentales que comparten diversas formas de organizar la convivencia social, política y cultural; por tal motivo algunos teóricos consideran que la preocupación de estos autores fundamentalmente se dirige a generar discusiones que permitan al orden liberal corregirse a sí mismo y hacerse compatible con una profundización de la democracia (Salvat, 2011). En este espacio no podemos entrar a una exposición detallada de todas y cada una de las propuestas comunitaristas, ni neoaristotélicas, sin embargo, se subrayarán algunas ideas relevantes que particularmente influenciaron el pensamiento político y educativo de la época, y de alguna manera las posturas de Martha Nussbaum.

Si bien Nussbaum en algunos momentos de su trayectoria ha sido asociada al movimiento comunitarista, ella misma se ha encargado de desmentir tal vinculación. Independientemente de la veracidad de esa afirmación, lo importante es que en las últimas décadas se ha dado un resurgimiento de aquellas posturas que abogan, conviene insistir en ello, por una consideración de lo social en la caracterización del sujeto y la racionalidad y, asociado a esto, una consideración de aspectos relacionados con los vínculos entre las personas y los sentimientos de solidaridad y benevolencia. En las líneas que siguen, antes que establecer filiaciones de escuela, se señalarán más bien algunos aspectos que deben considerarse para una perspectiva más contextual y rica de los análisis sobre la justicia en los cuales participa nuestra autora.

Para el desarrollo de esta exposición se establecerán distintos niveles de análisis que nos permitirán delimitar los puntos centrales que han tomado ciertos debates de la filosofía moral y política contemporánea. Estos niveles o aspectos serían: (a) El rescate de la vida buena y las valoraciones "fuertes", (b) la naturaleza social del ser humano como condición del compromiso moral, y como sustento para unos procesos educativos de formación ciudadana, y (c) la noción de bien social y criterios diferenciales de la justicia. Veamos de manera separada estos diferentes puntos.

1.3.3. El rescate de la vida buena y las valoraciones fuertes.

Para el desarrollo de este aspecto habremos de recurrir inicialmente a Alasdair MacIntyre el más radical de los filósofos comunitaristas. Este autor ilustra la condena a las posturas que sustentan la moralidad en los juicios procedimentales de los sujetos recurriendo a un análisis del caso del aborto, del suicidio y del debate entre Rawls y Nozick sobre la noción de justicia. Su conclusión es que las decisiones morales parten de valoraciones no racionales, entendiendo esto como el cálculo de costos y beneficios realizado de manera neutral, y que los principios son solo justificaciones *a posteriori* cuando una determinada concepción, o creencia, ya ha determinado la dirección del juicio. Podemos examinar en *Tras la virtud* cómo el filósofo establece su argumentación.

En las posturas respecto al aborto podemos encontrar principios comunes que solo aparecen como justificaciones posteriores a una visión que no puede resolverse de manera racional. Las diferencias entre los defensores y los opositores a la suspensión del embarazo se originan alrededor del problema de en qué momento el embrión puede considerarse una persona. Para MacIntyre no hay ninguna postura que pueda esgrimir argumentos válidos y aceptables para todos sobre en qué momento puede nominarse al embrión un sujeto merecedor de consideraciones de

justicia e igualdad. Ni la ciencia, ni la religión, ni ninguna postura de autoridad o credibilidad social puede establecer de manera concluyente en qué momento el embrión entra en la categoría de persona y por lo tanto es merecedor de todos los derechos otorgados a los seres humanos. Los principios como el respeto a la vida, la libertad de decidir sobre el propio cuerpo, u otros similares que puedan esgrimirse en el debate sobre el aborto, sólo obran *a posteriori* cuando la persona ya ha establecido quiénes son merecedores de un trato como semejante. Las decisiones morales, cree el autor comunitarista, operan sobre una serie de supuestos y valoraciones que difícilmente pueden desconocerse para ofrecer una solución imparcial y que atienda a principios universales (MacIntyre, 1987).

De igual manera MacIntyre adelanta la argumentación contra los principios kantianos expuestos en el imperativo categórico. Su argumentación al respecto podemos ilustrarla en relación con el suicidio. Kant condena el suicidio siguiendo sus dos principios fundamentales. El primero tiene la siguiente formulación: "Actúa sólo según aquella máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal". Si se aplica este principio al suicidio podemos reflexionar de la siguiente manera: Si la máxima de alguien fuera que, ante un dolor, una tristeza o un padecimiento significativo es mejor quitarse la vida antes que soportar tal trance, no existiría la raza humana pues todos los hombres en algún momento de su vida han tenido o tendrán algún momento de tristeza o desesperanza que genera angustia y dolor. De idéntica forma el componente material del imperativo categórico condenaría, según Kant, el suicidio, ya que la vida no puede ser utilizada como un medio para un fin particular, como podría ser el evitar el dolor.

MacIntyre adelanta su argumentación para mostrar que estos principios kantianos pueden ser usados para llegar a conclusiones completamente opuestas, tal y como se puede analizar en la

defensa de la eutanasia. Si el componente formal del imperativo se enuncia de la siguiente manera: “En condiciones de extremo dolor, o cuando no hay ninguna esperanza de salvación de una vida, es admisible la terminación voluntaria de la vida”, las conclusiones pueden ser diferentes. Debido a que estas condiciones de extremo dolor, o de desesperanza, o pérdida de toda capacidad mínima de humanidad no es parte de algo que todos los humanos experimenten en el transcurso de su vida, ni se relaciona con una tristeza transitoria, puede generalizarse la terminación de la vida de maneras opuestas a las formuladas por Kant.

De igual manera puede aceptarse la terminación de una vida por decisión personal si la noción de medio y fin adquiere otro sentido. En su *Metafísica de las costumbres* el filósofo de Königsberg propone su imperativo práctico diciendo: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 2013, pág. 49). Siguiendo la argumentación de MacIntyre, puede decirse que mi vida es solo digna de ser vivida si dispongo de medios o capacidades, o sentimientos particulares, y yo soy el que evalúo esas condiciones de manera libre, ya que mi capacidad de decisión es la que me garantiza que sea un fin en sí mismo y no depende de formulaciones ajenas al libre albedrío. Posiblemente el médico haya hecho el juramento hipocrático que lo obliga a procurar siempre la salvación de una vida, pero mi salud o bienestar no pueden ser convertidas en un medio de su juramento, o de los compromisos adquiridos por el médico.

De manera similar la religión ha establecido que la vida es un don inalienable otorgado por Dios que no puede ser quitado por nadie, pero nuevamente eso hace que mi vida sea un medio de una disposición ajena a mí mismo. La autoridad externa, aun si es divina, no puede proporcionar un criterio para la moralidad; suponer que puede hacerlo implicaría pérdida de autonomía, sería

un intento de someter al agente a una ley exterior a sí mismo, ajena a su naturaleza de ser racional. Según MacIntyre, con suficiente ingenio casi todo precepto puede ser defendido consistentemente.

De esta manera MacIntyre demuestra que los principios propuestos por Kant no son tan universales como él lo pretendió. Su formulación, o es parte de una reflexión tan abstracta que puede ser utilizada para defender variados y diversos valores, o encierra una serie de supuestos asociados a doctrinas o posturas valorativas particulares. La pretensión de universalizar los principios morales no es posible, pues el sujeto autónomo, racional y racionalmente justificado lo que en el fondo defiende son valores particulares o lo que Hegel denominó "eticidades". Los principios kantianos son solo la justificación a una serie de valoraciones, o sentidos propios de su postura religiosa. No hay, pues, tales criterios objetivos y vinculantes para todos, y la visión rigurosa del pietismo que Kant heredó se expresa en sus condenas morales y en su manera de entender la libertad y ciertos preceptos cristianos.

De acuerdo con estas argumentaciones podemos identificar algunos rasgos sobresalientes que permanecen en el debate. Primero, la inconmensurabilidad conceptual de los argumentos rivales; cada argumento es lógicamente válido y las conclusiones se desprenden de las premisas, pero las premisas rivales son tales que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con las de la otra. En otras palabras, aunque los argumentos de cada posición en el debate se sigan lógicamente de unas premisas válidas, las premisas, o los supuestos de los que parte cada posición no son comparables entre sí. En segundo lugar, los argumentos de cada posición son enunciados como si fueran "argumentos racionales impersonales", es decir, como si existieran criterios morales, como la justicia o la dignidad, independientes de los deseos, preferencias, o presuposiciones de quien argumenta, pero lo que realmente sucede es lo contrario. Las posturas

morales son la expresión de una tradición que intenta universalizar una serie de valores y supuestos propios de su vida comunitaria. Los principios morales no son procedimientos imparciales que se establecen de manera independiente de las tradiciones, sino, al contrario, son expresión de historias de sentido que intentan convertirse en universales. Cada tradición establece la defensa de sus supuestos y significaciones e intenta presentarlos como formulaciones naturales, o como enunciados con pretensiones de universalidad.[8]

Con la idea de justicia MacIntyre adelanta una argumentación similar. El filósofo ilustra las dificultades de entendimiento entre posturas opuestas en relación con las nociones de justicia a través de la discusión entre Rawls y Robert Nozick.

Rawls argumenta que los principios de la justicia son aquellos que serían escogidos por un agente racional situado tras un velo de la ignorancia en el cual desconocerá cualquier orden económico, político, cultural o social que pueda habitar. Rawls afirma que cualquier agente racional en esa situación definirá una distribución justa de los bienes en cualquier orden social en términos de dos principios y una regla para asignar las prioridades cuando los dos principios se contradicen. El primer principio dice: cada persona tendrá un derecho igual al sistema total más extensivo de libertades básicas compatible con un sistema de libertades similares para todos. El segundo principio se formula así: las desigualdades económicas y sociales serán organizadas de tal manera que ambas: (a) beneficien al menos aventajado y (b) estén abiertas a todos en igualdad de oportunidad. El primer principio tiene prioridad sobre el segundo. De esta manera Rawls llega a su concepción general: Todos los bienes primarios sociales serán distribuidos igualmente a

[8] La argumentación de MacIntyre continúa tanto para negar toda posibilidad de reflexión racional sobre lo moral, como para afirmar que las posturas son inconmensurables. Estos aspectos, como algunos detalles singulares de la postura de este autor, se pasan por alto, ya que el interés fundamental consiste en resaltar las ideas aristotélicas sobre los universos sociales que establecen unos supuestos compartidos que generan los discursos y principios morales.

menos que la distribución desigual de cualquiera de estos bienes sea en beneficio de los menos favorecidos.

Nozick por su parte afirma que si el mundo fuera enteramente justo, las únicas personas con derecho para poseer cualquier cosa, esto es apropiarla para su uso como ellos y solamente ellos quieran, serían aquellos que han adquirido justamente lo que poseen por algún acto justo de adquisición original o por alguna transferencia justa. El principio completo de justicia distributiva diría simplemente que una distribución es justa si todos tienen derecho a poseer sus pertenencias bajo la distribución realizada. En otras palabras, todos tenemos unos derechos inalienables de posesión sobre ciertos bienes según la forma en que los adquirimos.

Vemos entonces que la posición de Rawls sobre la justicia otorga prioridad a la igualdad respecto a las necesidades, y la noción de Nozick da prioridad a la libertad, los derechos y la idea de no intromisión del Estado en la distribución de los bienes. ¿Cómo pueden resolverse racionalmente estos argumentos? Dice MacIntyre:

> Si Rawls argumentara que un juez colocado tras el velo de ignorancia, que no supiera nada sobre las necesidades que iba a encontrar ni sobre derechos adquiridos, debería preferir racionalmente un principio que respetara las necesidades antes que los derechos, invocando tal vez para ello principios de la teoría de la decisión, la respuesta inmediata sería, no sólo que no existe para nadie tal velo de ignorancia, sino también que con esto queda sin impugnar la premisa de Nozick acerca de los derechos inalienables. Y si Nozick argumentara, como de hecho lo hace, que cualquier principio distributivo, por justificado que estuviera, podría violar la libertad a la que cada uno de nosotros tiene derecho, la respuesta inmediata sería que al interpretar así la inviolabilidad de los derechos básicos da por probada su propia argumentación y deja sin impugnar las premisas de Rawls. (MacIntyre, 1987, pág. 306).

Lo que el análisis de estos argumentos saca a la luz es que la política moderna no puede ser una cuestión de consenso moral genuino, lo que se evidencia es un debate entre posturas con intereses y supuestos diferentes. Rawls y Nozick parten de supuestos inconmensurables y como sucede en los casos del aborto y del suicidio, las posturas parten de ciertas virtudes y valoraciones

comunitarias fuertes que son los factores determinantes de los juicios; por tal motivo no hay un punto arquimédico, un procedimiento, o unos principios externos a los supuestos subyacentes en cada posición que permita tomar una decisión de manera imparcial.

Si bien MacIntyre establece la imposibilidad de una fundamentación racional de los discursos éticos y la inconmensurabilidad de las diferentes posturas, Taylor (2009), Sandel (2000), y otros comunitaristas, abogan por una comprensión diferente de la racionalidad. La racionalidad no depende, para estos autores, de unos procedimientos que habrán de sopesar de manera neutral los valores en una disputa moral, sino que ésta depende de una serie de presuposiciones propias de una época. Las personas comparten una serie de creencias y supuestos que hacen que ciertas argumentaciones, o ciertas defensas valorativas, se perciban como más sensatas. De esta manera los valores de libertad, autonomía e igualdad que se esgrimen para defender un punto de vista acerca de la justicia surgieron en una época determinada, e intentan sustentar o defender ciertos ideales de vida buena, aunque todos ellos se propongan como universales. En este contexto, lo universal no es la forma de razonamiento, que se supone se conserva, sino el alcance y significación que se pretende. Las ideas kantianas y liberales que se han expuesto son posturas que defienden una concepción de vida humana, de realización y de felicidad, a pesar de que se proponen como una teoría universal y una forma procedimental de razonamiento. Son, pues, posturas que reflejan unos valores propios de la tradición Occidental que aspiran a convertirse en universales.

Taylor y Sandel establecen que la libertad, las nociones de justicia y de igualdad son propias de la cultura Occidental y han sido incorporadas en los ciudadanos como unas creencias con valoraciones fuertes. Al igual que otras sociedades tienen mitos que se han constituido en verdades

y en parte de historias que enorgullecen a los que las comparten, en la tradición occidental las nociones de patriotismo, libertad y justicia hacen parte de un universo de significados esenciales.

La aceptación de que las diferentes posturas ético-políticas encierran un universo de presuposiciones propias de una tradición no implica que se acepte cualquier formulación moral, ni que el relativismo sea la conclusión necesaria. Cada tradición ha construido parámetros de valoración que limitan la argumentación y la discusión valorativa. Si bien en una sociedad compleja pueden existir variadas concepciones éticas o políticas algunas tienen preeminencia y se formulan con el ánimo de convertirse en universales. La ética solo adquiere poder vinculante en la medida en que sus supuestos son compartidos por una gran mayoría y que sus valoraciones sean formuladas como principios con pretensiones de universalidad. En este sentido, la libertad y la igualdad, a pesar de ser productos de la historia occidental, se formulan como valores esenciales para asegurar la dignidad de todos los seres humanos.

Por supuesto, los valores de libertad, igualdad, justicia y solidaridad pueden tomar diferentes significaciones y referirse a demandas muy variadas, tal y como se ha presentado en la historia occidental. De igual manera las referencias a las demandas y necesidades universales, a un sujeto con una serie de requisitos básicos para lograr una vida digna, al igual que el peso de los argumentos, o las referencias a casos paradigmáticos que adquieren un peso relevante en las posturas específicas, pueden tener una historia particular.

De acuerdo con lo anterior, se puede añadir que los discursos éticos tienen un valor orientador y adquieren su poder en la determinación de los parámetros de la justicia en la medida en que logren la total aceptación. Al generalizarse los valores de igual dignidad, libertad, u otros similares, e incorporarse en los supuestos de la mayoría, las sociedades evalúan su legitimidad de

acuerdo al cumplimiento de esas valoraciones compartidas. La ética se convierte así en una tarea que busca desarrollar mundos más justos, que solo se va realizando en la medida en que logra convertirse en discurso universal. Las nociones sobre lo justo y sobre la dignidad humana alcanzan su poder vinculante en la medida en que logran afectar ese sentido común de una mayoría que de manera paulatina va construyendo esos sentidos que hacen ciertos argumentos más sensatos y más propios de su visión de la humanidad.

Adicionalmente, y relacionado con lo expuesto unas pocas líneas más arriba, la consideración social de la razón humana nos conduce a entender la conformación de la identidad de los individuos, como también los vínculos y compromisos que los sujetos adquieren con los sujetos con los que comparten una historia de sentidos:

> El ciudadano desde la posición comunitarista es ante todo un ser social, ya que su identidad viene definida a partir de su pertenencia, formada ante todo por una serie de narraciones que pasan de generación en generación. Esto indica que el individuo ya entra en la sociedad con un papel asignado. Así, en términos de MacIntyre, el individuo sólo puede contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer?, si puede contestar a la pregunta ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte? (Juárez, 2010, pág. 159).

Pertenecemos, pues, a tradiciones que se sostienen sobre universos presuposicionales donde nuestra identidad se asienta. Esta pertenencia garantiza no solamente los parámetros de lo que consideramos sensato y racional, sino también lo que valoramos como loable y digno de cuidado y consideración, y lo que nos motiva al respeto de ciertas normas y a la búsqueda de la felicidad general. Por tanto, lo que sea bueno para mí, debe ser bueno para quien comparta esas redes sociales: “Como tal heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral” (MacIntyre, 1987, pág. 271). La historia de mi vida está pues integrada a la de aquellas

comunidades de las que derivo mi identidad. Pero antes de abordar las dimensiones que posibilitan el compromiso, la compasión y la preocupación por los demás volvamos a la consideración social de la razón y a la postura de Nussbaum en este debate.

Esta tensión en el debate contemporáneo entre un sujeto que se presenta como posibilidad de establecer parámetros universales de justicia según una capacidad racional del sujeto y la postura comunitarista que establece los ideales liberales como producto de una tradición particular, se resuelve en la obra de Nussbaum (2007, 2012, 2014), de manera muy particular. Los ideales liberales de la libertad y la igualdad no son justificados a partir de un sujeto ahistórico que reflexionando sobre las condiciones para el adecuado desarrollo personal establece principios abstractos con carácter universal. Los ideales liberales se habrán de entender, bajo las miradas aristotélicas, como valores propios de una tradición que intenta convertirlos en universales. Pero si lo universal es la defensa de la libertad, la equidad, la igualdad y otros valores más recientes, como el respeto a las diferencias, el respeto a la determinación de los pueblos, el reconocimiento de las minorías, y otros valores relacionados con la justicia, conviene ampliar cada vez más, de acuerdo a las variaciones propias de cada nación, los significados particulares que estos valores toman.

En el trasfondo de la tensión universal-particular, Nussbaum (2007, 2012) asume que los valores de libertad, dignidad y respeto que defiende el liberalismo son un producto de la tradición Occidental, es decir, un resultado de reflexiones que se dieron al interior de comunidades específicas en una época histórica determinada. Se trata, por tanto, de logros humanos o conquistas históricas contextuales que la sociedad ha deseado consagrar como principios altamente deseables para hacer posible el desarrollo armónico de las sociedades. Estos valores se proponen como universales dado el potencial que tienen para defender al ser humano de abusos, arbitrariedades,

egoísmos, discriminaciones, sufrimientos evitables y un sinnúmero de situaciones que implican daños que unas personas pueden infringir a sus semejantes obstaculizando seriamente sus posibilidades de florecimiento (Nussbaum, 1999b). En este sentido, Nussbaum presupone discursos sociales e históricamente constituidos por una comunidad, a través de los cuales los hombres se autocomprenden y comunican tratando de lograr una base amplia de acuerdos acerca de por lo menos algunos de los rasgos valiosos sin los cuales consideramos que ha desaparecido toda forma de vida humana (Malvasio, 2006).

De igual manera Nussbaum incorpora dentro de su conceptualización la consideración de demandas culturales o de poblaciones específicas, ya que para algunas de éstas los bienes necesarios para su desarrollo o para el logro de una vida digna son tan particulares que no pueden someterse a escalas universales de bienes humanos. Las nociones de libertad e igualdad deben incluir dentro de sus consideraciones aspectos que son parte de concepciones de bien específicos. Para la filósofa de Chicago la ampliación de las nociones de libertad, igualdad y vida digna rompen los estrechos marcos de las visiones tradicionales e incluyen la consideración de poblaciones con demandas diferentes. La reflexión en torno a la idea social de la racionalidad moral incluye nociones de vida buena que pueden conducir a consideraciones de las diferencias. Esta consideración contextual y diferencial de las poblaciones demanda para su tratamiento una ampliación sobre los sentidos de los bienes sociales, y de las maneras de propiciar el desarrollo del bienestar y la felicidad de los individuos y de las sociedades. Tema que habrá de ser tratado posteriormente.

Algo adicional para resaltar, y que se mencionó unos párrafos más arriba, en esta reflexión sobre las discusiones en torno a la obra de Rawls y su influencia en el pensamiento de Nussbaum, es que la referencia a una comunidad no solo se relaciona con las maneras como se establecen los

juicios morales, sino que la noción de vínculo comunitario nos permite también entender los lazos de solidaridad y benevolencia que son fundamentales para que los sujetos se sientan comprometidos en el respeto a los semejantes y en el cumplimiento de las normas sociales. Este aspecto precisamente nos pone en contacto con el segundo punto de la perspectiva comunitarista y neoaristotélica que conviene rescatar para entender las bases del proyecto filosófico de nuestra autora. Nos remitiremos primero a la argumentación de Michel Sandel en contra de la concepción de persona que sustenta el liberalismo de Rawls, tal y como aparece en su influyente obra *El liberalismo y los límites de la justicia*. Posteriormente haremos una mención breve sobre el republicanismo y algunos aspectos que Nussbaum deriva de esta discusión.

1.3.4. La naturaleza social del ser humano como condición del compromiso moral y sustento de los procesos educativos de formación ciudadana.

La crítica de Sandel a Rawls resulta importante en este lugar porque nos permite comprender cómo algunas propuestas comunitaristas de las últimas décadas reclaman por entender al ciudadano de las actuales sociedades democráticas, abiertas y plurales, como un ser que se constituye como sujeto a partir de los vínculos sociales, los afectos y los sentimientos de preocupación por los demás, formulación que se relaciona con la propuesta de Nussbaum de considerar las emociones como parte de una teoría de la justicia.

En *El liberalismo y los límites de la justicia,* Sandel (2000) tiene como propósito desarrollar una contraargumentación alrededor de los postulados de Rawls y su idea de sujeto moral. Fiel a la tradición del contrato social y a las primeras propuestas liberales, Rawls establece una diferenciación entre el espacio público y privado, siendo este último todo lo que se refiere a creencias, planes de realización y nociones de vida buena. El sujeto en su espacio privado habrá

de establecer sus planes y los deseos o relaciones que sean de su interés, junto a lo anterior, debe negociar en el espacio público aquellas condiciones que le permitirían desarrollar sus metas particulares y sus propósitos individuales. Esa es la negociación que se da en la situación original creada por Rawls en donde el sujeto no sabe nada de lo que lo diferencia y lo hace ser un sujeto particular. El género, su riqueza, sus creencias, sus características personales, entre otras cosas, pueden eliminarse del proceso de negociación. En la situación original tan solo se mantiene la racionalidad, entendida como el cálculo de costos y beneficios, y algunos intereses de maximización de utilidades. Este proceso de desprendimiento de las creencias y particularidades de los sujetos evidencia una visión del ser humano, según la propuesta de Rawls, como un ser sin vínculos, sin pertenencias y sin nada que lo ligue a sus semejantes.

Rawls va a construir su teoría de la justicia a partir de una noción de un sujeto desencarnado y sin nada que lo vincule ni lo identifique. La idea del sujeto kantiano como sujeto de libertad, que opera sin ninguna determinación, es parte importante de la teorización rawlsiana. La idea de justicia, propia de la modernidad, como el espacio de negociación de sujetos libres que acuerdan las condiciones de funcionamiento del Estado, conlleva suponer a unos individuos que ocultan sus diferencias y sus desacuerdos. Lo único que los congrega para adelantar una negociación es el reconocimiento de que todos son suficientemente racionales para buscar todo aquello que les permita desarrollar sus planes de vida.

En la visión de la justicia asociada a garantizar el trato igualitario, el respeto a la libertad de elección se considera como condición necesaria para el desarrollo individual, pero completamente desprendida de las propuestas particulares de realización. La justicia es la condición para el adecuado intercambio entre los sujetos y para regular las obligaciones de un Estado que tan solo debe velar por asegurar las condiciones mínimas del desarrollo personal. Es decir, de acuerdo con

Rawls (1979), la sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, estaría mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*. Si aceptamos que las personas tienen diferentes concepciones del bien, esta multiplicidad de visiones no puede servir como fundamento para la creación de una ley moral y, por lo tanto, la justicia debe tener un fundamento anterior a ese cúmulo de fines empíricos. La justicia es el criterio por el cual se reconcilian los valores en conflicto y se acomodan las concepciones contradictorias del bien, aunque no siempre se resuelvan.

Según la lectura de Sandel, la prioridad de la justicia en la obra de Rawls es un requisito de la pluralidad esencial de la humanidad y la integridad de los individuos que ésta comprende. Sacrificar la justicia en favor del bienestar general es violar lo inviolable, es no respetar la distinción entre las personas (Sandel, 2000).

Ahora bien, si la justicia antecede a lo bueno, Rawls necesita una idea de sujeto que sea coherente con este postulado, es decir, una comprensión de sujeto que anteceda igualmente a los fines que elige. Debe ser una idea de persona que no se sustente en ninguna doctrina moral o religiosa comprehensiva ni en ninguna concepción particular del bien; debe concebirse un sujeto abstracto, como libertad pura, como razón que opera fuera de la historia, un sujeto que no se identifica con sus creencias (las cuales pueden eliminarse sin que se afecte al sujeto). Rawls encuentra el sustento de esta propuesta en cierta lectura de la filosofía de Kant.

En la ética deontológica el “yo” es anterior a los fines que mediante él se afirman. Para tal efecto Rawls debe presuponer una idea de “yo” a partir de los principios epistemológicos y éticos propuestos por Kant. Debe haber un “yo” o sujeto que es el sustrato que permite el conocimiento

de cualquier cosa; algo subyacente que antecede a cualquier experiencia particular, que unifica nuestras diversas percepciones y las coloca reunidas en una conciencia singular: “La noción de un sujeto anterior a la experiencia e independiente de ésta, tal como lo requiere la ética deontológica, aparece no solo como posible sino como indispensable, una presuposición necesaria para la posibilidad de autoconocimiento y libertad” (Sandel, 2000, pág. 23).

Equipado con esta idea de “yo” trascendental, nos dice Sandel, Rawls se sitúa en el terreno de la razón práctica para formular una comprensión de lo que es el sujeto humano: un agente de elección soberano, autónomo, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados, que llega a sus propósitos y objetivos por actos de voluntad (el hombre es por su naturaleza un ser que elige sus fines antes que un ser que los descubre). Se plantea entonces una noción voluntarista de la agencia en tanto que la persona moral es una persona con fines que ella ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina a favor de las condiciones que le permiten construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo consientan. De esta concepción se desprende que no es nuestro propósito el que revela principalmente nuestra naturaleza, sino nuestra capacidad de elegir nuestros objetivos la que resulta relevante para definir lo que esencialmente somos.

Dice Sandel, “para constituir un yo deontológico, debo ser un sujeto cuya identidad esté dada independientemente de las cosas que tengo, es decir, independientemente de mis intereses y fines, y de mis relaciones con los demás” (Sandel, 2000, pág. 78). En la concepción de Rawls las características que poseo no están integradas al yo sino solo relacionadas con el “yo”, siempre separadas por una cierta distancia: un yo esencialmente descarnado, concebido como un “sujeto puro” que está detrás de sus objetivos y atributos contingentes. Para Sandel en una ética deontológica, en que lo justo precede a lo bueno, esta idea de sujeto implica que lo que nos separa

es anterior a lo que nos une. Somos primero individuos distintos, y luego formamos relaciones y nos involucramos en acuerdos cooperativos con otros. Somos en primer lugar sujetos despojados de toda posesión, y luego escogemos los fines que poseeremos, así la prioridad del "yo" sobre los fines.

Este sujeto moral, así concebido, es el que el autor de *Teoría de la justicia* trae como protagonista de su experimento mental de la Posición Original. Un sujeto formal, abstracto, separado de las contingencias, desinteresado de los otros y al cual solo le importa promover una general maximización de utilidades. La posición original está, por tanto, conformada por una pluralidad de individuos que para escoger unos principios de justicia han de abstraerse de toda consideración material, son solo sujetos capaces de tener una voluntad autónoma independiente de toda inclinación social y psicológica. Para Sandel (2000), este supuesto desinterés mutuo introduce un sesgo individualista en la posición original que rechaza o desvirtúa motivos altruistas o sentimientos de benevolencia que se puedan hacer presente en este momento inicial del contrato.

Al igual que en el sujeto kantiano[9] la motivación para actuar moralmente no se incluía en el establecimiento de su propuesta normativa; el sujeto de Rawls deja sin aclarar las razones, o motivos, que tendría un sujeto para aceptar los principios morales y de esta manera respetar a sus semejantes. Un sujeto que solo llega a acuerdos por razones utilitarias, o como parte de un proceso de conveniencias mutuas, puede en cualquier situación irrespetar las reglas y buscar su favorecimiento. Si mis creencias religiosas, mis afectos, mis sueños o planes de realización son solo ideas o creencias que pueden transformarse sin que se altere mi identidad, no hay nada que

[9] Estamos siguiendo la argumentación de Sandel, quien atribuye esa interpretación de la obra de Kant, a Rawls. Es irrelevante si es adecuada esta lectura del filósofo de Könnisberg, lo que resulta importante resaltar es cómo esta comprensión que hace Rawls de Kant lo conduce a considerar un sujeto desencarnado, sin vínculos y compromisos.

me ligue a respetar una norma o un acuerdo con los otros. Cuando las creencias y los compromisos son secundarios no puede establecerse ningún acuerdo duradero.

En contraste con lo anterior, para Sandel (2000), Taylor (2009), y los autores que hacen referencia a “identidades fuertes” (Kymlicka, 1996), la noción de vida buena se establece para hacer énfasis no solamente en que los sujetos están ligados a tradiciones, como ya se ha señalado, sino para hacer énfasis en que las creencias y supuestos son parte esencial de la definición o establecimiento del sí-mismo. Posiblemente para las versiones kantianas y deontológicas una creencia se puede asemejar a un gusto pasajero que puedo cambiar sin ninguna afectación de mi historia, ni de mi esencia, pero para las perspectivas que hacen un énfasis social de la razón el sujeto solo se siente sujeto por el conjunto de creencias y vínculos que lo definen. Un indígena, por ejemplo, no considera que su religión sea parte de un ritual que únicamente tiene lugar los domingos, sino que su grupo se define por ello, así como por la lengua, por la forma de vida y las costumbres que hacen que en el grupo se generen vínculos fuertes. El no seguir ciertas pautas, costumbres o rituales, es percibido por los otros, como por el mismo sujeto, como una afrenta grave y puede acompañarse de sentimientos profundos de culpa y de desarraigo. Así, pues, mi creencia compartida se establece por mi pertenencia a un grupo y el bienestar de todos es parte de mi felicidad. Los grupos, o comunidades, crean lazos de apoyo y cooperación, donde las reglas son la mejor manera de garantizar el equilibrio o el adecuado funcionamiento social.

La referencia anterior al indígena y sus prácticas solo tiene una intención expositiva, ya que esta sensación de pertenencia es parte de todos los seres humanos. Posiblemente en la cultura occidental la religión, o ciertos gustos particulares, son secundarios en la definición de mí mismo, o de aquello que considero vital para mí y para mis semejantes. Pero con seguridad existen otras nociones que sí considero fundamentales y que constituyen mi identidad, pues aseguran la

cohesión social y determinan las sensaciones de compromiso y de motivación para actuar. Cuáles sean esas nociones o sentidos de vida buena que considero inalienables para garantizar una vida digna es un asunto secundario en este momento. Lo esencial en esta reflexión es indicar cómo se deriva de la noción de lo social mi identidad y los valores que conforman mi sensación de pertenencia y valía.

Al contrario de las posturas deontológicas, las reglas y las obligaciones no son anteriores a las relaciones intersubjetivas, ni se establecen por cálculos racionales desarrollados en torno al reconocimiento de las ventajas de la cooperación. Los vínculos y relaciones sociales están formados por lazos de afecto, por uniones constituidas por fuertes conexiones de solidaridad y cooperación. El altruismo, la benevolencia y la compasión son sentimientos propios de las relaciones humanas, de aquellas relaciones humanas que son anteriores a toda norma explícita. El sujeto encarnado en una tradición y con vínculos estrechos con sus semejantes puede incorporar aquellas reglas que limiten su actuar, o restrinjan la búsqueda individualista de su satisfacción, porque el interés por los demás o el vínculo con los otros tiene un peso preponderante en su desarrollo personal.

Al respecto, Villavicencio (2010) nos dice: “la identidad del agente moral no puede disociarse, a costa de caer en una concepción falsa, de que todos nos concebimos como miembros activos de grupos comunitarios en los cuales estamos insertos, los cuales nos dotan de las herramientas indispensables para que podamos responder a la pregunta de quiénes somos y, además, alcanzar ciertos bienes imprescindibles que sólo adquieren sentido en un contexto mayor que el del individuo considerado aisladamente” (pág. 3).

De acuerdo con lo anterior, para Sandel la benevolencia, la amistad y el amor no son nociones de segundo orden en la búsqueda de la justicia, tal y como pretende Rawls al relegar estas virtudes a un momento posterior del contrato social cuando ya se establezcan los principios de la justicia. De esta manera la deontología nos priva de aquellas cualidades de carácter, reflexión y amistad que dependen de proyectos y lazos constitutivos, de afectos ampliados. En este sentido, la justicia encuentra sus límites en aquellas formas de comunidad que involucran a la identidad además de los intereses de los participantes. Por eso Sandel afirma que imaginar una persona incapaz de lazos constitutivos como estos no equivale a concebir un agente idealmente libre y racional, sino a imaginar una persona completamente falta de carácter, sin profundidad moral (Sandel, 2000).

El supuesto epistemológico del "yo" independiente y anterior a cualquier fin tiene poco que ver con la intensidad relativa de los sentimientos asociados con la identidad personal y con las relaciones públicas o privadas. De esta manera la ciudadanía de la república deontológica de Rawls está formada esencialmente por extraños que siguen unos principios formales de justicia, pero que no se comprometen con los demás más allá de lo que procedimentalmente corresponde en la Posición Original.

Para Nussbaum esta crítica a la concepción de persona en que se sustenta el liberalismo rawlsiano resulta de gran importancia para su visión de la justicia, la educación y las emociones. La idea según la cual el agente moral que escoge los principios de justicia no es anterior a sus fines, y por lo mismo se encuentra vinculado a diferentes marcos sociales que definen su identidad, tiene relevancia para postular una visión de la justicia en donde se tenga en cuenta los vínculos humanos y se haga frente al individualismo. La exposición de Sandel es bastante precisa al respecto y hace eco en las concepciones de Nussbaum en donde se postula un sujeto moral capaz

de compromisos con la suerte de los demás, pues nuestra humanidad es característicamente menesterosa y vulnerable (Nussbaum 1995, 2006, 2007).

En el plano práctico la influencia comunitarista en el debate contemporáneo de la filosofía política se traduce en incorporar la idea de un sujeto social (en lugar de un individuo aislado) capaz de asumir deberes con los demás, aspecto que posibilita la inclusión de las emociones como dimensiones humanas que brindan sustento a la preocupación genuina por los otros. Sandel en su crítica al liberalismo no alcanza a abordar el lugar de las emociones en los compromisos ciudadanos con el bien público, con la suerte de los demás y con la suerte de la comunidad, pero su exposición va dejando algunos planteamientos claves que permiten a Nussbaum llamar la atención sobre la influencia de la dimensión emocional en la vida moral y en la deliberación pública.[10] Nussbaum continúa esas ideas sociales del pensamiento aristotélico que configuran la crítica de Sandel a la comprensión liberal de un sujeto moral como un sujeto aislado, puesto con independencia y con prioridad a unos fines colectivamente dados, pero enriquece este debate incorporando en la reflexión política importantes consideraciones sobre la manera como se habría de lograr el compromiso de los ciudadanos con ciertos ideales de vida buena y con el valor de la solidaridad con los semejantes.

De acuerdo con esto, el tejido de relaciones entre las posturas neoaristotélicas y la obra de Nussbaum permiten ver cómo la autora empieza a incursionar en un terreno poco explorado por el liberalismo, se trata de la idea de que para que el respeto por la dignidad humana se sostenga

[10] Por supuesto, en todos los que reclaman una consideración social de la naturaleza humana los niveles de análisis o preocupaciones conceptuales pueden ser diferentes. Un análisis con mayor orientación sociológica no necesita avanzar en aspectos relacionados con las emociones, o con dimensiones cotidianas de la interacción. Nussbaum por su preocupación educativa sí integra dentro de esta conceptualización social algunas reflexiones sobre la naturaleza biológica y psicológica del ser humano. Las emociones y los compromisos con el actuar demandan una especificidad para una teoría que tenga preocupaciones formativas. Más adelante se desarrollarán estos aspectos de la obra de Nussbaum.

de modo estable, tiene que haber un momento de benevolencia y compasión en el que los ciudadanos estén dispuestos a abrirse a las necesidades de los demás mediante movimientos del corazón hacia el exterior, hacia la humanidad vulnerable. Si lo que se pretende con las nociones de justicia es estabilizar y defender el respeto por la dignidad humana que nos es innata, una cultura política, una ciudadanía y unas instituciones democráticas decentes deberían contar con el componente emocional como aspecto que permite comprender las diferentes maneras como los sujetos hacen propios los ideales y supuestos de la justicia, y crean lazos sociales fuertes para enfrentar en las sociedades liberales actuales las continuas presiones ejercidas por el egoísmo, la codicia y la agresividad ansiosa (Nussbaum, 2014).

Siendo consciente de estas realidades, Nussbaum en su concepción de justicia aboga por una idea de persona profundamente sensible a los problemas sociales y a la fragilidad de los demás, aspecto que implicará activar y cultivar ciertas emociones que consolidan la vida en comunidad e impulsan a crear leyes e instituciones que garanticen las condiciones mínimas de vida digna para todos. En *Emociones políticas* dice la autora: "Las emociones funcionan a un doble nivel: "En cuanto las leyes y las instituciones se vuelven razonablemente justas, las emociones ayudan a sostenerlas. Pero también pueden crear motivaciones para mejorar dichas leyes e instituciones. Cuando esto ocurre, podríamos afirmar que las instituciones mismas encarnan las ideas e intuiciones profundas captadas a través de las emociones" (Nussbaum, 2014, pág. 167). Hay pues un trasfondo de llamado al altruismo y a la compasión para atacar una serie de fuerzas de división muy poderosas que constantemente subvierten la búsqueda del bien común.

Estos elementos de crítica a Rawls dejan ver la necesidad de un espíritu de amor cívico que impulsa a las personas a trascender las suspicacias y las divisiones para apoyar proyectos comunes con entusiasmo sincero. En *Emociones políticas* dice Nussbaum que el respeto por sí solo es frío

e inerte, insuficiente para vencer las tendencias negativas que llevan a los seres humanos a tiranizarse los unos a los otros. Se necesitan, por tanto, vínculos más fuertes potenciados por la educación y la cultura pública que permitan ver a los otros como seres plenamente humanos e individuales: "el respeto anclado únicamente en la idea de la dignidad humana resultará impotente para incluir a todos los ciudadanos en términos de igualdad a menos que se nutra de un engranaje imaginativo de los individuos en la vida de las otras personas, así como de una íntima comprensión del carácter pleno e igual de la humanidad de estas" (Nussbaum, 2014, pág. 459).

Quizá con estas reflexiones nos estamos adelantando un poco al tratamiento de las emociones en la filosofía de Nussbaum, aspecto que abordaremos con mayor detalle en el próximo capítulo, sin embargo, vamos sacando en limpio cómo la crítica comunitarista a la noción de persona planteada por Rawls abre el horizonte de reflexión a la consideración de los vínculos con los demás como elementos constitutivos de una noción de justicia. Los lazos comunitarios, las lealtades y devociones no pueden estar al margen de los ideales de justicia; por el contrario, hay que procurar que las personas los hagan suyos y que poco a poco pasen del interés exclusivo por su bienestar para empezar a pensar en las condiciones que hacen posible el florecimiento de todos, o lo que es lo mismo el paso de un yo cerrado en sí mismo a un yo capaz de pensar en "nosotros".

Los diversos aspectos que se han anotado en el análisis de la crítica de Sandel a Rawls nos conducen hacia otra herencia que recibe Nussbaum de la discusión filosófico-política contemporánea, en este caso del republicanismo de las últimas décadas que rescata aspectos relevantes sobre los vínculos emocionales que son necesarios para edificar los ideales de justicia y democracia en las sociedades actuales, y que va emparejado con la preocupación de la filósofa por impulsar unas virtudes cívicas y una actitud de compromiso de los ciudadanos con los ideales de justicia.

Este término de la tradición filosófico-política hace referencia a la corriente de autores contemporáneos que recogen los valores del republicanismo clásico (Pocock, 1975), y que defienden que los ciudadanos de una sociedad democrática auténtica han de preservar sus derechos y libertades básicas, incluidas las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, como también deben estar dispuestos a participar en la vida pública, involucrándose activamente en temas como la aceptación o el rechazo de los planes de gobierno propuestos por sus líderes. Junto a lo anterior, se destaca en el republicanismo la reivindicación de la libertad como ausencia de dominio[11] y la persistente defensa de ciertos valores cívicos (virtudes) indispensables para el logro de la libertad buscada (Pettit, 1997). La lista de virtudes cívicas promovidas por estos pensadores es extensa, no obstante, resaltan la simplicidad, la igualdad, la honestidad, la benevolencia, el patriotismo, el amor a la justicia, la solidaridad y, en general, el compromiso con la suerte de los demás (Gargarella, 1999).

Desde las orillas republicanas se requiere de ciudadanos comprometidos con el autogobierno de una comunidad política organizada, es decir, necesita de la participación activa de los ciudadanos en la cosa pública, de tal forma que no solo son individuos preocupados por sus derechos personales, sino también por ciertos deberes para con el conjunto de la sociedad. De acuerdo con Rodríguez (2013), "quizás la mayor diferencia que existe entre los modelos liberal, comunitarista y republicano en su estructura interna es el valor que otorga cada uno a la participación ciudadana. Así, mientras el modelo liberal apenas proporciona a la ciudadanía la

[11] Esta noción de libertad se remite a las formulaciones de Cicerón, quien pone el ejemplo de cómo un esclavo a pesar de que tiene la potestad para hacer lo que desee en la finca de su amo, sigue siendo un esclavo. La libertad no es hacer lo que se desee, sino contar con las condiciones civicas y legales para tener una vida independiente.

capacidad de reivindicación cuando se produce conflicto con las instituciones estatales, el ciudadano republicano no solo protesta, sino que también es creador y transformador" (pág. 86).

La ciudadanía republicana no se reduce, entonces, a un paquete de derechos y libertades, sino que exige asumir determinados deberes que van más allá de la tolerancia hacia los demás. En una perspectiva más dinámica que el liberalismo, el republicanismo impele al ciudadano a asumir un compromiso en la definición de los intereses fundamentales de la vida pública, lo que involucra el desarrollo de ciertas cualidades del carácter. Siendo esto así, el cultivo de las virtudes cívicas por parte del Estado es fundamental para el mantenimiento de la estructura social que hace posibles tanto la libertad individual como la libertad colectiva (Pettit, 1997).

En este contexto, la reflexión que Nussbaum desarrolla acerca de los componentes necesarios de una vida verdaderamente humana y el papel de las emociones en la consolidación de principios políticos básicos que promuevan la dignidad de todas y cada una de las personas, nos pone de cara a ciertas reflexiones defendidas por la tradición de pensamiento anteriormente mencionada. Particularmente, podemos relacionar las ideas de Nussbaum con el cultivo de diversas virtudes cívicas indispensables para el mantenimiento del buen orden político que requieren del refinamiento de nuestra constitución emocional para que se hagan efectivas:

> Para el republicanismo democrático, como en buena medida también para el comunitarismo, la buena marcha de una comunidad política se asienta en gran medida en una educación para una ciudadanía democrática e igualitaria, capaz de desarrollar el ideal de libertad como no dominación; de recrear y cultivar todo lo que sea posible virtudes cívico-personales *ad hoc* con la asunción corresponsable de una vida en común, y junto con ello, desde pequeños, aprender a valorar, vivir, apreciar lo que está implicado tras la conquista diaria de la democracia republicana que sabe tomar en cuenta la diversidad. La educación nacional, puede decirse, le ha dado la espalda a la república, y se ha vuelto hacia el mercado y sus exigencias. (Salvat, 2011, pág. 49).

Estos rasgos de la virtud cívica coinciden con las ideas que conforman la "psicología política" de Nussbaum, para quien es importante tener ciudadanos cuya imaginación y emociones sean

sensibles a la situación de la nación, a la de sus demás conciudadanos y al reconocimiento del dolor y la vulnerabilidad humana en cualquier lugar del planeta donde acontezca. Es precisamente esta sensibilidad la que permite apreciar cómo la democracia se fractura con la alienación que producen las profundas desigualdades y el sentimiento de abandono e indiferencia que fácilmente surge entre las minorías marginadas (Nussbaum, 2014).

Lo anterior se traduce en que nuestra textura emocional puede considerarse la base del cultivo de virtudes cívicas orientadas hacia el bien de la sociedad. Estas emociones ayudarían a conformar una comunidad en la cual la virtud cívica se encuentra socialmente extendida, es decir, aquella en la que la gente común actúa frecuentemente de forma públicamente orientada, motivada por normas morales, por ideas altruistas y por sentimientos de preocupación por los demás (Tena, 2010; Nussbaum, 1999b). Nos dice la filósofa de Chicago que si se expulsa del círculo de interés de la persona al otro diferente, si un individuo no puede reconocer desde su repertorio emocional la dignidad del otro, porque tiene un color diferente, porque viene de otra cultura, porque profesa una fe distinta o porque tiene una condición socioeconómica marcada por la pobreza y el abandono, entre otras condiciones que expresan nuestra radical vulnerabilidad, entonces difícilmente se puede asumir un compromiso ciudadano con el bien común. Son voces de la apuesta republicana que se pueden escuchar en distintos pasajes de la obra de nuestra autora y que retomaremos más adelante cuando vinculemos las emociones con su ideario de una educación para la ciudadanía democrática.

1.3.5. La noción de bien social y criterios diferenciales de justicia.

Una consecuencia derivada de una perspectiva social, como la que se ha presentado en las páginas anteriores, sería el cuestionar que exista un parámetro universal para establecer los bienes que necesita un sujeto dentro de una teoría de la justicia. Existe una serie de autores que, oponiéndose

a la conceptualización rawlsiana, proponen criterios diferenciales para hablar de bienes, recursos, o capacidades que deben considerarse para garantizar un trato igualitario. Por ejemplo, Dworkin (1995) señala que los bienes primarios que deben garantizarse a las personas, según lo establece Rawls (riqueza, libertad, derechos, etc.), resultan demasiado insensibles a ciertas particularidades de las personas. Así, si pensamos en una persona con dificultades de movilidad, no sería suficiente con que contara con los bienes básicos propuestos por el autor de *Teoría de la Justicia*, ya que ella podría gastarse esos recursos para asegurar su movilidad o conseguir algunas condiciones que los otros ya poseen. Esta persona con limitaciones físicas gastaría buena parte de sus recursos tratando de asegurar su desplazamiento, recursos que las personas normales utilizarían en el desarrollo de mejores condiciones de bienestar. Desde otra perspectiva, Dworkin acusa a Rawls de ser insensible a las ambiciones diferenciales de las personas, a la vez que evita que los individuos asuman la responsabilidad por sus decisiones. Por ejemplo, si nos imaginamos dos personas con iguales talentos y recursos que se diferencian por sus preocupaciones y por sus planes de vida podrían generarse consecuencias injustas si seguimos las indicaciones de Rawls. Si la persona "A" es una persona trabajadora que invierte los recursos que posee para asegurar un mayor bienestar, y la segunda persona, "B", al contrario, prefiere trabajar mucho menos y gastarse los bienes que posee, sería injusto que el Estado aplique impuestos más elevados para la primera persona para compensar indefinidamente a "B". Independientemente de las posibilidades reales de desarrollar una teoría de la justicia al estilo de Dworkin[12] lo importante es señalar la consideración diferencial de las personas para establecer parámetros de satisfacción.

[12] Dworkin propone una subasta donde las personas escojan los bienes y recursos con los que se sentirían a satisfacción (superen el test de la envidia) y posteriormente compren algunos seguros para evitar futuras dificultades. Como es obvio las posibilidades de implementar una noción de justicia semejante es imposible. Lo importante de esta propuesta es llamar la atención sobre dos aspectos que son fundamentales en el debate contra la teoría de Rawls: la consideración diferencial de los criterios de justicia y el evitar lo que en lenguaje técnico se llama la "esclavización

Si bien Dworkin fue uno de los primeros que adelantó un debate sobre los bienes básicos que estableció Rawls en su comprensión de la justicia, no fue el único. Cohen (2001), Van Parijs (1993) y Elster (1999), de igual manera llaman la atención sobre diferentes aspectos que deben ser tenidos en cuenta para establecer demandas diferenciales en los bienes que habrían de considerarse en una teoría de la justicia. Taylor (2009) y Kymlicka (1996), por su parte, demandan consideraciones particulares para las minorías en una sociedad, así como para poblaciones que poseen parámetros culturales diferentes a los establecidos por Rawls en su noción de una sociedad "bien ordenada". De igual manera las feministas, MacKinnon (1995), o la teoría de Honneth (2014), demandan aspectos diferenciales que tienen que ver con el reconocimiento social y las valoraciones que puede recibir una población, independientemente del acceso que tenga a unos bienes básicos.

Sin desconocer las distintas posturas que señalan aspectos diferenciales en torno a los bienes a considerar en una justicia distributiva, nos concentraremos en las siguientes líneas en la postura de Michael Walzer (1993), otro autor comunitarista que permite continuar con la reflexión sobre los vínculos sociales en la consideración de la justicia, a la vez que abre el camino para desarrollar la exposición sobre la teoría de las capacidades de Martha Nussbaum y Amarya Sen, estudiosos que recogen de alguna manera estos debates en torno a los bienes primarios desarrollados al interior de la filosofía política.

Walzer (1993), de forma similar a otros autores comunitaristas defiende la pertenencia a una comunidad como el factor determinante en la identidad de las personas, pero establecerá otras reflexiones referidas a los mecanismos de distribución justa. La pertenencia a una comunidad me diferencia de los demás y permite reconocer con quiénes se intercambian esos bienes primarios

---

de los más talentosos", o los "más inteligentes". Por supuesto, este último aspecto sobre la responsabilidad está planteado en términos de filosofía política y no dentro de otras discusiones propias de la psicología moral.

que son producto de la vida social. La comunidad es la que define la forma de gobierno que se va a tener, las características de producción de bienes, de recolección y de distribución de los mismos. Incluso vemos la "aldea global" actual como constituida por naciones más pequeñas que desde sí mismas, como Estados, garantizan ciertos derechos mínimos a sus ciudadanos. Así, pues, es solo como miembros de una comunidad en algún lugar como las personas pueden tener la esperanza de compartir todos los otros bienes sociales: seguridad, riqueza, educación, honor, cargo y poder, que la vida junto a otros posibilita.

De acuerdo con Walzer, y con otros autores ya señalados, Rawls en su idea de conferirle universalidad a los principios de la justicia como imparcialidad desconoce que no hay un único sistema de distribución de justicia. Las particularidades de la historia, la cultura y de la pertenencia a un grupo, dirá Walzer, hacen que los principios de la justicia sean en sí mismos plurales en su forma y diversos en cuanto a los procedimientos de distribución. Teniendo en cuenta estos presupuestos, los ejes de la argumentación de Walzer contra Rawls giran en torno a dos planteamientos claves: una nueva comprensión de la idea de igualdad y una noción particular de comunidad que se asume como el factor determinante en el sentido que se da a los bienes sociales y en la identidad de los miembros que hacen parte de la sociedad.

La idea de igualdad en Walzer presenta un matiz interesante y novedoso. Muchas de las teorías anteriores, como la de Rawls, se han centrado en la pregunta acerca de cómo y qué cantidad de bienes deben distribuirse entre las personas, pero según Walzer esta es una visión poco clara de la justicia distributiva, debido a que la cantidad de bienes o de objetos alcanzados no va a lograr una transformación significativa en la sociedad. La igualdad por este medio solo logrará ser una igualdad momentánea, debido a que el espíritu humano y la misma dinámica social, hará que la necesidad de intercambio lleve a que la igualdad se rompa y empiece de nuevo un ciclo de

desigualdad. Intentando ejemplificar esta idea, piénsese que una población de 10 humanos logra ir a Marte. Allí, en este nuevo planeta, los recursos parecerán ilimitados, y en el afán de distribuir el planeta éste se divide en 10 partes iguales. Por lo tanto, se podría decir a nivel general que la distribución es justa y por ende hay un punto de partida en el que la igualdad se mantiene. No obstante, cada miembro deberá trabajar su parte del planeta para poder subsistir, y si se considera que algunos de ellos desean no trabajar dado que pueden pagar a otro la labor al poseer una gran cantidad de tierras y recursos, este primer intercambio va a empezar a generar una nueva desigualdad, en el sentido que aquel que tenía la misma cantidad de bienes empieza a perderlos, mientras que otro empieza a ganar más bienes, generando así la primera brecha. Y así continuará el proceso hasta alcanzar diferencias considerables (Walzer, 1993).

Para este autor, entonces, la igualdad debe pensarse en términos de control de poder, en otras palabras, que aquel que tiene poder lo utilice sin explotar a quienes no lo tienen. La igualdad se encuentra, por tanto, en el respeto y reconocimiento del otro como semejante, lo que conlleva a entender que el poder, en cualquiera de los contextos, o como los llamará Walzer "esferas", no domine y determine el accionar o plan de vida de aquel que no tiene poder. Para lograr esto Walzer propone, entonces, el concepto de "igualdad compleja" que sería una noción distinta a la de igualdad simple propuesta por el liberalismo de Rawls.

La igualdad simple es una idea que ha sido el objetivo de la teoría de la justicia distributiva rawlsiana, es decir, el intentar determinar los bienes específicos que deberían ser distribuidos, o lo que es lo mismo, aquello que se cree es lo mínimo que se necesita para poder desarrollar un determinado plan de vida. En este contexto, Walzer analiza la idea de imparcialidad de Rawls que busca un procedimiento justo para repartir los bienes primarios y encuentra algunos reparos. Según Walzer la equivocación en este procedimiento radica en que tales bienes sociales primarios

son definidos inicialmente desde la Posición Original y se establecerán como universales. El problema real con la universalización de bienes es la generación de monopolios, dado que en cualquier momento una minoría logrará acaparar un gran poder al poseer ciertos bienes, lo cual permitirá ejercer dominación sobre aquellos que no los tienen. Por tanto, la distribución de esta forma no logra responder a cambios sociales e históricos.

La respuesta a esta problemática de distribución Walzer la plantea a partir de la aceptación de la existencia de los monopolios, tal y como se han observado a través de la historia, pero su remedio es la discriminación entre los mismos, es decir, en vez de tener un solo monopolio, es mejor dividir el poder en diferentes "esferas", que tendrán micro-monopolios pero aun así darán mayores oportunidades a todos los ciudadanos para que no sean presas del poder que detentan algunos.

Ahora bien, para comprender el sentido de los bienes primarios que se van a distribuir es necesario recurrir a la noción de comunidad. Para el filósofo el significado de los bienes, y por ende el sentido de los mismos, es un fenómeno a considerar como relevante, dado que cada comunidad dará significados diferentes a bienes diferentes. Una de las ideas centrales que Walzer defiende frente a Rawls se sintetiza en la siguiente formulación: "Los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural" (Walzer, 1993, pág. 19).

De acuerdo con esta idea los bienes provienen de algún lugar, en este caso de las personas que los crean y que les dan un significado. Es a partir de este significado que le dan los agentes

partícipes y pertenecientes a una comunidad desde donde se empieza la distribución de los mismos. Este argumento se sustentará en seis premisas que conforman la base de la argumentación comunitarista que Walzer ofrece en su texto *Las esferas de la justicia* (1993):

- Todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales. De acuerdo con esto, los diferentes bienes serán considerados con un significado público cuando quienes pertenecen a una sociedad o comunidad le tiñen un matiz de valor al mismo. Aquí se debe tener en cuenta la diferencia entre el valor individual que uno puede darle a un fenómeno o bien, y el valor social, pues es este último el que generará la idea de bien social.
- Los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean – y luego poseen y emplean – los bienes sociales. Hay una línea entre lo que he poseído y poseo y mi identidad, es decir, mi relación con los diferentes bienes me ayuda a darle significado a los mismos, y de igual forma, desde los mismos empiezo a construir cierta identidad con ellos.
- No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales posibles. Un conjunto así tendría que ser concebido en términos tan abstractos que sería de poca utilidad ponerse a reflexionar sobre las particulares formas de distribución de los mismos. Esta parece ser una idea que va en contra de las ideas kantianas y de Rawls, en el sentido que ellos al intentar normalizar una serie de bienes como primarios, pueden obviar la multiplicidad de posibilidades de interpretación y significado que se le den a los diferentes objetos y bienes.
- Es la significación de bienes lo que determina su movimiento. En este sentido, la distribución será justa o injusta en relación al significado social de los bienes que se van a distribuir. La cuestión no es el objeto, la cuestión principal de ese objeto o fenómeno es su

significación como bien social, como algo compartido por todos como necesario y especial. Así mismo, será este significado el que impregne un matiz de simonía a los bienes, es decir, hay algunos bienes que no se deben vender ni comprar (intercambiar).

- Los significados sociales poseen carácter histórico, al igual que las distribuciones. Aquí el argumento indica que algunos bienes pueden permanecer en el tiempo, pero no en todos los tiempos, por tanto, los bienes serán considerados bienes sociales cuando su estructura normativa se sostiene en las diferentes épocas (su significado esencial). Esta idea se encuentra fuertemente articulada a la anterior, dado que el significado, aquello que da vida a un bien social, no sólo puede pertenecer a una época específica, puede mantenerse en otras, siempre y cuando su significado esencial se mantenga; en el momento que este se pierde, deja de ser un bien social.
- Cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas. La norma aquí descrita implica que cada bien tiene un espacio legítimo, y los diferentes espacios implican el respeto por diferentes bienes, que no pueden ser intercambiados entre ellos. Por ejemplo, un bien religioso y moral, como una investidura eclesiástica no debe ser cambiado por dinero. Cada bien, entonces, tendrá sentido completo en su espacio de sentido (Walzer, 1993).

Esta variedad de bienes, y las identidades consecuentes de la dinámica de los mismos en una sociedad, es lo que Walzer denominará la “igualdad compleja”: un conjunto de bienes presentados como principales, en los cuales se identifican las personas pertenecientes a una determinada comunidad y que participan en su elección y legitimación; a partir de estos, que no son fácilmente modificables, se realizan las diferentes dinámicas socio-políticas y económicas. La mejor forma de entender esta idea es mediante la comprensión de sociedades que se encuentran compuestas

por una cantidad amplia de bienes, cada uno de ellos independientes entre sí, lo cual impide que uno u otro se apodere de los demás, evitando el monopolio universal. Esta sociedad, al tener esta división en la distribución y comprensión de los bienes, generará múltiples desigualdades, pero serán desigualdades pequeñas que se pueden compensar entre sí; caso contrario ocurre con la idea de la igualdad simple de Rawls, en la cual la universalización de los bienes genera diferencias y desigualdades amplias y difíciles de compensar. Se puede concluir que en este tipo de mecanismos de igualdad compleja requiere de múltiples métodos de distribución de los múltiples bienes que hacen parte de la comunidad.[13]

Aunque los puntos de partida en el análisis de la justicia de Walzer y Nussbaum son distintos, en este momento de la exposición es importante resaltar cómo ciertos debates contra la idea de la justicia de Rawls han estado centrados sobre su idea de bienes básicos. Esta discusión se ha expresado de una manera singular en la obra de Amartya Sen y Martha Nussbaum. En sus textos Nussbaum no es explícita en entablar un diálogo con las posturas de Walzer, sin embargo, hemos incursionado en el terreno de la interpretación para descubrir ciertas herencias de esta postura comunitarista, y de los otros autores citados, en la concepción sobre la justicia que desarrolla la estudiosa de Chicago. Al fin y al cabo, es una de las muchas direcciones que tomó el debate contra Rawls y que de alguna manera precedió las elaboraciones de nuestra autora sobre las "Capacidades". Las discusiones sobre los bienes, al igual que sobre otros puntos de la obra de Rawls ya señalados, crearon el contexto donde las propuestas de Amartya Sen y Martha Nussbaum tienen cabida estableciendo precisamente un punto de vista particular sobre la noción de bienes

[13] Las esferas de la justicia propuestas por Walzer no es necesario exponerlas con detalle. Basta enumerarlas en esta nota de pie de página, ya que tan solo nos interesa la reflexión que acompaña al criticar los bienes básicos de la teoría de Rawls, que puede compartir en términos generales la teoría de las capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum. Las esferas son: 1) la pertenencia, 2) seguridad y bienestar, 3) Dinero y mercancía, 4) cargo, 5) trabajo duro, 6) tiempo libre, 7) Eduación, 8) parentesco y amor, 8) gracia divina y 9) reconocimiento.

primarios, como también una nueva forma de entender la justicia y los campos en la que ésta se puede aplicar.

El Enfoque de las Capacidades precisamente corresponde a un aspecto de la justicia social que Martha Nussbaum en cooperación con Sen vienen defendiendo desde hace más de dos décadas, aunque la filósofa estadounidense ha incorporado diversos aspectos particulares a este enfoque como producto de sus convicciones en torno a la acción política como instrumento para promover el bien del ser humano. A continuación, se expone con algún detalle esta perspectiva que nos permite terminar de comprender cómo en nuestra autora nace la teorización de una "nueva" justicia social que es producto de un diálogo con diversas corrientes de pensamiento que ya hemos venido analizando.

1.4. El enfoque de las capacidades: una forma distinta de entender los bienes primarios

Amartya Sen formula una serie de críticas, similares a las ya expuestas, en torno a la propuesta de justicia de Rawls, particularmente en lo que tiene que ver con la relevancia que el filósofo da a las instituciones sociales por encima de la manera en que las personas viven sus vidas. Rawls se concentra en su teoría en cómo establecer instituciones justas mediante el acuerdo sobre los principios que han de regular la estructura básica de la sociedad, en lugar de centrarse en las vidas que las personas son capaces de vivir y en ofrecer criterios para comparar sociedades reales en donde se dan condiciones concretas de justicia o injusticia.

De acuerdo con Sen el problema de la propuesta de Rawls parte del desconocimiento que hace de la heterogeneidad humana en la formulación de los principios de justicia. Según la teoría de la justicia el velo de la ignorancia garantiza que los individuos que hacen parte de la Posición Original no opten por aquellos principios que les den ventajas particulares, sino por aquellos que sean justos para todos; esta es la condición de posibilidad de la imparcialidad. Pero Sen considera

que Rawls olvida que los seres humanos somos esencialmente diversos: “Cada uno de nosotros es distinto de los demás, no sólo por las características externas, como el patrimonio heredado, o el medio ambiente natural y social en el que vivimos, sino también por nuestras características personales, como la edad, el sexo, la propensión a la enfermedad y las condiciones físicas y mentales” (Sen, 1995, pág. 9). Siendo esto así, si ignoramos la heterogeneidad individual en las evaluaciones de justicia podemos generar otro tipo de desigualdades graves, por ejemplo, con personas enfermas, discapacitadas o grupos minoritarios dentro de una diversidad cultural.

Lo anterior se asocia con otra crítica de Sen al modelo de la justicia como equidad, en este caso a la discusión sobre cómo los bienes primarios establecidos por Rawls pueden efectivamente contribuir a mejorar la calidad de vida de las personas. Sucede, por ejemplo, que personas enfermas o con diferentes niveles de discapacidad, aun teniendo los mismos bienes primarios que otras personas, no pueden hacer con ellos lo mismo que podría hacer otra persona con buenas condiciones de salud. Una persona incapacitada puede poseer una cesta mayor de bienes primarios y, sin embargo, tener menos posibilidades de llevar una vida normal (o de alcanzar sus objetivos) que una persona sana que tenga una cesta más pequeña de bienes primarios (Sen, 2000). Una persona de edad avanzada o más propensa a enfermar puede tener más desventajas en el sentido general del término aun teniendo una cesta mayor de bienes primarios. También se puede pensar el caso de una mujer embarazada que necesita más sostén nutricional que aquella que no cría hijos, por tanto, se encuentra en una situación de desventaja en oportunidades o libertades, aunque posea los mismos bienes (Battaglino, 2014).

Desde la perspectiva de Sen el problema principal de esta concepción de los bienes primarios es que, como se ha dicho, no parece tener en cuenta la diversidad humana y sus necesidades; es una reflexión que no reconoce que para que las personas puedan convertir los bienes en un

mejoramiento de su calidad de vida se deben tener en cuenta aspectos como la salud, edad, desigualdad por género, privaciones educativas, condiciones mentales, entre otras cosas que son elementos constitutivos de lo que las personas están en efecto capacitadas para ser o hacer. Tanto Sen como Nussbaum argumentarán, por tanto, que si los bienes primarios especifican las necesidades que los ciudadanos como personas libres e iguales tienen, la teoría de Rawls sería más apta para ofrecer un recuento relevante de las igualdades y desigualdades sociales si la lista de bienes primarios se formulara como una lista de capacidades y no como una lista de cosas (Nussbaum, 2007; Sen, 1995).

Así, pues, el elemento que hace falta en la teoría de Rawls es el concepto de "capacidades básicas" y funcionamientos: la interpretación de las necesidades humanas como capacidades que posibilitan una vida próspera. Esta noción de capacidades Sen la entiende desde su idea de desarrollo como libertad. El desarrollo es fundamentalmente un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutan los individuos y una forma de promover la riqueza de la vida humana entera, antes que la de la economía en la que los seres humanos viven, que es solo una parte de aquella. Es una concepción que contrasta con otras visiones del desarrollo que se identifican con el crecimiento del producto nacional bruto, con la industrialización, con los avances tecnológicos, con el aumento de las rentas personales o con la modernización social (Nussbaum, 2005b; Sen, 2000).

De acuerdo con Sen el desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de la libertad: pobreza, tiranía, escasez de oportunidades económicas, ausencia de servicios públicos, represión del Estado y privaciones sociales sistemáticas. Si contemplamos el desarrollo en términos de la expansión de libertades sustantivas, entonces podemos dirigir la atención hacia

los fines que hacen importante el desarrollo, en lugar de mirar solo hacia algunos de esos medios que, junto con otros, juegan un papel destacado en el proceso (Sen, 2000).

A partir de sus estudios sobre la pobreza y hambrunas en distintos lugares del planeta, el economista y estudioso de la filosofía descubre que la falta de libertades básicas guarda estrecha relación con factores económicos, sociales y políticos que la desencadenan. En primer lugar, la falta de libertad se relaciona con la pobreza económica que impide a las personas satisfacer el hambre y las necesidades mínimas de vestido, vivienda, agua potable y tratamiento de enfermedades curables. En otros casos esta ausencia de libertad se une estrechamente a la falta de servicios públicos y asistencia social, tales como la carencia de programas epidemiológicos, medidas políticas orientadas al cuidado de la salud, instalaciones educativas o instituciones efectivas en la preservación de la paz y el orden locales. Hay casos, incluso, donde la violación de la libertad es el resultado directo de la negación de libertades civiles y políticas de parte de un régimen autoritario, así como de la imposición de restricciones a la libertad de participar en la vida social, política y económica de la comunidad (Sen, 2000).

Lo que la gente puede lograr positivamente resulta influido por las oportunidades económicas, libertades políticas, poderes sociales, condiciones adecuadas para tener buena salud y educación básica, y el fomento y desarrollo de iniciativas. Las medidas institucionales relacionadas con estas oportunidades se ven a su vez influenciadas por el ejercicio de las libertades de la gente a través de la posibilidad de participar en la toma de decisiones públicas que impulsan el progreso de estas oportunidades.

La falta de libertad económica, en forma de extrema pobreza, puede hacer de una persona una víctima indefensa de la violación de otros tipos de libertad. Por ejemplo, personas pobres que

mueren en la India al buscar unos pequeños ingresos en zonas peligrosas y violentas no deberían pasar por tales trances si hubieran podido ser capaces de sobrevivir sin exponerse a grandes recorridos por lugares hostiles buscando una mínima retribución. La falta de libertad económica puede alimentar entonces la falta de libertad social, de la misma forma que la falta de libertad social o política también puede fomentar la falta de libertad económica (Sen, 2000).

En cuanto a la ausencia de libertades políticas debemos anotar lo siguiente: en diversos países las hambrunas están más relacionadas con la falta de libertades y derechos democráticos que con la ausencia física de alimentos. Los gobernantes autoritarios, a los que raras veces les afectan las hambrunas u otras calamidades económicas, suelen ser descuidados en tomar a tiempo medidas preventivas que impidan que estos eventos adversos generen graves padecimientos en la población. Los gobiernos democráticos, por el contrario, han de ganar las elecciones y hacer frente a críticas de la opinión pública, y tienen poderosos incentivos para tomar medidas que impidan las hambrunas y otras catástrofes de este tipo.

El enfoque de Sen también ataca ciertas visiones de líderes autoritarios y propuestas teóricas que tienden a considerar cómo la denegación de algunos derechos políticos ayuda a estimular el crecimiento económico y puede ser "apropiada" para acelerar el desarrollo de las naciones. En el contexto de enfoques más estrechos como los que ven al desarrollo en términos de crecimiento del PNB, o la industrialización, a menudo se preguntan si ciertas libertades políticas o sociales —tales como la de participación política y disidencia o las oportunidades para recibir educación básica— son o no conducentes al desarrollo. Sen considera que asumir estas ideas es un camino supremamente controversial, pues la evidencia empírica señala todo lo contrario: el crecimiento económico se favorece con un clima político que respeta la democracia y los derechos humanos, en lugar de un orden político que reprime la participación ciudadana. La libertad política y las

libertades civiles son importantes por sí mismas en el desarrollo, y no tienen que justificarse indirectamente por su influencia en la economía. Su relevancia para el desarrollo no tiene que establecerse a través de su contribución indirecta al crecimiento del PNB o a la promoción de la industrialización; sucede que estas libertades y derechos son en sí mismas una muy efectiva contribución al progreso económico (Sen, 2000).

Esta perspectiva del desarrollo llevó Sen a comprender la noción de capacidades como un conjunto de vectores de funcionamientos que reflejan la libertad de un individuo para llevar adelante un plan de vida u otro, y este marco de posibilidades de desarrollo humano es algo que el gobierno posibilita mediante sus instituciones sociales. Si esto es así, el espacio correcto para evaluar el desarrollo no es el de las utilidades (como sostienen los partidarios del enfoque del bienestar), ni el de los bienes primarios (como sostiene Rawls), sino el de las libertades fundamentales, las Capacidades, para elegir la vida que tenemos razones para valorar. En *Desarrollo y libertad* nos dice:

> Si en lugar de centrar la atención sólo en la pobreza de renta la centramos en la idea más global de la carencia de capacidades, podemos comprender mejor la pobreza de las vidas humanas y las libertades a partir de una base de información diferente (que implica un tipo de estadísticas que la perspectiva de la renta tiende a dejar de lado como punto de referencia para analizar la política económica y social). El papel de la renta y de la riqueza, por importante que éste sea, junto con otras influencias, tiene que integrarse en un análisis más amplio y completo del éxito y de las privaciones. (Sen, 2000, pág. 37).

En el análisis de Sen el concepto de funciones refleja las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser. Se trata de un concepto que tiene raíces claramente aristotélicas, “estas funciones pueden ir desde las más elementales, como comer bien o no padecer de enfermedades evitables, hasta actividades o estados personales muy complejos, como ser capaz de participar en la vida de la comunidad y respetarse uno mismo” (Sen, 1995, pág. 100). Las capacidades, por su parte, hacen referencia a las combinaciones de funciones que una persona puede conseguir,

representan la libertad real de elección que una persona tiene entre los modos de vida alternativos que puede llevar (la libertad para lograr diferentes estilos de vida).

Un ejemplo de la aplicación concreta de estos conceptos es el caso paradigmático que ofrece Sen sobre el ayuno. Dos individuos que ayunan tienen el mismo tipo de funcionamiento en lo que tiene que ver con la nutrición, ambos no ingieren alimento, pero si vemos que uno ayuna porque hace parte de sus compromisos religiosos y el otro lo hace porque pasa hambre física por ausencia de recursos para comprar alimentos, entonces estamos hablando de que no disponen de la misma capacidad, pues el que ayuna por religión podría no ayunar (es una elección); su despensa está llena de alimentos y por tanto tiene la opción de comer en cualquier momento, pero el otro no tiene elección. Ayunar no es lo mismo que verse obligado a pasar hambre (Sen, 2000). De modo que el papel de la agencia sale aquí a la luz. La elección del agente para actuar en el ámbito de una capacidad es un funcionamiento, y sin la oportunidad de tomar esa decisión, el funcionamiento no habría sido posible.

Tanto para Sen como para Nussbaum la raíz de estas ideas se puede rastrear en la ética y política de Aristóteles, quien en su concepción del gobierno propuso como tarea primordial para el Estado hacer que los ciudadanos sean capaces de llevar una vida floreciente. Aristóteles concedía una gran importancia a la familia, los amigos y las condiciones materiales como medios destacados para alcanzar el florecimiento humano. Al respecto, Crespo (2010), ofrece un amplio análisis sobre la influencia de Aristóteles en el pensamiento de Sen y su crítica a la teoría de la justicia de Rawls. Estas ideas se pueden resumir de la siguiente manera:

> 1) Sen está de acuerdo con Aristóteles en su concepción de la relación entre economía, ética y política; 2) Sen coincide con la concepción aristotélica acerca del papel de la riqueza y las posesiones en una vida buena; 3) Sen está de acuerdo con Aristóteles en la concepción de *Eudaimonía,* su enfoque coincide con la visión aristotélica del bien humano; 4) Sen percibe

> una conexión entre su concepto de funcionamiento y el concepto aristotélico de *Ergón* entendido como el modo natural de comportarse una cosa según su fin o *telos*, y 5) Sen coincide con la afirmación de Aristóteles acerca de la necesidad de examinar el proceso de elección de las actividades que constituyen la *eudaimonía* o que contribuyen a ella. (Crespo, 2010, pág. 32).

Así, pues, Nussbaum, de la mano de los planteamientos del Estagirita y de las críticas de Sen a las falencias de la teoría de la justicia de Rawls, propone el "enfoque de las capacidades" como nuevo derrotero para la reflexión sobre la justicia política y espacio idóneo para realizar comparaciones sobre la calidad de vida entre diferentes sociedades. Esta aproximación brinda una nueva manera de comprender la forma de los "bienes primarios" que no deben ser entendidos como una lista de cosas, sino de capacidades básicas: "propongo que la idea de capacidades humanas básicas se use análogamente a la de los bienes primarios rawlsianos, y que la concepción política de la persona guía sea una concepción aristotélica de los seres humanos con necesidades de una pluralidad de actividades vitales, la cual sea forjada tanto a través de la razón práctica como de la afiliación" (Nussbaum, 2005b, pág. 56).

De acuerdo con nuestra autora, este enfoque está diseñado para ofrecer la fundamentación filosófica de una teoría parcial de la justicia y de principios constitucionales, pero la implementación de tales principios debe dejarse, en su mayor parte, a la política interna de la nación en cuestión, si bien las agencias internacionales y otros gobiernos están justificadas de utilizar la persuasión, y en casos especialmente graves, sanciones económicas o políticas, para promover tal desarrollo (Nussbaum, 2002).

Nussbaum se pregunta qué cosas, de entre muchas para las que los seres humanos pueden desarrollar una capacidad de desempeño, son aquellas que una sociedad con un mínimo aceptable de justicia se esforzará por nutrir y apoyar (Nussbaum, 2002; 2005b). La idea de fondo no es, pues, la dignidad misma, como si fuera separable de las capacidades para vivir la vida, sino más

bien la idea de una vida acorde con la dignidad humana, en la medida en que la vida está constituida, al menos en parte, por las capacidades que figuran en la lista propuesta por la filósofa para defender una reflexión sobre la justicia social:

> Mi proyecto central es desarrollar el fundamento de los principios políticos básicos cuyo cumplimiento será exigido por los ciudadanos en todas las naciones, pero un proyecto auxiliar, relacionado con el anterior, consiste en demarcar el espacio dentro del cual pueden hacerse de la manera más reveladora las comparaciones de la calidad de vida a través de las diferentes naciones. (Nussbaum, 2002, pág. 167).

Con el enfoque de las capacidades la autora pretende construir principios políticos básicos que pueden servir como sustento de garantías institucionales que los ciudadanos deberían hacer cumplir a sus naciones. Las capacidades son competencias o condiciones que deben tener las personas con miras a desarrollar efectivamente su proyecto de vida. En palabras de la filósofa se trata de una aproximación particular a la evaluación de la calidad de vida que "se ocupa de la injusticia y las desigualdades sociales arraigadas, en especial de aquellas fallas u omisiones que obedecen a la presencia de discriminación o marginación" (Nussbaum, 2012, pág. 38).

Según la filósofa si tenemos una adecuada concepción de la persona y contamos con una apropiada lista de capacidades básicas como bienes primarios, podemos iniciar el diseño de instituciones preguntando qué sería necesario para lograr que los ciudadanos alcancen un nivel aceptable de esas capacidades (Nussbaum, 2005b). Las capacidades de esta lista constituirán, por tanto, los derechos humanos básicos en función de los cuales se define la justicia social.

Sin entrar aquí en comentarios detallados sobre cada uno de los elementos de la lista, a continuación, se relacionan las capacidades humanas centrales propuestas por la autora:

1. Vida: Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal. No morir de forma prematura o antes de que la vida sea tan reducida que no merezca la pena vivirla.

2. Salud física: Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva. Estar adecuadamente alimentado; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3. Integridad física: Poder desplazarse libremente de un lugar a otro. Estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica. Tener oportunidades para la satisfacción sexual y para elegir en lo que atañe a la reproducción.
4. Sentidos, imaginación y pensamiento. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo "verdaderamente humano". Un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya la alfabetización y la formación matemática y científica básica.
5. Emociones: Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotros mismos. Poder amar a quienes nos aman, y sentir duelo por su ausencia. En general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. No ver el propio desarrollo emocional asolado por el miedo y la ansiedad.
6. Razón práctica: Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida.
7. Afiliación: Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social, ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. Disfrutar de las bases sociales del respeto por uno mismo y de la ausencia de humillación; verse tratado como un ser digno cuyo valor es igual al de los demás.
8. Otras especies: Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. Juego: Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. Control sobre el propio entorno: a) Político, poder participar de forma afectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política, así como ver protegida la libertad de palabra y de asociación. b) Material. Poder poseer propiedades y ostentar derechos de propiedad en las mismas condiciones de los demás; tener derecho a buscar un empleo sobre las mismas bases de equidad que el resto de las personas (Nussbaum, 2002, 2007, 2012).

En esta lista Nussbaum distingue tres clases o niveles de capacidades: 1) las básicas, el equipamiento innato de los individuos, necesarias para desarrollar capacidades más avanzadas, por ejemplo, la capacidad del habla, ver, oír, la razón práctica o la capacidad de sentir amor y gratitud; 2) las internas, estados desarrollados de la persona gracias a sus propias necesidades e intereses; a diferencia de las capacidades básicas, estos estados son condiciones maduras de preparación para una función. Con frecuencia estas capacidades internas se desarrollan solamente con el apoyo del entorno, como cuando se aprende a jugar con los amigos o a participar en la vida política en un ambiente democrático y pluralista. Según la filósofa, estas capacidades se encuentran allí y las personas pueden hacer uso de ellas, como es el caso de la capacidad interna para el placer sexual, la libertad religiosa o la libertad de expresión; 3) las combinadas, aquellas capacidades internas que pueden ser puestas en funcionamiento en adecuadas condiciones externas. Al respecto la autora trae algunos ejemplos muy específicos: una mujer que no haya sido mutilada sexualmente pero que enviudo muy joven y se le prohíbe en su cultura contraer otro matrimonio, tiene la capacidad interna, pero no la capacidad combinada para la expresión sexual. De manera similar, las personas que viven en regímenes no democráticos, tiránicos y represivos, tienen la capacidad interna pero no la capacidad combinada para ejercer el pensamiento crítico y el discurso político de acuerdo con sus convicciones (Nussbaum, 2002).

Nussbaum establece esta lista única de capacidades porque considera que ayudan a la formulación de principios políticos básicos y a la medición comparativa de la calidad de vida, aspecto que difiere con Sen quien se negó a establecer cualquier listado específico de capacidades porque consideraba que esto implicaba demasiada obligatoriedad para las naciones. Mientras Nussbaum opera con una lista de capacidades previamente establecida, Sen considera que la lista es contingente y depende del debate público, por tanto, varía en función de los contextos y de las distintas circunstancias. Hay pues dos posturas claramente diferenciadas entre los autores que trabajan el enfoque de las capacidades: tener una lista o hacer una lista para cada ocasión. Sobre estas distinciones entre la propuesta de Sen y la de Nussbaum, Colmenarejo (2016) hace algunas precisiones diciendo:

> Amartya Sen no se ha pronunciado inequívocamente sobre el umbral de capacidades que una sociedad debe disponer para llegar a ser una sociedad justa; su empeño trata, más bien, acerca de cómo establecer comparaciones lo más razonables y justas posibles; mientras que el objetivo primero de las aportaciones de Nussbaum es precisamente el establecimiento de una propuesta política normativa, basada en una lista de diez capacidades centrales que constituyen el umbral para identificar una sociedad decente. (pág. 126).

Es claro, pues, que Sen es partidario de hacer listas de funcionamientos centrales y de capacidades asociadas a dichos funcionamientos, pero teniendo en cuenta las situaciones particulares, los lugares, las personas y los contextos, mientras Nussbaum, por su parte, considera que para establecer comparaciones fiables sobre el desarrollo humano entre diferentes naciones es necesario contar con una concepción normativa que permita saber qué hacer y cómo actuar con los datos arrojados por los índices multidimensionales que suelen utilizarse en este tipo de trabajos.

Sobre esta propuesta afirma Nussbaum: “La lista es única, pues, no porque las ideas que tienen los ciudadanos sobre su propia realización sean únicas, sino porque parece razonable que las

personas se pongan de acuerdo sobre una única lista de derechos constitucionales que sirvan como fundamento para muchas formas de vida distintas, unos derechos que parecen inherentes a la idea de dignidad humana" (Nussbaum, 2007, pág. 187). La lista misma, dice la autora, es algo abierto y ha experimentado modificaciones con el paso del tiempo, está formulada en forma un tanto abstracta y general, de modo que se deje espacio a las actividades de especificación y deliberación de los ciudadanos y de las legislaturas y Cortes propias de todas las naciones democráticas.

El listado señala entonces los criterios para determinar si una sociedad es completamente justa o no en la medida en que garantice o niegue tales capacidades para todos sus ciudadanos en un umbral adecuado, independientemente de su nivel de opulencia. Es una lista que, como se observa, guarda relación con la lista de "esferas de la experiencia humana" que Aristóteles analiza en su ética (Nussbaum, 1996a),[14] pero también tiene un vínculo con la propuesta de Rawls de bienes primarios que cualquier sujeto en una sociedad decente desearía tener y con los cuales podría surgir.

Nussbaum sostiene que las capacidades son constituyentes o constitutivas de una buena vida, y todas son necesarias porque, si una está ausente, la felicidad podría resquebrajarse. Estos diez fines plurales y diversos son requisitos fundamentales de la justicia; así, pues, todos los ciudadanos deberían gozar de un estándar mínimo de cada una de estas capacidades, el nivel que

[14] En la *Ética Nicomaquea* el filósofo estableció lo que llamó "esferas de la experiencia humana" en la que toda persona, más allá de su cultura, tendría que hacer algunas elecciones en vez de otras, y actuar de alguna manera en vez de otra, movido por un concepto de bien existente en toda praxis. Según Aristóteles existen algunos rasgos del ser humano que son naturales, y por tanto constantes. Esta familia de experiencias comunes a la humanidad (o constantes antropológicas), que se concentran en torno a ciertos focos que universalmente se consideran importantes para desarrollar una vida buena son: 1) Mortalidad, 2) El cuerpo, 3) Placer y dolor, 4) La capacidad cognoscitiva, 5) La razón práctica, 6) El desarrollo temprano del infante, 7) Afiliación, y 8) Humor. Nussbaum retoma esta orientación filosófica para establecer las condiciones de justicia social básica que son necesarias para el florecimiento humano (Nussbaum, 2000).

sea establecido mediante procesos políticos internos para cada nación, a menudo con un proceso de revisión jurídica.

Hemos, pues, alcanzado el objetivo de explicar el proyecto filosófico de Nussbaum en una trayectoria que va desde sus preocupaciones iniciales por vincular las narraciones trágicas con la filosofía práctica de Aristóteles, hasta comprender cómo nuestra autora se inserta en los debates contemporáneos acerca de la justicia.

Queda claro hasta este punto cómo para nuestra autora el problema de una sociedad más justa debería ser abordado desde diferentes niveles de reflexión. El primer nivel corresponde a la construcción filosófica de la teoría de la justicia. Para tal efecto, nuestra autora entronca con la tradición del liberalismo político de Rawls, pero reconoce las limitaciones de esta propuesta y establece un modelo de justicia social centrado en el concepto y promoción de las capacidades humanas. En este capítulo se han reconstruido las líneas argumentativas en contra de la obra de Rawls que posibilitaron a la filósofa de Chicago proponer esta nueva comprensión de lo que debería perseguir una sociedad justa. El segundo nivel corresponde a la reflexión político-institucional, donde el enfoque de las capacidades cobra realidad. Y el tercer nivel, que en adelante se convertirá en el centro de indagaciones de esta investigación, consiste en la reflexión sobre el papel de las emociones en el interior de la concepción de lo político y en la vida moral, aspecto que implica elaborar una "psicología política" razonable sustentada en diversas tradiciones filosóficas, en la psicología, la biología, el psicoanálisis y otras teorizaciones contemporáneas que ayudan a esclarecer la naturaleza, rasgos definitorios y clasificación de las emociones.

Este último nivel igualmente conecta con el diseño de visiones y estrategias educativas que posibilitan el cultivo de ciertas emociones que brindan estabilidad a los ideales democráticos de justicia, y crean las condiciones para convertir nuestras sociedades en espacios públicos de entendimiento y concordia. Una concepción de la redistribución política como la propuesta por Nussbaum atribuye a la educación humanística un papel decisivo en la generación de una nueva comprensión de la persona, de la ciudadanía y de la sociedad; una nueva forma de entender el sentido de nuestra vida social, en donde a partir del refinamiento de nuestra textura emocional podemos ensanchar nuestra racionalidad práctica, podemos reconocer nuestra común vulnerabilidad y nos preparamos emotivamente para enfrentar los actuales desafíos de intolerancia, violencia, exclusión, y demás formas en que se menoscaba nuestra dignidad. En este proceso, la imaginación literaria nos da luces para establecer valores de convivencia, nos ayuda a remover diversos obstáculos mentales que nos hacen ser personas con fronteras reducidas, y nos sirve de apoyo para la realización de los proyectos de justicia.

Contamos ahora con los insumos conceptuales necesarios para profundizar mejor en el sentido del pensamiento de la filósofa estadounidense, particularmente en lo que hace referencia a aquellos aspectos de su teoría que ponen de relieve cómo la conciencia del valor humano se encuentra en estrecho vínculo con ciertas emociones, como la compasión, que tiene una destacada relevancia en nuestra vida moral y en la convivencia civil y democrática. Este será el objeto de análisis que ocupará la atención en los siguientes capítulos que estructuran la presente investigación.

2. Análisis de la dimensión cognitiva de la compasión

> Las sociedades están llenas de emociones; las democracias liberales no son la excepción. El relato de cualquier jornada o de cualquier semana en la vida de una democracia estaría salpicado de un buen ramillete de emociones: ira, miedo simpatía, culpa y múltiples formas de amor (Nussbaum, 2014, pág. 14).
>
> ¿Qué contribución positiva hacen las emociones como tales a la deliberación ética, tanto personal como pública?, ¿por qué un orden social habría de cultivar o recurrir a las emociones, en lugar de limitarse a crear sistemas de reglas y un conjunto de instituciones que las respalden? (Nussbaum, 2008, pág. 336).

Iniciamos este capítulo con un epígrafe cuyas ideas son extraídas de *Emociones Políticas* y *Paisajes del Pensamiento*, dos importantes obras que condensan aspectos centrales de la comprensión de Nussbaum en torno a las emociones. El breve contenido de estas citas resulta significativo porque nos pone en relación con una temática que desde hace varios años constituye un núcleo de indagaciones filosóficas que interesan a la autora norteamericana: la centralidad de las emociones en la vida moral y las consecuencias prácticas que se derivan de esta reflexión tanto para la toma de decisiones en la esfera individual como para la deliberación pública.

La preocupación por las emociones en la vida pública corresponde a una evolución del pensamiento filosófico-político de Nussbaum y su manera particular de entender la justicia en las sociedades contemporáneas. Como se ha examinado, las posturas neoaristotélicas comunitaristas y diversos rasgos del pensamiento republicano atraviesan su biografía intelectual influyendo sobre la idea de que para que las demandas de justicia a los Estados sean completamente efectivas, debe tenerse en cuenta la dimensión emocional de los ciudadanos que posibilita que las personas conviertan los ideales de dignidad, igualdad y solidaridad en acciones y virtudes que reflejen el grado de interés por los demás. Podríamos decir que la reflexión sobre las emociones en la

deliberación pública corresponde al último eslabón de sus preocupaciones por la justicia y la vulnerabilidad que nos constituye; es, pues, una forma de llevarnos a entender que los seres humanos somos agentes dotados de dignidad, pero a la vez necesitados unos de otros.

Desde finales de los años noventa Nussbaum ha propuesto la idea según la cual existe un vínculo entre emociones, justicia social y vida moral que se debe aclarar mediante la elaboración de lo que sería una "psicología política": una explicación de las emociones y de otras disposiciones psicológicas que actúan como apoyos para que efectivamente se pueda realizar la teoría de las capacidades humanas. Parte de esta tarea consiste precisamente en comprender bien las emociones que sirven de sostén al enfoque de las capacidades, como la compasión y el amor que tienen una relevante fuerza motivadora; también aquellas que subvierten los ideales de conquista de la justicia, como las diversas formas de asco, vergüenza y odio hacia personas y grupos, lo cual es el combustible que aviva la exclusión de miles de seres humanos y por ende obstaculiza sus posibilidades de florecimiento (Nussbaum, 2014). El objetivo de la filósofa de Chicago es, pues, posibilitar la integración de las emociones en una teoría de la justicia que ayude a dar respuesta a distintos problemas que aquejan a nuestras sociedades actuales y determinar la importancia que estos "levantamientos del pensamiento" tienen en los procesos de deliberación pública:

> Mi enfoque necesita recurrir al altruismo y, por consiguiente, está obligado a explicar detalladamente cómo y por qué surgen las motivaciones altruistas, con qué otras motivaciones deben competir y cómo podríamos cultivar los sentimientos útiles de un modo socialmente propicio (…) Hoy tenemos la urgente necesidad de contar con una buena teoría explicativa de las emociones de los ciudadanos y las ciudadanas en una sociedad digna. Esta tarea exige una reflexión conceptual sobre las emociones, sobre cómo surgen y se despliegan, sobre cuál es su estructura y sobre cómo interactúan entre sí. (Nussbaum, 2012, pág. 120).

Nussbaum considera que para llevar a buen puerto esta tarea, debemos aprender todo lo posible acerca de los estudios científicos y experimentales sobre la emoción, ya que estas investigaciones nos proporcionan puntos de observación y perspectivas razonables sobre la

estructura de estos fenómenos complejos de la existencia humana. Si bien la autora se centra en el desarrollo de una explicación filosófica adecuada de las emociones, recurre a los mejores trabajos de sistematización y explicación de la experiencia emocional efectuados en diferentes disciplinas cuyas indagaciones se relacionan con sus planteamientos. *Paisajes del pensamiento* es la obra en que la autora aborda con mayor precisión esta dimensión de su proyecto filosófico, se trata de una teorización sobre la naturaleza de las emociones y sus diversos elementos constitutivos a partir de una recuperación de nociones estoicas, así como también de diversos trabajos experimentales en psicología, psicoanálisis, antropología cultural, biología y neurociencias. Al respecto dice la autora: "me centro en algunos aspectos de los últimos trabajos experimentales realizados en psicología cognitiva, en los cuales un punto de vista cognitivo-evaluativo ha desplazado recientemente a diversas explicaciones reduccionistas de la emoción" (Nussbaum, 2008, pág. 116). Como en otras obras, la literatura aparece en este texto ocupando un lugar destacado como instrumento apropiado para captar la profundidad de estas experiencias humanas, y como elemento didáctico que ofrece algunas orientaciones para lo que sería un programa de educación y refinamiento de las emociones políticas.

Para cimentar su proyecto, Nussbaum considera que el liberalismo propuesto por Rawls, en donde se busca responder a la pregunta sobre cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libre e iguales, presenta en su desarrollo algunas falencias importantes al formular una teoría de la justicia que no tiene en cuenta la vulnerabilidad humana y el repertorio emocional que nos conforma, aspectos que son decisivos en el cultivo de virtudes morales, cívicas y políticas que permiten asegurar a los ciudadanos los principios de justicia previamente establecidos siguiendo el procedimiento de un "consenso entrecruzado". Así, pues, en estas fisuras del liberalismo de Rawls, Nussbaum encuentra un lugar

para su propuesta que concede enorme importancia a las emociones en la deliberación pública, y propone a éstas como un respaldo para que las sociedades democráticas liberales actuales puedan aspirar a un renovado ideal de justicia social.

Las emociones públicas son, por consiguiente, una fuente tanto de estabilidad para los principios políticos positivos como de motivación para hacerlos efectivos: "No es importante sólo volver inteligible o comprensible por un frío ejercicio intelectual la importancia social de la justicia como principio: es preciso quererla. Y para quererla, para tenerla como objeto conativo, es preciso exponer un temple emocional peculiar; una disposición adecuada para actuar en cierta forma correcta" (Lariguet, 2015, pág. 89). La mera y fría devoción del ciudadano a sus deberes políticos, en cuanto deberes, no parece ser el principal motivo que genera compromisos con los demás, es necesario apelar a nuestra textura emocional para reconocer en el otro su plena humanidad. En muchas circunstancias las emociones se convierten en un indicador valioso de que los oprimidos reconocen el mal que se ha cometido en su contra, y en otras son un impulso necesario para que protesten y luchen contra la injusticia, y para que le comuniquen al mundo la naturaleza de sus reclamos. De acuerdo con esto, las emociones sustentan y motivan a las personas en la vida moral: avivan nuestro deseo de ser justos, de respetar libertades, de promover la vida digna para todos, o de querer efectivamente la inclusión de sectores social o naturalmente desfavorecidos para que tengan las condiciones indispensables para llevar adelante sus planes de vida (Lariguet, 2015; Nussbaum, 2008, 2014, 2016).[1]

[1] La filosofía moderna estableció una separación entre el aspecto motivacional y el establecimiento de los deberes que orientarían las acciones morales de los sujetos. Esta diferenciación representada en las posturas de Hume y Kant es puesta en cuestión en la obra de Nussbaum y en la vuelta al pensamiento aristotélico en la filosofía contemporánea. Nussbaum intenta distanciarse de esta dicotomía volviendo tanto a Aristóteles como a la filosofía estoica, y a concepciones actuales sobre las emociones.

En conformidad con estas ideas, la principal tarea que acomete este capítulo es la de explicar e ilustrar cómo Nussbaum construye su concepción cognitivo-evaluadora sobre la naturaleza de las emociones, y cómo esta comprensión general se concretiza en la compasión, que es entendida como la emoción democrática por excelencia que dota a la moralidad pública de diversos elementos esenciales para poder vivir con y para los otros. El tema más general con el que inicia el capítulo busca comprender los cimientos filosóficos antiguos en que se sustenta el modelo de emoción que propone nuestra autora; en posteriores capítulos se abordará con un adecuado nivel de especificidad los abordajes de la psicología y otras disciplinas científicas recientes que estructuran su enfoque teórico sobre la dimensión cognitiva que subyace al espectro de las emociones humanas y de otras especies. Este es el horizonte argumentativo que nos guiará, pero vamos a entretejer paso a paso esta concepción.

Particularmente el análisis que la filósofa realiza en torno a la estructura cognitiva de la compasión nos enfrenta a diferentes preguntas sobre la naturaleza de las emociones, la conexión que existe entre las emociones y los juicios morales, y los vínculos que se pueden establecer entre emociones, deliberación pública y una determinada concepción de la justicia que tenga en cuenta el cúmulo de acontecimientos incontrolados que pueden obstaculizar nuestro deseo de florecimiento. Según esta visión, la compasión debería ser abordada, entonces, tanto en el plano de la psicología individual, como en el de los proyectos institucionales. Se trata, por tanto, de una original reflexión filosófica que se fundamenta en diversas corrientes de pensamiento que deben ser especificadas para establecer un marco analítico que posibilite esclarecer algunas cuestiones importantes que hacen parte de los hallazgos investigativos de nuestra autora.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, a continuación, se reconstruyen y analizan los núcleos de ideas filosóficas que estructuran la teoría de las emociones de Martha Nussbaum y las

tradiciones de pensamiento a las cuales recurre la autora para cimentar su propuesta. Iniciaremos con las nociones aristotélicas y estoicas que configuran su visión cognitivo-evaluativa de las emociones para luego centrarnos en lo que se denomina la "dimensión cognitiva de la compasión", aspecto que merece una mayor revisión teniendo en cuenta que la comprensión de esta emoción como un tipo de juicio de valor genera diversos cuestionamientos que deben ser abordados. Esta reconstrucción de posturas y conceptos filosóficos claves que operan en el pensamiento de Nussbaum nos conducirá paulatinamente a identificar problemas que emergen desde el fondo de su teoría los cuales demandan alternativas de solución o posibles vías de esclarecimiento. En los capítulos 3 y 4 analizaremos en detalle estas discusiones que surgen frente a la teoría de las emociones de Nussbaum, entre tanto retornamos nuevamente a Aristóteles como punto de partida para identificar las fuentes conceptuales en que se apoya la autora.

Recurriremos en un primer apartado a la concepción aristotélica de las emociones para establecer una plataforma inicial de reflexión sobre la dimensión cognitiva que envuelven estos fenómenos humanos; en un segundo momento este componente cognitivo se aclarará y ampliará con la luz que arrojan los planteamientos estoicos en torno a la relación entre creencias y emociones; luego, en coherencia con este análisis de visiones antiguas de las pasiones, se establecerá el vínculo entre estas posturas y lo que Nussbaum denomina desde una perspectiva contemporánea la "concepción neoestoica de las emociones", enfoque que resulta clave para entender todo el desenvolvimiento de la propuesta teórica que la filósofa ofrece en torno a la compasión.

2.1. Huellas de la teoría aristotélica de las emociones

Aristóteles no formuló una teoría completa y sistemática de las emociones, pero dejó diversos planteamientos al respecto en la *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia, Retórica y Del alma.* De estos textos Nussbaum retoma algunos fragmentos para nutrir su propia visión cognitivo-evaluadora de las emociones. El análisis que hace Aristóteles de la experiencia emocional suele estar ligado, como se observa en casi todos los filósofos antiguos, 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, según su análisis, deberían ser manejadas adecuadamente para alcanzar la perfección de la naturaleza humana (Aristóteles, trad. 1994).

La ética griega de todos los periodos, conviene anotar, gira sustancialmente en torno a dos términos, *eudaimonía* y *areté,* o bien según su traducción tradicional, felicidad y virtud. 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 comprensión de las emociones en Aristóteles, y su repercusión en el pensamiento de Nussbaum, es importante tener en cuenta este marco de reflexión, puesto que la visión de las pasiones, en el mundo antiguo, está 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 debería vivir para alcanzar la *eudaimonía* o felicidad, y los criterios que conducen a una vida consumada (Aristóteles, trad. 1985; Rowe, 2007).

Si bien Aristóteles reconoce la dimensión física o corporal de las emociones: calor en la sangre, sudor, frío, temblor, etc., en diversos fragmentos de su obra se centra en una interpretación

cognitivista en donde concede un lugar preponderante a la relación entre creencias y emociones, aspecto que será ampliado con más detalles por los estoicos, y también será de especial relevancia en 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 capaces, por tanto, de reaccionar ante nuevos estados cognoscitivos (Nussbaum, 2008).

La interpretación fundamental que defiende Aristóteles es que las emociones están asociadas con ciertas creencias (*doxai*) o 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 podemos constatar que el filósofo caracteriza las emociones a partir de dos ideas fundamentales: las emociones son afecciones del alma que tienen antecedentes cognitivos y las emociones poseen objetos intencionales (Elster, 2002). Dice el filósofo, por ejemplo, que para entender la emoción específica de la ira (*orgé*) hemos de descubrir cuál es el estado mental de las personas enfadadas, quiénes son las personas con las que se suele enfadar y cuál es el motivo por el que se enfadan con ellas. El estado mental del hombre enfadado es aquel en el que se siente todo tipo de dolor como consecuencia de que su deseo se ve frustrado de alguna manera. Las personas con las que se enfada, que son el objeto intencional de la emoción, incluyen a quienes se ríen, se burlan o se mofan de nosotros (Aristóteles, *Retórica*, 1379a29). El motivo de

la ira es la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido, o que hemos sido menospreciados (*Retórica*, 1378a30-33).

Este análisis de las precondiciones cognitivas es extensivo a otras emociones: la creencia de que el sufrimiento de alguien es inmerecido despierta nuestra compasión (*Retórica*, 1385b13-19). 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).

En este contexto resalta en el pensamiento de Aristóteles la idea de las emociones como formas de conciencia intencional, es decir, formas de conciencia dirigidas hacia un objeto o acerca de un objeto, y 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, puños cerrados); para dar adecuadamente cuenta de ella 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, pág. 113).

Según lo anterior, las emociones pueden calificarse adecuadamente de racionales o irracionales, y también como verdaderas o falsas según el carácter de las creencias que constituyen su base o fundamento. Si las emociones están ligadas a cierta forma como yo interpreto el mundo, entonces el cambio de creencias puede traer un cambio en las emociones. Si caemos en cuenta 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 esa especie. 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 de fondo no tenían ninguna intención explícita de ofendernos (Knuuttila, 2004; Pinedo & Yáñez, 2018).

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, *Ética Nicomaquea*, 1104b24-25).

Esta racionalidad de las emociones que podemos rastrear en la *Ética Nicomaquea* se encuentra estrechamente vinculada con la idea de virtud moral entendida como búsqueda del término medio entre las afecciones o pasiones del alma según el hombre prudente. Si tenemos en cuenta que la prudencia consiste en la razón práctica, es decir, en la capacidad de deliberar bien y aplicar los principios generales a las situaciones cambiantes de tal forma que podamos vislumbrar en las acciones concretas el mejor medio posible de alcanzar un fin (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1140a25-28), entonces las emociones, reguladas por la prudencia, 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 moderación (*Ética Nicomaquea*, 1107a1-2).

Aristóteles basó buena parte de su sistema ético en la idea según la cual todas las virtudes eran términos medios entre los extremos de la posesión excesiva o insuficiente de una determinada emoción. La prudencia, o el punto medio, es el criterio para establecer la adecuabilidad de una determinada conducta. La fuerza o la ira excesiva de un soldado es condenable, al igual que la temeridad exagerada, pero es innegable que en situaciones de combate debe haber alguna pasión que lo motive y le garantice de alguna manera el éxito en la guerra. Por consiguiente, el estado óptimo de una emoción consiste en poseerla en grado adecuado, ni en exceso ni en defecto (Kristjansson, 2018; Tappolet, 2016). La valentía, por ejemplo, es el término medio entre los extremos del miedo excesivo o insuficiente. La dulzura es un medio entre el arrebato, que conduce siempre a la cólera, y la impasibilidad que no puede nunca llegar a sentirla. La liberalidad, por su parte, es el medio entre la prodigalidad y la avaricia, dos pasiones que tienen por objeto el dinero.

Según lo anterior, sería insensato temer a todo, o asustarse por todo, incluyendo el temor a una mariposa, una inofensiva ardilla o a un plácido gorrión en el bosque. En este caso podemos inferir que son emociones inadecuadas o desproporcionadas con respecto a la situación u objeto que las provoca. También las emociones se pueden experimentar de manera inapropiada, por ejemplo, comportarse con un desenfreno bestial de violencia en una situación en donde lo que hay es un agravio insignificante; en tal caso la persona evalúa desmesuradamente el acontecimiento de tal forma que no hay justificación para que se tomen acciones de crueldad o algún tipo de conducta de venganza. Ya Aristóteles advertía en su ética sobre este tipo de comportamientos diciéndonos que no conviene irritarse contra todo el mundo, ni por todas las cosas, ni de todas maneras. Para aclarar estas ideas Trueba (2009) nos dice:

> De acuerdo con Aristóteles, las emociones son racionales si satisfacen estos requisitos: a) son adecuadas a los objetos y a las situaciones que las provocan; b) son proporcionadas respecto a sus objetos intencionales o sus causas, en grado, intensidad y duración; c) son

experimentadas del modo apropiado; y d) están orientadas a fines o bienes normativamente apropiados. (pág. 161).

Lo anterior nos lleva a comprender cómo las pasiones, en tanto afecciones, no son dignas de elogio o censura, en tanto que sí lo son según la manera y las circunstancias en que son experimentadas por las personas (Aristóteles, *Ética Nicomaquea,* 1105b31-1106a). Al respecto, comenta el filósofo que el airado en las cosas que conviene y contra quienes conviene, y además en la manera y ocasión y por el tiempo que conviene, es digno de elogio, y puede ser tenido por manso ya que la mansedumbre es laudable. El hombre manso tiende a ser imperturbable y a no dejarse arrastrar por la pasión, pero se irrita en las cosas y por el tiempo que la razón dispone. Por el contrario, el que no siente temor ante nada puede estar más cerca a la demencia que a la virtud: "responder en el momento correcto, con referencia a los objetos correctos, ante la gente correcta, con el objetivo correcto, y del modo correcto, es lo que es apropiado y lo mejor, y esto es característico de la excelencia" (*Etica Nicomaquea*, 1106b2 1-3).

Respecto a lo anterior, Aristóteles ofrece algunas ilustraciones. No indignarse por la injusticia cometida al prójimo, por ejemplo, puede resultar una actitud servil propia de esclavos. Ser esclavo, según el filósofo, 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. El hombre que se indigna en nombre de la justicia no se parece en nada al envidioso o al malévolo cuyos sentimientos no merecen nuestra alabanza por implicar un pesar por la prosperidad de otro o un regocijo por el mal ajeno. La indignación se presenta, entonces, 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).

Con esto Aristóteles nos dice que la persona verdaderamente buena no sólo actuará bien, sino que además sentirá las emociones apropiadas ante aquello que elige. La motivación correcta y los sentimientos motivacionales no son los únicos componentes de la virtud, o del bien de esa persona, también lo son la reacción correcta y los sentimientos con los que reacciona. Es claro entonces cómo para Aristóteles las emociones y las virtudes éticas están moldeadas racionalmente y en estrecha conexión con la formación del carácter moral, por eso garantizan el respeto y la adecuada relación con los demás en el marco de la comunidad política (Kristjansson, 2018). Este punto es importante resaltarlo, pues conquistar el ejercicio de los hábitos virtuosos, tal y como lo concibe el Estagirita, no es factible fuera de las relaciones sociales que se dan en la comunidad, es justamente en la interacción con otros seres humanos donde el hombre prudente aprende a moderar sus emociones.

Para Aristóteles la vida lograda solo se puede conquistar viviendo en una comunidad de hombres libres, en la *polis*, pues sin la asistencia y el refuerzo que proporcionan las leyes, las costumbres y la educación de la ciudad, se deterioran las mejores disposiciones humanas y se inhabilitan para la forma de consumación que se llama *eudaimonía.* Se esperaría, por consiguiente, que la familia colaborara inicialmente con el establecimiento de unos patrones elementales de comportamiento emocional, posteriormente la comunidad política posibilitaría un despliegue adecuado de la disposición a reaccionar apropiadamente según una prudente evaluación de las circunstancias (Dow, 2015).

En esta exposición se puede apreciar, nos dirá Nussbaum, cómo Aristóteles comparte con el estoicismo antiguo la idea de un componente cognitivo en las emociones, aunque la orientación

que propone es diferente. Para los estoicos, como se analizará a continuación, las creencias asociadas a las pasiones afectan el buen desempeño de la razón y son un obstáculo para la excelencia humana, mientras para Aristóteles las emociones, reducidas a sus justos límites, garantizan una adecuada relación con los demás en la medida en que permiten que nos amoldemos unos a otros reconociendo en cada situación la reacción que resulta apropiada; por eso están vinculadas a la vida virtuosa y la formación del carácter (Trueba, 2009; Tappolet, 2016).

Los argumentos anteriormente expuestos nos permiten comprender cómo la propuesta de Aristóteles en torno a las pasiones gira alrededor del contexto y el juicio equilibrado de cada situación. Las pasiones no adquieren un valor negativo sino de acuerdo a la situación específica donde actúe un individuo. La prudencia, o el punto medio, es el criterio para establecer la adecuación de una determinada conducta. Una emoción fuerte puede ayudar a que el sujeto tenga la motivación o el impulso necesario para llevar una determinada acción. En otras palabras, lo fundamental de la propuesta aristotélica es que la emoción es el aspecto que acompaña y otorga la fuerza a las diferentes conductas generadas por creencias y por el prudente reconocimiento de las diferentes demandas del contexto. Esta postura permite, por tanto, otorgar un papel normativo a las emociones en la buena vida humana, puesto que se comprenden estos estados del alma como partes valiosas y necesarias de la acción virtuosa (Kristjansson, 2018).

En Aristóteles las valoraciones de racional e irracional se establecen sobre el tipo de creencias y no sobre dimensiones dicotómicas en la naturaleza humana (pasión-razón), por tal motivo su pensamiento se mantuvo alejado de una visión negativa de las pasiones que ya había sido formulada previamente por Platón en su célebre visión antropológica dualista de alma y cuerpo. Pero los filósofos posteriores a Aristóteles tomaron otros rumbos de reflexión y ayudaron a establecer los presupuestos de un antagonismo entre razón y emoción que ha perdurado hasta el

día de hoy. Las emociones se convirtieron en esas dimensiones condenables que nos alejan de nuestros ideales de perfección y de vida buena. La emoción bajo estas perspectivas adquirió un sentido valorativo negativo.

Con su visión de las emociones 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 algo complejo dar respuesta al sufrimiento ajeno en cuanto no desarrollaríamos normas sobre el daño a los demás, asunto que es fundamental para una vida en comunidad auténticamente humana.

Estos elementos aquí expuestos, y otras consideraciones de marcado acento aristotélico en torno a la *eudaimonía* o florecimiento humano, que más adelante abordaremos, configuran en buena medida el pensamiento de Nussbaum en torno a las emociones, pero su teoría también es heredera del pensamiento estoico, aspecto que merece ser revisado. Nuestra autora considera que los estoicos aportan otros elementos de análisis que dan continuidad y complementan con mayor detalle las intuiciones iniciales del Estagirita. Estos nuevos elementos de reflexión se pueden agrupar de la siguiente manera: (a) las creencias en que se sustentan las emociones comprenden nuestras creencias valorativas, nuestras creencias acerca de lo que es bueno y malo, meritorio y sin mérito, favorable y perjudicial; (b) las creencias valorativas en que descansan las emociones implican la atribución de un alto valor a vulnerables bienes externos, es decir, objetos que pueden verse afectados por lo que ocurre en el mundo, objetos que hasta cierto punto escapan al pleno control del agente y presuponen, por tanto, el carácter no autosuficiente de las cosas más valiosas, y (c) las emociones no solamente deben ser entendidas a partir de los antecedentes cognitivos, tal

y como proponía Aristóteles, sino que desde la postura estoica de Crisipo hay que establecer una radical identidad entre emoción y juicio. Podemos examinar, entonces, cómo los estoicos abordan estos aspectos singulares de las emociones.

2.2. La tradición estoica en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

El estoicismo es la escuela de pensamiento antiguo y terapéutica del alma que quizá más influencia ha tenido en la filosofía occidental. Se trata de una forma de vida y de un conjunto de enseñanzas que humanizaron el mundo antiguo en donde confluyen diferentes autores en diversos momentos de la historia. El estoicismo evoca un ideal moral en donde la búsqueda de una virtud serena y austera frente al placer y el dolor ocupa un lugar central. El estoicismo tuvo un primer periodo fundacional con Zenón de Citio, Cleantes de Asos y Crisipo de Solos que establecieron los fundamentos de la doctrina estoica; un segundo periodo en donde las enseñanzas de estos maestros se difundieron en Roma, y un tercer periodo que se denomina del estoicismo nuevo o imperial. Se trata, por consiguiente, de una escuela de pensamiento que se extiende aproximadamente desde el 326 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 actualidad resultan de gran interés las doctrinas estoicas en torno a diversos aspectos que configuran la existencia humana: la ética, la física, la política, las emociones.

Particularmente en el mundo antiguo los estoicos se destacan por el análisis detallado que hicieron de las pasiones o emociones entendidas como vivencias que afectan decisivamente nuestra manera de ser en el mundo. 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 propuestas actuales

como la de Martha Nussbaum que defiende un fuerte vínculo entre emoción y cognición, y una relación estrecha entre la dimensión emocional del ser humano y la vida moral. En sus textos, Nussbaum es explícita en remitirnos al pensamiento estoico como fuente de su teoría, por tal motivo conviene reconstruir algunos de estos planteamientos antiguos para comprender la visión renovada que la filósofa desarrolla en torno a estas ideas. Al respecto nuestra autora nos dice:

> 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 las emociones en su conjunto pueden 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, págs. 459-460).

Teniendo en cuenta este trasfondo de ideas podemos avanzar en el análisis de esta doctrina acerca de las emociones. Se atribuye a Crisipo un viejo texto *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 nos da cuenta sobre cierta concepción antigua de las emociones entendidas como creencias o juicios de valor (Long, 1996). 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). Esquemáticamente estas ideas se pueden organizar de la siguiente manera:

		TIEMPO	
		PRESENTE	FUTURO
VALORACIÓN	BUENO	PLACER	APETITO
	MALO	DOLOR	MIEDO

Crisipo, por tanto, introduce la idea de las pasiones (emociones) 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 se reacciona a X de determinada manera emocional.[2] El miedo, por ejemplo, implica el pensamiento de que en el futuro pueden acontecer cosas malas e importantes que no somos capaces de impedir. La cólera se estimula con el pensamiento de que otro ha dañado gravemente algo a lo cual atribuimos gran valía. La pena implica el pensamiento de que nos han privado de algo o alguien extremadamente importante (Nussbaum, 1997b). De acuerdo con esto la postura estoica establece cuatro componentes que estructuran la relación entre creencia o juicio y pasión:

> 1) Necesidad. La creencia pertinente es necesaria para la pasión. 2) Elemento constitutivo. La creencia es un elemento constitutivo, necesario, de la pasión. 3) Suficiencia. La creencia es suficiente para la pasión. 4) Identidad. La creencia se identifica con la pasión. (Nussbaum, 2003, pág. 461).

Si examinamos con detenimiento, esta concepción introduce una variación respecto a la visión de Aristóteles, quien consideraba que las emociones eran acompañadas o precedidas por una amplia base de actos de pensamiento: percepciones, juicios, suposiciones, fantasías, recuerdos,

[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, pág. 456).

etc., que modulaban la respuesta emocional; en otras palabras, el filósofo aceptaba los principios 1 y 2 mencionados en la anterior cita: las creencias son necesarias y constitutivas de la pasión; pero Crisipo da un paso más allá y deja en claro que no solo considera las emociones como fenómenos que incluyen procesos cognitivos, sino que son formas de cognición por sí mismas, por eso se definen como un asentimiento (juicio) a la apariencia de las cosas: "la clase de movimiento tumultuoso en que la pasión consiste es un juicio, y su cede es el alma racional" (Nussbaum, 2003, pág. 463). Se agrega, entonces, la idea de identidad entre creencia y pasión.

¿Cómo acontece esta valoración en nuestra mente? Se trata de un proceso evaluativo en dos momentos: primero tenemos un objeto o evento externo que llama nuestra atención y crea una impresión en el alma, es decir, vemos la situación de determinada manera, luego aceptamos o abrazamos esa representación o apariencia como verdadera, nos comprometemos con ella y hacemos un juicio que genera un estado emocional (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 involuntario en la mente 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 (Séneca, trad. 2000). 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: "Los estoicos consideraban que el asentimiento es siempre un acto voluntario y que en todo momento está en nuestro poder afirmar o rehusar asentir a toda apariencia. En consecuencia,

desarrollaron una concepción de la personalidad extremadamente voluntarista, además de una exigente doctrina de autocontrol" (Nussbaum, 2008, pág. 61).

El problema fundamental de las pasiones radica en el asentimiento que se introduce entre la representación y la tendencia o inclinación. 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. Abrazar o reconocer una apariencia, adherirse a ella como verdadera, parece ser una tarea que exige el poder de discriminación propio de las facultades cognitivas.[3] 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 o juicio emitido 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 (Gagin, 2006). 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 dar muestras que ha sido afectado por algo que causa dolor, pero puede tomar distancia para no dejarse dominar por la emoción de tristeza que seguramente emergerá si asiente a ese estímulo (Knuuttila, 2004; Nussbaum, 1997a).

En este contexto, resalta la idea de valoración o evaluación cognitiva que es necesaria para que surja una emoción. Para Crisipo la gente común y corriente, motivada por creencias particulares, asignan un valor intrínseco a un sinnúmero de bienes externos, por ejemplo, a la

[3] El lector podrá notar que el concepto de cognición en esta época, y en buena parte de la historia de la filosofía, se asocia a un conocimiento explícito y acompañado de juicios sobre los hechos. Más adelante expondremos otras ideas de cognición que amplían la interpretación de Nussbaum y de las versiones recientes sobre las emociones.

amistad y el amor, bienes que por su naturaleza son inestables y fuera de nuestro control. La mayoría de la gente, además, se ven a sí mismos 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 hacen que desarrollen en su interior la creencia de que se ha perdido algo intrínsecamente valioso (Crisipo de Solos, trad. 2006).

La mayoría también cree que la vida buena 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.* Se trata, por tanto, de una serie de juicios que conciernen a cosas vulnerables que están por fuera del control de la persona: "Se trata de bienes externos, externos no en el sentido de que tengan que quedar por fuera del perímetro corporal de la persona, sino en que se retraen al control completo de la misma" (Nussbaum, 2008, pág. 64). Estas ideas serán justamente objeto de negación para los estoicos, pues para esta escuela de pensamiento la virtud es considerada un estado del alma que no puede ser afectado por las contingencias mundanas.

Al concebir a las emociones como juicios de valor, 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. Crisipo intenta atribuir buena parte del origen de las pasiones a elementos externos: las costumbres que nos enseñan de niños para evitar el frío, el hambre, el sufrimiento, las que nos persuaden de que todo dolor es un mal, y las que de manera relacionada alaban el placer y las riquezas se introducen muy temprano en el alma produciendo todo tipo de pasiones que deben ser controladas (Brennan, 2005; Tieleman, 2003).

Como se puede entrever, Crisipo desarrolla una intuición sobre cómo las emociones no dependen únicamente del proceso cognitivo valorativo que cada individuo desarrolla frente a sucesos, personas y cosas que hacen parte de su entorno, sino que también ejercen cierta influencia los valores sociales arraigados en la cultura en que nacemos y crecemos. Las ciudades se convierten, por tanto, 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 de la calle. Finalmente se observa que la gente no sabe en el fondo lo que cree, lo que quiere y le motiva, y que por tanto tienen una existencia que va y viene según los deseos del momento, sin reflexión profunda que medie entre sus deseos y lo verdaderamente valioso (Pasquali, 1970; Pinedo & Yáñez, 2018).

Las anteriores reflexiones le dan a Crisipo las bases para pensar que las emociones son desobedientes a la razón y contrarias a la naturaleza, al dársele a los objetos y bienes externos (personas, dinero, reputación, posición social, belleza, etc.) 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 (Tieleman, 2003). De acuerdo con esto, el pensamiento estoico pone al descubierto cómo las personas no comprenden que la virtud es algo que no se ve afectado por las contingencias externas. Las cosas que no quedan plenamente bajo el control del agente, tales como la salud, la riqueza, la ausencia de dolor, el buen funcionamiento del cuerpo, entre otras cosas, carecen de valor

intrínseco y su relación con la *eudaimonía* se observa como algo que no es necesario ni fundamental.[4] 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, pág. 125).

La virtud no es, pues, 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 mirar por su salud y su hacienda. Más él no mira tales bienes como cosas deseables en sí mismas. Las elige sí, y solamente sí, su razón le dicta que tal es la acción recta a cumplir. La acción recta es aquella que concuerda con la virtud, y esto equivale a decir que concuerda con la naturaleza de un ser racional. De acuerdo con esto es que se dice en la doctrina estoica que sólo la virtud posee valor absoluto o intrínseco (Long, 1975). El sabio hará un buen uso de la pobreza, si ésta le sale al paso, por el contrario, un necio siempre podrá usar mal la riqueza. Más la riqueza no es un constitutivo de la virtud. Moralmente hablando, riqueza y pobreza son indiferentes, pues no hace diferencia en el valor moral (o bienestar) de un hombre el que sea rico o pobre.

Como se puede ir esclareciendo, lo significativo de las ideas estoicas en relación con las emociones consiste en la visión cognitivista que desarrollan al comprender estos fenómenos

[4] Los estoicos desconfiaban de las emociones porque nos hacen ver como personas cuyo bien depende de cosas externas a la virtud y a nuestro pensamiento, entonces estamos sometidos a cosas inestables, poco fiables, de tal forma que vivimos dando importancia a los llamados "bienes de relación", los lazos familiares, el país de pertenencia, la salud, el cuerpo (Abbate, 2017). La felicidad para el estoico, por tanto, se encuentra en la libertad del hombre que no se liga más que a lo que depende de él, a lo que cae bajo el imperio de su voluntad, y frente a todo lo demás: contingencias materiales, opinión de los otros, buena o mala fortuna, practica la más perfecta indiferencia (Knuuttila, 2004).

humanos bajo la idea de un tipo de juicio de valor frente a bienes pasajeros e inestables. También esta escuela de pensamiento reconoce que las emociones tienen una intencionalidad dirigida hacia un objeto, pero en esencia consideran que los juicios en que éstas se fundamentan son falsos, son una errónea guía moral. Esto se explica porque para los estoicos la función del hombre maduro (no el niño) es cumplir con actos apropiados, cuyo punto de partida no es el mero impulso o instinto, sino la razón (*logos*). Un acto apropiado se define como aquel que la razón persuade a realizar, o aquel que una vez realizado admite una razonable justificación (Long, 1996). El carácter apropiado de todas las cosas descansa en el hecho de que concuerdan con la naturaleza de un ser racional. Los actos inapropiados, como aquellos guiados por las pasiones, se definen por tanto en sentido opuesto.

Si esto es así, podemos vislumbrar la tarea terapéutica de la filosofía estoica: una persona que deje de preocuparse por los bienes externos estará libre de pasiones. Todas las creencias-emociones comparten un campo temático determinado, y deben identificarse y definirse en relación con dicho campo temático. Si reconocemos este campo temático estamos mejor pertrechados para saber qué es lo que nos está motivando emocionalmente y cómo podemos extirparlo (Fitzgerald, 2008).

Ahora bien, en este contexto, la existencia de la pasión ofrece a la psicología estoica un problema difícil: Si según los estoicos toda la sustancia del alma es razón, ¿cómo puede existir en ella lo irracional, que sería el campo de las pasiones? Crisipo examina esta situación admitiendo que estos juicios se introducen en el alma por una condición de “debilidad del alma” que desorienta a 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 falsas que conforman las pasiones. Seguir los dictados de la razón es la función apropiada de un hombre maduro, más a la razón se le pueden

añadir los predicados de “torpe” o “insana” cuando se hacen juicios erróneos que despiertan las pasiones (Pinedo & Yáñez, 2018).

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 demás sensaciones que delatan, por ejemplo, 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 con alteración cada salida, retardo 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; Nussbaum, 2016).

Sin negar la existencia de un tipo de falla al interior de la razón (lo que es visto como una sinrazón o desviación de la recta razón), 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 o tristeza, y se adopta el luto, pero si meditamos acerca de tal juicio con una serie de máximas razonadas, constataremos que la razón puede apartarnos de tales inclinaciones exageradas (Fitzgerald, 2008; Sorabji, 2000). 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.

Según lo anterior, en el estoicismo hay lugar para la libertad. El hombre auténticamente libre no permite que ninguna pasión o deseo perturbe la aceptación del orden cósmico y del destino trazado para cada individuo; esta imperturbabilidad es la virtud de los fuertes. No es extraño, por

tanto, que los estoicos abogaran por una extirpación del mundo emocional bajo la idea de *Ataraxia* o imperturbabilidad del alma y *Apathia* o indiferencia frente al placer y dolor (Nussbaum, 1987). Epicteto resume esta desconfianza alrededor de las pasiones diciendo: "El ser libres o esclavos no depende de la ley ni del nacimiento, sino de nosotros mismos; porque todas las cadenas y todo el peso de ciertas prescripciones legales serán siempre mucho más leves que el dominio brutal de las pasiones no sometidas" (Bergua, 1936, pág. 70).

De acuerdo con lo expuesto, cuando los estoicos afirman que las emociones son falsas se están refiriendo no a una noción de verdad que emerge de la epistemología o de los conocimientos teoréticos, sino a un criterio de verdad que opera en el terreno de la sabiduría práctica y, por tanto, aluden a cierta noción de normatividad para el buen vivir. Esta reflexión resulta relevante porque ayuda a esclarecer la manera como los estoicos entienden las pasiones en su relación con la moral, y lo que en su marco de pensamiento estaría por fuera de su noción de "recta razón": los deseos, apegos a cosas materiales, la búsqueda del reconocimiento social, etc., conforman el conjunto de creencias falsas acerca de lo que es importante para la felicidad, y por lo tanto constituyen la base de esas pasiones que producen infelicidad (Graver, 2007; Nussbaum, 1987).

Sintetizando la postura estoica, de los juicios se derivan, pues, 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 el juicio de que algo todavía futuro es malo produce temor (Boeri & Salles, 2000). En este contexto, Martha Nussbaum identifica 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; este aspecto será un elemento clave para entender todo el edificio teórico que la filósofa de Chicago construye en torno a las emociones.

Con estas apreciaciones, podemos reconocer con mayor precisión el ideal estoico de suprimir o extirpar las emociones. Se trata de un tratamiento terapéutico en donde lo central es un esclarecimiento cognitivo que permita al agente cambiar radicalmente su disposición psicológica, es decir, sus creencias. Esto conduciría no 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 sucede a los demás seres humanos en el diario vivir. Se trata, más bien, de un estado en donde el hombre controla sus impulsos excesivos porque están alineados con la razón (Elorduy, 1972). Las pasiones son estados característicamente excesivos y la razón viene en ayuda del 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, 1987). Siendo esto así, cuando el discípulo ha aprendido mediante la argumentación filosófica que sus creencias acerca de las cosas externas son falsas empieza su recuperación.

Hemos, pues, establecido el marco de ideas estoicas que subyacen a la comprensión que Nussbaum desarrolla en torno a las emociones, pero la filósofa de Chicago en su aproximación a estos estados mentales se reconoce a sí misma como una autora neoestoica, lo cual indica que su propuesta no deja intactas las antiguas nociones que adelantaron los pensadores de la *stoa*. Deben existir, por tanto, algunos elementos diferenciadores que trazan la frontera entre las viejas

propuestas dicotómicas entre razón y pasión, y los nuevos enfoques integradores que justamente diluyen estas oposiciones que por largo tiempo han marcado la historia de la filosofía.

2.3. Neoestoicismo de Nussbaum: valoración cognitiva y pensamiento evaluador *eudaimonista*

En su enfoque teórico Nussbaum rescata aspectos fundamentales del pensamiento estoico en torno a las pasiones, pero cuestiona varias de las conclusiones a las cuales llegan Crisipo y Séneca, particularmente la comprensión de las emociones como juicios falsos. Si las emociones son una clase de juicios o pensamientos, por qué razón deben ser considerados erróneos. Nussbaum considera que las emociones se fundamentan en juicios de valor, pero no asume la postura estoica, fuertemente influenciada por el ideal ascético de virtud que perseguían estos filósofos, en donde el agente moral no se ve afectado en la vida cotidiana por las contingencias externas. Hay, pues, un distanciamiento respecto a esta visión ética sustantiva y controvertida según la cual las cosas que no quedan plenamente bajo el control del agente, tales como la salud, la riqueza, la ausencia de dolor, el buen funcionamiento del cuerpo, los lazos con nuestros seres queridos, y otros elementos inconstantes y externos al yo, carecen de valor intrínseco, y su relación con la *eudaimonía* se observa como algo que no es necesario ni fundamental (Nussbaum, 1997a, 2008).

A tenor de lo dicho, Nussbaum retoma de los estoicos la noción del juicio como asentimiento a la apariencia de las cosas, aspecto que conforma la dimensión evaluativa de las emociones: mis emociones revelan si contemplo el mundo, o un aspecto del mismo, como amenazador o acogedor, placentero o doloroso, deplorable o consolador, o de cualquier otra manera. Pero la filósofa, si bien acoge parte de este análisis que establece una identidad entre emoción y creencia, rechaza la conclusión estoica según la cual las emociones son irracionales, por tanto, orientará su punto de

vista en otra dirección al incluir la perspectiva aristotélica del juicio *eudaimonista* vinculado con el florecimiento de la persona.

Si para los estoicos las emociones son juicios de valor errados porque conceden gran importancia a personas y acontecimientos externos e inestables que no están bajo el control de la virtud ni la voluntad racional de las personas, y que de fondo no tienen poder para hacernos vivir feliz o desgraciadamente, Nussbaum planteará un giro significativo frente a esta postura al sustentar que las emociones son precisamente juicios de valor que conceden enorme importancia a los bienes vulnerables que están por fuera de nuestro control, y este reconocimiento de nuestra común fragilidad y necesidad es la base que posibilita el respeto mutuo y la reciprocidad, así como también lazos y apegos reales con nuestros seres queridos, con los miembros de nuestra comunidad e incluso con la humanidad en general.

Mientras los antiguos estoicos se mantenían firmes en su ideal de que los únicos recursos que realmente necesitamos vienen de nuestro interior y de nuestras virtudes, en el neoestoicismo de Nussbaum lo propio de la dimensión cognitiva de ciertas emociones que son relevantes para la vida pública es la motivación que causan para interesarnos por las cosas que acontecen a los demás, al igual que el impulso interior que proporcionan para arriesgarnos en aras de la justicia social y del bien común. Esto significa que los objetos intencionales a los que se dirigen las emociones están dotados de una relevancia especial en la vida del agente, y este aspecto es fundamental para la vida moral en el sentido que permite que las personas asuman que su vida marcada por la falta de autosuficiencia, expuesta al poder que tiene el azar para destruirla, necesita completarse mediante los vínculos con los otros. Se trata, por consiguiente, de una modificación importante en la teoría de las pasiones de pensadores como Crisipo y Séneca que lleva a la filósofa estadounidense a concluir lo que constituirá la base de su teoría cognitivo-evaluadora de las

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

En *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (2008), los argumentos de la filósofa para refutar la objeción de las emociones como fuerzas ciegas que no tienen nada o no mucho que ver con el razonamiento, se centran en defender la idea neoestoica de un pensamiento (juicios o creencias) sobre un objeto que es encarado con una descripción intencional, es decir, que figura tal y como la persona lo percibe, y por tanto produce la emoción: implican una forma de percibir e interpretar, o dar valor, a los eventos del mundo; en este sentido, el juicio como asentimiento a la apariencia de las cosas aparece ahora cargado de valor (interpretación cognitiva de los acontecimientos), y se vincula con lo que las personas consideran sus objetivos y proyectos más importantes. Mi cólera, por ejemplo, no es un mero impulso, un hervor en la sangre, sino que está dirigida contra alguien, a saber, una persona que en mi percepción considero me ha agraviado, y que, por tanto, tengo un conjunto de creencias acerca de que me ha infligido un perjuicio o daño significativo. El amor, en su sentido relevante, no es ciego: percibe su objeto como dotado de un aura y una importancia especial. El modo en que veo a esta persona o la evaluación cognitiva que implica una interpretación de la información recibida es, por consiguiente, inherente a la naturaleza de la emoción. Precisando aún más sobre las creencias o juicios que conforman la emoción, nos dice la filósofa de Chicago:

> Los juicios pueden ser verdaderos o falsos, apropiados o inapropiados para su objeto y pueden ser racionales o irracionales. Son dos dimensiones de la valoración: una creencia puede ser falsa pero racional, si se basa en pruebas entendibles aunque erróneas; con más frecuencia, puede ser verdadera pero irracional, si se formó precipitada y acríticamente pero sucede que resulta acertada. Pero en ningún caso las emociones serán irracionales en el sentido de estar totalmente divorciadas de la cognición y el juicio. (Nussbaum, 1997b, pág. 97).

Sustentada en estas comprensiones del estoicismo, Nussbaum concluye cómo las emociones deben interpretarse como “levantamientos geológicos del pensamiento” que conforman el paisaje de nuestra vida mental y social, es decir, están conformadas estructuralmente por un componente cognitivo que les da identidad y las diferencia entre sí: las creencias son partes constitutivas de la emoción, son una parte esencial de la identidad de la emoción y de lo que diferencia a las emociones entre sí, y son necesarias y suficientes para que se genere la emoción. Esta postura ubica a Nussbaum como una autora que defiende a las emociones como íntegramente cognitivas, es decir, no son solo causadas por cogniciones, sino que son ellas mismas cogniciones (Modzelewski, 2017).

Con su reformulación del estoicismo Nussbaum levanta una defensa contra quienes desde hace varios siglos pretendían excluir las emociones del juicio racional, y encuentra nuevos caminos de reflexión para fortalecer la idea según la cual en las emociones subyacen estados cognitivos que ponen bajo cuestionamiento la percepción tradicional que tenemos de éstas como meros automatismos corporales, sensaciones viscerales, o fuerzas ciegas y descontroladas que interfieren en el curso normal de una vida racional. Las emociones son, en la perspectiva de la filósofa, accidentes geológicos del pensamiento que se producen al captar la relevancia de personas y cosas que están por fuera del control del agente, por tanto, tienen cabida e importancia en el comportamiento moral de los individuos y también en la deliberación pública de los ciudadanos.

Al ser concebidas las emociones como idénticas a un juicio o pensamiento, la filósofa de Chicago acepta que pueden producir alteraciones somáticas de gran envergadura, es decir, se pueden materializar en determinados efectos fisiológicos (una amplia gama de cambios corporales), pero los elementos intencionales-cognitivos no permiten reducir las emociones a

meros automatismos involuntarios. Las alteraciones fisiológicas no definen la emoción de la que se trate, porque una misma emoción puede ser representada por muy variadas manifestaciones fisiológicas y siempre ser definida por el mismo contenido cognitivo (Modzelewski, 2017).

Ahora bien, el planteamiento neoestoico que establece el origen de las emociones en un tipo de juicio evaluativo sobre acontecimientos, agentes u objetos, no solo deja sin sustento la objeción de que las emociones son fuerzas "animales" que carecen de todo discernimiento e inteligencia, sino que también agrega algo importante sobre el papel positivo que tienen las emociones en relación con la vida humana buena. Este último aspecto que integra elementos cognitivos esenciales que conforman la concepción estoica de las pasiones con ciertas posturas de la filosofía práctica de Aristóteles es uno de los aportes más significativos que proporciona la teoría de las emociones de Martha Nussbaum, y es una perspectiva que marca una acentuada crítica a las visiones dicotómicas entre razón y emoción que han dominado buena parte de la historia de la filosofía. A continuación, se esclarece con algo más de detalle esta propuesta.

Nussbaum, sustentada en una lectura actual de la ética aristotélica, plantea cómo en las emociones encontramos un tipo de juicio en donde se atribuye valor positivo a cosas, personas o situaciones, lo que en general se denomina la noción de evaluación *eudaimonista,* [5] aspecto que resulta de gran provecho para el razonamiento práctico: se trata de algo que evalúo como bueno porque encierra valor o importancia para mí, en otras palabras, las emociones tienen que ver

[5] Nussbaum utiliza el término *eudaimonia* haciendo referencia a la idea aristotélica de la ética como doctrina de la vida plena o lograda que responde a la pregunta ¿cómo ha de vivir el ser humano? El planteamiento de la filósofa se aleja de cualquier visión que identifique el término *eudaimonia*, felicidad, con estados subjetivos de placer o satisfacción. A diferencia de ciertas lecturas utilitaristas de la *eudaimonia,* Nussbaum prefiere la idea de vida lograda porque hace alusión al florecimiento de la persona (*human flourishing,* prosperidad o perfeccionamiento humano), es decir, a una manera de vivir en donde el agente atribuye valor a objetos y acontecimientos que resultan relevantes dentro de su concepción de vida buena. Este florecimiento no es egoísta, no está centrado en acciones que impliquen una ventaja inmediata para el agente, sino en el deseo de beneficiar a otros por sí mismo porque han sido investidos de enorme importancia para la existencia personal (Cooper, 1975; Nussbaum, 1995; 2008).

conmigo mismo, con mis planes y objetivos, con lo que es importante en mi propia concepción de lo que significa vivir bien. Al respecto, De Tienda (2015) nos dice: "El acto de aprehensión evaluativa del objeto, que realiza el sujeto emocionalmente afectado, debe relacionarse de forma efectiva con la esfera del bienestar del sujeto para que se suscite la emoción. De este modo, el contenido cognitivo-evaluativo percibido en la emoción se encuentra modulado por la contribución del objeto valioso al bienestar del ser perceptor" (pág. 5).

Las emociones siempre tienen un objeto intencional, aunque se trate de un objeto vago, al cual investimos de valor y lo rodeamos de creencias. Pero es una relación con el objeto que entraña cierta profundidad, una manera de ver que afecta la existencia del observador: "Son juicios según los cuales las personas reconocen la gran importancia, para alcanzar su propio florecimiento, de cosas que no controlan completamente y, por lo tanto, reconocen su carácter necesitado ante el mundo y sus acontecimientos" (Nussbaum, 2008, pág. 114). Incluso ciertos episodios vívidos acaecidos en lugares lejanos pueden desencadenar una respuesta emocional al hacer que un objeto distante ingrese a nuestro círculo de preocupaciones más inmediatas, o lo que es lo mismo, cuando hemos logrado incorporar esos eventos o situaciones a nuestra concepción de lo que importa en la vida.

Las emociones, así concebidas, son intencionales,[6] evaluadoras y *eudaimonistas;* tienen que ver con el florecimiento del sujeto que las experimenta, se relacionan con las cosas a las que asignamos valor en el marco de lo que para nosotros significa una vida buena, plena o lograda:

[6] La noción de "objeto intencional de las emociones" remite a la tesis propuesta por Brentano en sus textos *El origen del conocimiento moral* (2002) y en *Psicología* (1935), en donde el filósofo plantea cómo la conciencia tiene una estructura intencional, es decir, los actos de conciencia se dirigen a objetos. La intencionalidad es ese "dirigirse a" de la consciencia. Cualquier persona que piensa, piensa en algo, y cualquier persona que tiene miedo, tiene miedo por algo. El temor, la esperanza y la tristeza son acerca de algo, tienen un objeto que es percibido o interpretado de determinada manera por la persona que experimenta la emoción; es en este contexto donde se afirma que las emociones son actos intencionales orientados por valores. En el tercer capítulo se ampliará esta noción proveniente de los estudios de Brentano.

implican convicciones mentales sobre el mérito, la estimación y la importancia que tienen diversos objetos intencionales para nosotros (acontecimientos, vicisitudes de los otros, acciones de los agentes). En este mismo sentido, encierran una referencia ineliminable al yo, se construyen desde la perspectiva del agente y registran la visión personal de lo que para éste importa en la vida y no desde una tabla de valores objetiva o impersonal: "las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones desde mi perspectiva, no desde un punto de vista imparcial" (Nussbaum, 2008, pág. 75).

En continuidad con este orden de ideas, nuestra autora ofrece en *Paisajes del pensamiento* un ejemplo específico de lo que es el juicio *eudaimonista* que conforma las emociones. Al morir su madre, dice la filósofa, sintió una profunda aflicción difícil de manejar, pues alguien a quien amaba, o lo que es lo mismo, su objeto intencional, por siempre se iba, generando un estado emocional que cambiaba o agudizaba cada vez que contemplaba en ese cuerpo sin vida un sinnúmero de acontecimientos significativos de su infancia, su pasado y su presente. En esta vivencia no solo hay una evaluación (aseverar que la persona está muerta), sino también un elemento *eudaimonista* (la atribución de la enorme importancia que tiene la persona fallecida); por consiguiente, no estaba afligida por cada muerte en el planeta, sino solo por la de aquella persona a quien quería, que era importante en su vida, y que tocaba los principios nucleares de su yo. Por eso basada en este tipo de experiencias afirma:

> La forma fundamental de una emoción de fondo siempre es el amor o el apego a alguien considerado muy importante para el florecimiento propio, junto con alguna creencia general que signifique que el bienestar de esa persona no se encuentra plenamente bajo nuestro control. (Nussbaum, 2008, pág. 98).

En el juicio *eudaimonista* se concede valor a las personas, acciones y relaciones humanas no por la relación instrumental que puedan guardar con la satisfacción del agente, sino porque tienen que ver con los objetivos y proyectos propios. Por ejemplo, el amor implica ver el objeto de una

manera particular y tener una variedad de creencias acerca del mismo, fundamentalmente creencias acerca del carácter especial del objeto, o de su valor. Estos objetos de la emoción pueden llegar a ser bastante amplios: un grupo, un país, la nación, Dios o incluso la totalidad de la humanidad, lo cual da cuenta de cómo la emocionalidad humana es única en la naturaleza como consecuencia del cúmulo de reconocimientos valorativos que el ser humano puede realizar. Siguiendo estas ideas, De Tienda (2015) profundiza sobre algunos aspectos significativos de esta postura diciendo:

> En virtud del carácter íntimamente subjetivo que opera en la información cognitiva suministrada por las emociones es posible fundamentar un determinado tipo de conocimiento de carácter introspectivo, que informe acerca de la dimensión subjetiva y, por otro lado, la estructura valorativa de las emociones proporciona una vía de acceso a la esfera del valor, en tanto que indican aquello que resulta valioso para el sujeto emocional (…) Las emociones son perceptoras de valor en un sentido primario y, por ello, poseen la característica apuntada por los estoicos de "frescura" necesariamente, en tanto que se constituyen como reacciones inmediatas a la percepción de valor. Por ello, el acto valorativo que tiene lugar cuando surge una emoción no es de la misma índole que la acción de "valorar" que se da comúnmente en los ejercicios deliberativos. Esta última más bien tendría que ver con la ponderación y el cálculo. El razonamiento deliberativo se encuentra en un nivel distinto al de las emociones. (pág. 6).

Ahora bien, en el juicio *eudaimonista* que venimos considerando conviene aclarar dos niveles: juicios evaluativos de fondo y juicios evaluativos de situación. Los juicios de fondo son aquellos en los cuales se reconoce un enorme valor a personas y situaciones que perduran largo tiempo en el tejido de la propia vida y resultan cruciales para explicar nuestras acciones en diferentes momentos de la existencia (son continuos en la estructura de la vida, por ejemplo, el miedo a la muerte que acompaña a la mayoría de las personas). Así, frente a la experiencia de la muerte de un ser querido permanece un juicio de fondo sobre la mortalidad propia y la negatividad que la muerte tiene para los fines y objetivos de una persona. Los juicios de situación, por su parte, están vinculados a momentos específicos y experiencias directas con personas y acontecimientos (están

fijados a un conjunto particular de circunstancias). Tal es el caso de las emociones que pueden surgir al presenciar una injusticia social. Es probable que, en general, un sujeto no experimente indignación por los problemas sociales del país, pero al toparse directamente con niños desnutridos, a causa de la grave corrupción política que desvía los dineros públicos destinados a su seguridad, puede sentir ira e indignación (Nussbaum, 2008).

También es muy probable que se dé una mezcla de juicios de fondo y juicios de situación. Por ejemplo, si una persona desde muy joven ha experimentado indignación por variadas situaciones de injusticia, sea en el colegio, en la universidad, o en el trabajo, y si esta percepción se ha acompañado de un compromiso activo en protestas sociales, es muy posible que sea más sensible y más propenso a demostrar su inconformidad en un campo amplio de desigualdades sociales.

En esta misma línea de reflexión, Nussbaum nos invita a considerar otros factores que influyen en la concepción cognitivo-evaluadora, como lo es la presencia de la imaginación. Con frecuencia, junto con la importancia que le he conferido a determinado objeto, la imaginación entra en juego aportando más de lo que los pensamientos *eudaimonistas* proporcionan por sí solos. Por ejemplo, frente a la muerte de un ser querido, los detalles que trae la imaginación desde el pasado le dan densidad e intensidad a la experiencia emocional. Esto lo resume la filósofa diciendo: “las emociones humanas son modeladas por el hecho de que somos criaturas perceptivas: su rica textura se origina en nuestras capacidades sensoriales” (Nussbaum, 2008, pág. 89).

En este mismo orden de ideas, las emociones están vinculadas a las creencias del sujeto, ya sean actuales o pasadas, verdaderas o falsas, justificadas o injustificadas. Por ejemplo, si creo que Juan ha muerto en su expedición al Everest, seguramente sentiré gran aflicción. Pero si en realidad Juan está de regreso, y feliz por haber conquistado sus metas, mi emoción sería inapropiada,

porque estoy afligido por una falsa creencia. La emoción es sincera, pero descansa en una creencia falsa. En este contexto Nussbaum considera que las emociones cesan cuando se modifican las creencias relevantes sobre el objeto y su valor. Como afirman otras teorías cognitivas de la emoción en *Paisajes del pensamiento* se comparte la idea de que las emociones pueden modificarse por un cambio en la forma en que se evalúan los objetos, pues son maneras de mirar las cosas cargadas de valor.

El juicio evaluador *eudaimonista* es, pues, la principal modificación que introduce Nussbaum a la antigua concepción estoica del juicio como asentimiento a la apariencia de las cosas, y es la noción que sustenta su comprensión de una "inteligencia de las emociones". En la visión neoestoica las apariencias están cargadas de valor y se vinculan con lo que las personas evalúan como sus objetivos y proyectos más importantes. Así, pues, dependiendo de cómo la información afecte al bienestar del sujeto, o, por ejemplo, que el valor del objeto se conciba como menos relevante, se originarán unas emociones u otras.

Estos elementos que conforman las emociones se concretizan en el análisis de la compasión y su relevancia para la vida moral. No obstante, antes de abordar en profundidad esta reflexión conviene esclarecer un concepto que en adelante acompañará el pensamiento *eudaimonista* de la filósofa de Chicago en relación con las emociones, y con el valor que éstas tienen en la convivencia civil y democrática, se trata de la noción de vulnerabilidad como clave de ingreso privilegiada a la complejidad humana.

2.4. Vida buena, vulnerabilidad y emociones: la relevancia ética de los acontecimientos incontrolados

Nussbaum construye su teoría de la justicia (el enfoque de las capacidades) y su comprensión de la naturaleza de las emociones cimentada en la noción de vulnerabilidad como elemento constitutivo de la condición humana. Se trata de una idea fundamental cuyo rendimiento teórico atraviesa buena parte de sus posturas éticas, políticas y educativas otorgándole un sentido particular a la deliberación práctica:

> La vulnerabilidad es, sin duda, una de las cuestiones centrales de mi obra. En ella se vinculan dos grandes temas de mi trabajo: las emociones y la filosofía política. Las emociones que analizo implican el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad ante elementos externos que no controlamos. Siempre que trabajo en filosofía política me pregunto cómo es posible que la sociedad enfrente la vulnerabilidad humana, cómo es posible hacer desaparecer algunas formas de vulnerabilidad, dar más seguridad, haciendo disponibles para las personas las formas buenas de vulnerabilidad a través del amor, la amistad y otras. (Nussbaum, 2011b, págs. 88-89).

Los planteamientos de justicia que hemos examinado en el primer capítulo dejan en claro que el ser humano demanda una serie de condiciones para alcanzar una vida plena, pero simultáneamente podemos afirmar que todo hombre enfrenta la vulnerabilidad como componente de nuestra naturaleza que nos abre a la dependencia de los otros y posibilita establecer el papel de las emociones en sus múltiples facetas de alimentar la motivación, los vínculos comunitarios y las actitudes de benevolencia, sacrificio y perseverancia en tareas más humanas.

La idea de vulnerabilidad le permite a la autora rehabilitar diversos rasgos de la ética de Aristóteles y la pregunta por la vida buena, a la vez que sustenta su intención filosófica de ofrecer reflexiones claves para una deliberación moral normativa anclada en las emociones. Jiménez (2016) acentúa esta perspectiva diciendo: “El punto central de la reflexión ética de Nussbaum es

la vulnerabilidad humana, condición con la que están estrechamente vinculadas las emociones, pues si la vida fuera invulnerable las emociones no tendrían lugar" (pág. 45).

Aristóteles afirma que vivir bien y actuar bien son lo mismo que la *eudaimonía* (*Ética Nicomaquea* 1095a19-20), pero en esta búsqueda del buen vivir nos descubrimos como seres esencialmente vulnerables o frágiles frente a un sinnúmero de circunstancias exteriores que dificultan o contaminan la actividad buena y la excelencia humana. Son bienes externos no en el sentido de que tengan que quedar por fuera del perímetro corporal de la persona, sino en el de que se retraen al control completo y absoluto de la misma. Las cosas vulnerables son aquéllas que pueden verse afectadas por eventos del mundo que se hallan fuera del manejo de la persona, que pueden llegar por sorpresa, que pueden ser destruidas o eliminadas incluso cuando uno no lo desea (Nussbaum, 2008). Ahora bien, "hemos de señalar que precisamente esa vulnerabilidad innata a la que está sometida el ser humano es la que le urge a valorar: solamente mediante el continuo ejercicio de valoración y ponderación el ser humano finito puede garantizarse su supervivencia y viabilidad en su interacción con el medio" (De Tienda, 2015, pág. 5).

Aspiramos, pues, a lo largo de nuestra existencia a alcanzar una forma de vida autosuficiente, racional, que nos mantenga a salvo de la fortuna, pero la realidad concreta es todo lo contrario: la condición humana y, por tanto, la búsqueda de una vida buena, están sometidas a la contingencia, lo mudable e inesperado, lo que se escapa a nuestro control racional e incluso a nuestra capacidad de acción. En este contexto, se entiende por fortuna "lo que no le ocurre al ser humano por su propia intervención activa, sino lo que simplemente le sucede, en oposición a lo que hace" (Nussbaum, 1995, pág. 31). Esta situación existencial de estar a la deriva de la fortuna es lo que hace vulnerable la vida humana y, por tanto, sus posibilidades de desarrollo.

Los antiguos griegos ya se habían preguntado por la forma de alcanzar la excelencia humana, y en estas reflexiones toparon con el problema que representaba la fortuna y todo el cúmulo de situaciones que hacían visible la vulnerabilidad de los seres humanos y la contingencia de la vida moral. Este es el tema central de *La fragilidad del bien*, la obra en que Nussbaum analiza cómo la vida moral está sometida a circunstancias incontroladas que amenazan el desarrollo de la actividad excelente y nos enfrentan a dilemas en donde el curso de acción nos puede apartar de la plena *eudaimonia* o vida buena.

Las tragedias griegas, con sus conflictos prácticos, dan cuenta de esta condición. Los personajes de estas narraciones terminan siendo responsables de sucesos inesperados que afectan considerablemente su forma de vida. Agamenón, Eteocles, Antígona y Creonte son seres paradigmáticos en la literatura antigua que reflejan la fuerza de los acontecimientos incontrolados en la vida de las personas y nos enfrentan finalmente al mensaje contundente que la vulnerabilidad es común a todos los seres humanos (Nussbaum, 1995; Pinedo, 2019).

Las representaciones teatrales antiguas nos muestran cómo una vida normal se encuentra rodeada de peligros que amenazan su desarrollo. La fortuna trae circunstancias que privan, limitan o entorpecen la búsqueda de la excelencia humana, también afectan el carácter de la persona, o las fuentes internas de la acción, y conducen a la pregunta de fondo ¿cómo se puede decir que vive bien un individuo sometido a la desdicha, al ultraje, la tortura, el hambre, las penurias y la discriminación? Esta continua exposición a situaciones dominadas por la fortuna lleva a Nussbaum a defender la idea según la cual el agente moral es un ser frágil, expuesto al sufrimiento inmerecido, sometido a la inseguridad, y puede ser dañado gravemente en su florecimiento, al no ser reconocido por otros en su dignidad. Esta concepción emanada de la imaginación literaria conduce, entonces, a sustentar la idea según la cual los acontecimientos más allá del control del

agente son verdaderamente importantes para la cualidad ética de la vida: “Los vínculos con nuestros hijos, padres, seres queridos, conciudadanos, nuestro país, nuestro propio cuerpo y nuestra salud son el material sobre el cual trabajan las emociones, y estos lazos, dado el poder del azar para destruirlos, vuelven vulnerable la vida humana” (Nussbaum, 1997b, pág. 89).

La vulnerabilidad es un concepto que recoge diversas características de la condición humana lábil y necesitada, y en palabras de Nussbaum las emociones “son respuestas a las áreas de vulnerabilidad, en las que registramos los perjuicios que sufrimos, que podríamos sufrir, o que por suerte no padecemos” (Nussbaum, 2006, pág. 16). De acuerdo con esto, si los infortunios llegan a ser graves y se prolongan en el tiempo cualquier agente moral podría verse apartado seriamente de la *eudaimonía.*

En este sentido, la consideración de la fragilidad de la vida buena se convierte en un punto de apoyo muy importante para el pensamiento de Nussbaum, pues a partir de esta reflexión puede preguntarse por qué y hasta qué punto la *eudaimonía* necesita de los bienes exteriores, aspecto que influye en la manera de comprender la justicia social como una fundamentación y defensa de aquellos recursos básicos que las personas necesitan para su florecimiento, y para vivir en unas condiciones de dignidad auténticamente humanas.

La fragilidad de la vida nos vuelve necesitados no solamente de bienes exteriores como la riqueza y el poder político, sino de vínculos humanos que Aristóteles analiza bajo la categoría de *philia*, habitualmente traducida por amistad: es una categoría amplia que incluye los vínculos por parentesco, compañerismo, asociación, amor filial y, por último, los lazos que se pueden denominar civiles y políticos, pues como dice el filósofo, los hombres no podían bastarse a sí mismos en el aislamiento (Lacunza, 2015). En estas relaciones se encuentra el principio y el origen

del amor, del Estado y de la justicia, porque solo otro ser humano puede reconocer nuestra humanidad y hacerse cargo de nuestras debilidades.

Los dioses, por el contrario, no están expuestos a esta condición, porque son invulnerables al sufrimiento y totalmente autosuficientes; tales seres no tendrían ningún motivo para temer, porque nada que pudiera sucederles sería realmente malo. Una forma de existencia así es justamente la que plantean los estoicos al proponer una existencia casi invulnerable a las vicisitudes de esta vida, una forma de anulación de los vínculos con este mundo, en donde hay alegría y también mucho dolor (Nussbaum, 2003; Pinedo, 2019). La dificultad radica en que en el estoicismo esa búsqueda de la imperturbabilidad fácilmente puede conducir a la indiferencia, la desconsideración y una forma de deshumanización, al no reconocer la fragilidad constitutiva de la existencia humana.

La vida de los reyes y poderosos, tanto en la antigüedad como en la actualidad, da cuenta de ese tipo de desconocimiento de lo humano que puede conducir a un tipo de daño social, al generar sensaciones de invulnerabilidad por el poder del dinero, los lujos y las comodidades. Situados desde una condición de superioridad frente al que sufre y demanda compasión, los poderosos "pasan por alto el carácter meramente coyuntural de su situación o, lo que es lo mismo, olvidan la fragilidad esencial que ambos comparten" (Arteta, 1996, pág. 217).

Rousseau ya advertía esta situación al plantear lo fácil que resulta suponer que, en realidad, las personas que no se nos parecen, o vienen de culturas distintas, no sufren tanto como sufrimos nosotros, que en realidad no sienten su dolor. Según esto, bajo las ideas de invulnerabilidad se pueden cometer los peores desmanes, al no reconocer un rostro humano en el que nos rodea o, lo que es lo mismo, al no reconocer idéntica dignidad a otros seres que, al igual que yo, estamos destinados al dolor y a la muerte. Por eso durante mucho tiempo los reyes se movieron bajo la

premisa de superioridad que los hacía pensar en “no contar nunca con ser humanos”, es decir, en estar segregados de todo ese cúmulo de debilidad, dolor y lágrimas que constituye la condición humana. Al respecto, la *Ética de la compasión* de Melich nos recuerda:

> Lo que nos convierte en humanos no es la fidelidad o la obediencia a unas normas, a un código universal y absoluto, sino el reconocimiento de la radical fragilidad y vulnerabilidad de nuestra condición, el hecho de que no podemos eludir el tener que responder ante el lamento de aquel otro doliente que me encara y me apela, y aunque no le responda, ese no responder es ya una forma de respuesta, la indiferencia. (Mélich, 2010, pág. 237)

Toda concepción de la vida buena que juzguemos lo bastante fecunda para hacerla nuestra contiene ese elemento del riesgo que rodea nuestra existencia. Los daños que nos amenazan, por sernos comunes, nos equiparan y nos ponen en parecida dependencia unos de otros, este es el primer factor que nos hace iguales como humanos. Hacernos vulnerables en el otro implica el reconocimiento de nuestra propia fragilidad, y este reconocimiento es imprescindible para llegar a sentir compasión por otro ser humano, o incluso por otro animal no humano, una de las extensiones de la compasión que Nussbaum siempre alude en sus obras. Siendo esto así, las emociones de compasión, pesar, temor e indignación son recordatorios esenciales y valiosos de nuestra condición común de humanidad y por lo mismo son señales que indican cuándo a nuestro alrededor hay sufrimiento y cuándo la dignidad humana ha sido menoscabada por la acción de otras personas (Colmenarejo, 2017; Pinedo & Yáñez, 2017a).

Para contrarrestar la radical vulnerabilidad que nos conforma, Nussbaum propone, entonces, emociones morales, como la compasión, como el prototipo de sentimientos que merecen ser cultivados en las actuales sociedades democráticas para hacer viables las condiciones de vida digna y justicia social que todos merecemos. Nos dice la filósofa que la compasión puede ser una forma inestimable de acrecentar nuestra conciencia ética y de comprender el significado humano de determinados acontecimientos y políticas. Una sociedad que quiera fomentar el trato justo a

todos sus miembros, afirma, “siempre tendrá razones más sólidas para alentar el ejercicio de la imaginación compasiva que atraviesa las fronteras sociales y propende por la defensa de los derechos fundamentales” (Nussbaum, 2001, pág. 130). Es, pues, una emoción que nos recuerda que nacemos desnudos y pobres, que estamos sujetos a enfermedades y sufrimientos de todo tipo y, por último, que todos estamos condenados a morir. Por tanto, la visión de estos sufrimientos comunes puede llevar la humanidad a nuestros corazones de tal manera que podamos reconocer que todo ser humano es auténticamente humano, y que su valor moral es igual al de cualquier otro. Estos elementos aquí mencionados se aclaran a continuación en el análisis de la estructura cognitiva de la compasión.

2.5. La dimensión cognitiva de la compasión

Para nuestra autora la compasión es un sentimiento que va asociado directamente con la justicia, y ocupa un lugar central en sus propósitos educativos y en su ideal de construir una nueva cultura política pública cimentada en un conocimiento adecuado de las disposiciones psicológicas que influyen en la esfera política. Con la compasión se garantiza que los sujetos se apropien del dolor y sufrimiento de los otros lo que hace que sea una emoción moral fundamental o la emoción social básica (Nussbaum, 1996b). Por tanto, es una emoción que requiere un conjunto complejo de conceptos relacionados con los valores morales, una conciencia de las distinciones morales, de lo correcto o incorrecto, justo o injusto, y una capacidad adaptativa para interpretar correctamente el estado mental de alguien que puede influir en nuestro bienestar (Izard, 1977; Knobe, 2005; Lewis, 1993; Neblett, 1981).

Nussbaum reconoce los cimientos aristotélicos de esta emoción, pero llevará la argumentación filosófica a otros niveles de reflexión que rehabilitan el valor de la compasión para

el hombre actual.[7] Sus planteamientos, además de ser consistentes con las ideas antiguas, también se encuentran alineados con diversos estudios empíricos actuales que intentan explicar ciertos elementos claves que integran esta emoción: 1) reconocer el sufrimiento, 2) entender la universalidad del sufrimiento en la experiencia humana, 3) sentir por la persona que sufre y conectarse emocionalmente con su angustia, 4) tolerar cualquier sentimiento incómodo que pueda despertarse en una situación (por ejemplo, miedo, disgusto o enojo) para que permanezcamos abiertos y aceptemos a la persona que sufre, y 5) actuando o siendo motivados a actuar para aliviar el sufrimiento (Gu, Cavanagh, Baer, & Strauss, 2017).

Como ya se ha afirmado anteriormente, la concepción de las emociones como reconocimientos cargados de valor se fundamenta en el proceso cognitivo de evaluación o *appraisal* que va indisolublemente ligado a nuestras creencias. Sin embargo, esta concepción nos plantea el difícil problema de cómo las valoraciones pueden llegar a transformar al yo en alguien capaz de compadecerse realmente por la suerte del otro (Panea, 2018). Tienen que darse, por tanto, ciertas condiciones para que brote la compasión. En esta propuesta la evaluación se encuentra estructurada por tres componentes cognitivos que determinan su racionalidad.[8]

Según Nussbaum (2008), el primer juicio cognitivo que estructura la compasión es una creencia o una evaluación según la cual el sufrimiento de otro ser humano es grave, no trivial. Lo que la filósofa denomina el "juicio de gravedad" hace referencia a un tipo de pensamiento en

[7] Siguiendo la definición aristotélica, Nussbaum (2008) comprende la compasión como una emoción dolorosa ocasionada por la conciencia del infortunio o sufrimiento inmerecido de otra persona: "un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de sus allegados" (Aristóteles, *Retórica,* 1385b13).

[8] El análisis en estos momentos se establece desde las posturas aristotélicas y estoicas, y por eso el énfasis puesto en este capítulo en los juicios valorativos explícitos. Pero Nussbaum emprende varios niveles de análisis de la valoración cognitiva. Otras líneas de su argumentación hunden las raíces de la compasión en el sentimiento de altruismo que poseen especies no-humanas y en niveles prerreflexivos. Más adelante abordaremos estos análisis que podrían complementar o señalar algunas vías de esclarecimiento en torno a las ideas que la filósofa de Chicago sugiere para resolver las particularidades de la compasión humana.

donde se aprehende que hay ciertas circunstancias de la vida que no provocan una molestia superficial o pasajera, sino que obstaculizan la existencia completa de un individuo hasta generar un intenso dolor; son acontecimientos que afectan en profundidad el sentido de la vida del otro, sus posibilidades de realización, su dignidad como persona.

La lista de infortunios o sufrimientos que se consideran de gran magnitud para el ser humano son múltiples y de diversa intensidad. Quizá los más conocidos y extremadamente difíciles de afrontar son los provenientes de la finitud y caducidad de nuestro cuerpo. Las enfermedades que existen desde la antigüedad y las de aparición más reciente hacen descender al hombre a un nivel supremamente bajo de su ser, no se trata de una mera incomodidad física, sino una condición existencial que afecta el sentido de todo lo que hacemos; detrás de la enfermedad siempre está la amenaza de la muerte y todo lo vinculado con ella. También tenemos los sufrimientos de carácter psicológico y social. La humillación experimentada por ser una minoría, por la orientación sexual, por la etnia o las condiciones de miseria que llevan al hambre, el maltrato, la ausencia de amigos o la soledad extrema, son tan solo una pequeña lista de lo que un ser humano puede experimentar en un corto o largo periodo de su vida. Los efectos, en definitiva, son similares: una punzante agonía de dolor que limita y amenaza por todos lados nuestra existencia concreta; esto es lo que Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* concebía como verdaderos impedimentos para el florecimiento humano.

Ahora bien, esta teoría defensora de la compasión como un tipo de juicio evaluativo no implica la idea de dar por buenos e importantes todos y cada uno de los tipos de necesidades y dependencias humanas: no vamos por el mundo compadeciéndonos de nimiedades o caprichos. Ahora bien, ante la pregunta más específica sobre qué cosas o situaciones deben ser consideradas como sustancialmente graves para cualquier ser humano, más allá de su nacionalidad, etnia o

religión, Nussbaum recurre a su visión de la justicia, el “enfoque de las capacidades”, para dar una pauta de reflexión: se trataría de la privación de alguna o todas las capacidades básicas que una sociedad política liberal debe garantizar a sus ciudadanos en el marco de unos principios de justicia y de vida digna que son fundamentales para el florecimiento humano (Nussbaum, 2012).

Si asumimos que para Nussbaum las emociones son el sustento psicológico de la justicia política, entonces el juicio de gravedad debe girar en torno a la presencia o no de capacidades en una persona, lo cual se traduce en que es una valoración que opera como un mecanismo de percepción del umbral de dignidad, igualdad y libertad que una persona ha alcanzado dentro de su contexto sociocultural. Si la persona no goza de ese conjunto de oportunidades que son básicas para vivir de acuerdo con la dignidad humana que se merece, entonces hay signos claros de que el sufrimiento es significativo porque está siendo apartada seriamente de la *eudaimonía.*

Desde otra perspectiva, Nussbaum trata de señalar un criterio o pauta para desarrollar el juicio de gravedad acudiendo a la figura del espectador juicioso que Adam Smith (1978) propone en su teoría de los sentimientos morales. Esta figura nos habla de que el juicio de un espectador imparcial, no implicado en una determinada situación, será más fiable que el de un espectador afectado por el agente o por su acción o comportamiento. Cuando existe una relación entre el espectador y el agente el juicio puede estar sesgado o, como diría Smith, el sentimiento moral puede ser corrompido. Así, pues, el espectador deberá, ante todo, procurar hasta donde le sea posible colocarse en la situación del otro y hacer suya todas las más insignificantes circunstancias aflictivas de las que probablemente ocurren al paciente. Este observador se presenta en la escena como un “amigo preocupado” que tiene la capacidad de imaginar claramente en qué consiste ser cada una de las personas involucradas en determinada situación, y puede llegar a considerar lo que él mismo sentiría si estuviera reducido a la misma e infausta situación por la que atraviesa

otra persona. De acuerdo con Nussbaum, lo importante del espectador juicioso consiste en que se trata de un ser que escruta los hechos y las circunstancias del otro para tener una visión informada de lo que sucede: los datos del caso, su significación para los actores y todas las dimensiones de su sentido o relevancia que puedan resultar elusivas o distorsionada en la conciencia de los actos; siguiendo esta manera de proceder el espectador podrá tener las emociones apropiadas a cada situación (Nussbaum, 1997b; Smith A. , 1978). Este recurso al espectador imparcial sería válido como criterio para establecer el juicio de gravedad como también un apoyo importante para sustentar lo que la filósofa denomina el "juicio de posibilidades parecidas", aspecto que más adelante se abordará con mayor detalle.

Estas aclaraciones sobre el juicio de gravedad resultan pertinentes para Nussbaum teniendo en cuenta que, en la historia de la filosofía, y en la época actual, la compasión ha sido vista como una virtud bajo sospecha (Arteta, 1996). Los detractores de la compasión ven con desconfianza esta emoción porque consideran que puede orientar a las personas a la falta de esfuerzo y dedicación para alcanzar sus metas: los individuos pueden llegar a sentir que hay otros que siempre se van a compadecer, por tanto, no es necesaria la lucha y la fuerza de voluntad. También está la posibilidad de la parcialidad del juicio del observador; es decir, si la compasión, o la ausencia de ella, dependen del juicio que forma el espectador con respecto al florecimiento humano, puede suceder el caso de algunos individuos que solo sean capaces de sentir la gravedad del sufrimiento de aquellos que hacen parte de su círculo vital más inmediato: su familia, amigos o conocidos, pero difícilmente de aquellos que son extraños (Arteta, 1996; Nussbaum, 2008). La teoría de las emociones no desconoce esta posibilidad, por eso la filósofa de Chicago, consciente de esta objeción, ofrece otros filtros cognitivos para el juicio evaluativo de la compasión, de tal manera que se superen estas tendencias que evidentemente siempre pueden surgir.

El segundo requisito cognitivo que estructura la compasión es el “juicio de no merecimiento” o creencia de que tal persona no debía ser víctima de un determinado sufrimiento. En algunas obras la filósofa lo llama “pensamiento de la no culpabilidad”. En este punto entra cierta noción de responsabilidad en las acciones, es decir, hay personas que de alguna manera buscan su dolor ya sea por riesgo, por negligencia o por obstinación en determinados comportamientos que se sabe de antemano son nocivos. Por ejemplo, el aficionado al casino que perdió en la ruleta un montón de dinero quizá no sea el más adecuado para ser objeto de nuestra compasión, puesto que hay bastante responsabilidad en esa conducta que podía haber sido evitada por el individuo. Se trata de una percepción muy difundida en la mentalidad colectiva, pues no se tiende a compadecer con igual rapidez a quien le ha sobrevenido un mal por causa de sus acciones imprudentes, desobedientes o perniciosas, más aún cuando otros le habían advertido sobre las posibles consecuencias negativas de su conducta (Seppala, Simon-Thomas, Brown , & Worline, 2017).

Esta reflexión sobre la compasión, tal y como la concibe Nussbaum, conlleva una noción sobre la reparación de la injusticia, la reciprocidad en las relaciones sociales y el restablecimiento de las relaciones justas según el mérito: el socorro que se ofrece de alguna manera contribuye a reponer la justicia en aquel que nos interpela desde su frágil contingencia. Este aspecto sobre la relación entre compasión y justicia lo trataremos más adelante cuando examinemos la compasión desde la perspectiva psicológica de las emociones morales complejas, allí esclareceremos una serie de facultades cognitivas superiores que nos distancian de las emociones propias de animales no humanos, y posibilitan entender aspectos característicos de la compasión como su permeabilidad a la deliberación de acuerdo con una serie de creencias que involucran nociones fundamentales sobre la dignidad humana y principios básicos de preocupación por la suerte de nuestros congéneres.

La idea de no compadecerse con igual presteza por el mal de quien se lo ha buscado o ganado por su obstinación, rebeldía o apego al vicio ya estaba presente en el pensamiento de Aristóteles y sigue teniendo vigencia en la sociedad actual: “la compasión verdadera entraña la creencia en la bondad del individuo doliente al que se dirige; al menos, la confianza en su irresponsabilidad respecto del mal que le azota” (Arteta, 1996, pág. 21). Aristóteles argumentó que el sufrimiento merecido o buscado debería conducir a la culpa y al reproche, mientras que el sufrimiento inmerecido debería provocar compasión. Las teorías contemporáneas del merecimiento (Feather, 2006), y la atribución de la culpa (Weiner, 1985), también hacen eco del análisis de Aristóteles y sugieren que las valoraciones de la culpa son importantes para el surgimiento de la compasión.

Un indicador de merecimiento es el grado en que un individuo es responsable de su sufrimiento. Es probable que la evaluación que hacemos de la víctima involucrada en la situación de dolor, como responsable de su padecimiento, esté acompañada de ciertas creencias que reflejan el mal carácter moral de la persona, por ejemplo, que el individuo no hizo los esfuerzos necesarios para evitar la desgracia o violó ciertas reglas y normas morales que provocaron su sufrimiento. En esta misma línea, las evaluaciones sobre el control que una persona tiene sobre sus acciones se entrelazan con juicios de responsabilidad y figuran de manera prominente en las evaluaciones que dan lugar a la compasión (Smith T. , 2009). Por ejemplo, en estudios desarrollados hace algunas décadas, las situaciones de paraplejia, la ceguera, el cáncer, el Alzheimer y las enfermedades del corazón se clasificaron como escasas en controlabilidad por parte del agente y como condiciones que suscitan la compasión. Por el contrario, los estigmas como la obesidad, el

abuso infantil y el abuso de drogas se clasificaron como altos en controlabilidad y provocaron ira en lugar de piedad (Smith & Ellsworth, 1985).[9]

El sufrimiento inmerecido apela, por tanto, a nuestro sentido de la injusticia y se relaciona frecuentemente con aquellas personas que, en general, se consideran buenas, pero por la vulnerabilidad que nos es constitutiva se ven enfrentadas a situaciones negativas que les acontecen:

> Hay cosas realmente malas que les pueden suceder a las personas, sin mediar ningún fallo por su parte, o situándose más allá de sus fallos. Al sentir compasión por otra persona, la persona compasiva acepta, entonces, cierta representación del mundo según la cual las cosas valiosas no siempre están a salvo y bajo control, sino que a veces pueden resultar dañadas por la acción de la fortuna. (Nussbaum, 2008, pág. 354).

Lo anterior es cierto, pero también podemos constatar en la experiencia que la compasión, como simple emoción, a veces brota como un impulso espontáneo de benevolencia frente a acontecimientos que ocurren con bastante premura, y no siempre es proclive a establecer las causas de un determinado sufrimiento, y en consecuencia realizar con claridad el juicio de merecimiento, inocencia o atribución de culpabilidad del sujeto; por tal motivo es importante establecer otros componentes cognitivos que ayuden a esclarecer si los hechos y las valoraciones relevantes son correctas.

El tercer componente cognitivo es lo que Nussbaum denomina el juicio *eudaimonista* ligado al florecimiento de la propia persona. Este aspecto ya lo hemos esbozado al inicio de este capítulo,

---

[9] Estas ideas están en consonancia con distintos metaanálisis que se han realizado en diversos estudios empíricos en donde se examina cómo las evaluaciones sobre la responsabilidad en torno a las causas que generan un determinado sufrimiento influyen en el grado de compasión experimentado por el perceptor. Estos metaanálisis arrojaron que los sujetos que tenían un mayor control sobre la fuente de su sufrimiento suscitaban menos simpatía o compasión y más ira o indignación. A su vez, la simpatía hacia un sufrimiento menos controlable se correlacionó positivamente con el comportamiento de ayuda para mitigar el dolor. Estos estudios indican que las evaluaciones de baja controlabilidad y responsabilidad por parte del sujeto son críticas para la obtención de compasión en lugar de sentimientos de ira o desaprobación, asunto que resulta congruente con los planteamientos de Nussbaum (Weiner, 1985; Weiner, Graham, & Chandler, 1982).

no obstante, volvemos a considerar algunos elementos teniendo en cuenta la relevancia que este concepto guarda dentro del pensamiento de la filósofa estadounidense. Para Nussbaum, rehabilitando el pensamiento de Aristóteles, la compasión es la forma 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" (Nussbaum, 2008, pág. 358). En este sentido se trata de un juicio en donde se toman las penurias de otra persona como algo que afecta el propio florecimiento, por tanto, es un componente necesario, indispensable para que se *elicite* la compasión. Para la filósofa este juicio o pensamiento es decisivo, pues sitúa a la persona o personas que están sufriendo entre las partes importantes de la vida del agente que siente la emoción compasiva. Es algo como decir: esos seres humanos cuentan para mí, están entre mis objetivos y proyectos más importantes.

Como vamos analizando, el juicio *eudaimonista* en conjunción con el juicio de gravedad hacen que la importancia del sufrimiento y de las pérdidas que los inspiran sean algo inequívocamente patente para el espectador: este juicio pondera la situación de la persona afectada desde el propio esquema de fines y valores de quien observa, por consiguiente es una forma en que nuestra imaginación y pensamientos se apropian de las posibilidades y debilidades humanas en un proceso que se puede ampliar, desde la contemplación de las realidades más inmediatas de dolor, hasta vislumbrar los riesgos que son comunes a todos los seres humanos en culturas y países lejanos.

La ausencia del juicio *eudaimonista* explica en la teoría de Nussbaum por qué puede suceder que un individuo sienta en determinadas circunstancias la gravedad de la situación de una persona, e incluso piense que es inmerecida, pero al no considerar al otro como un elemento valioso dentro

de su esquema de objetivos y planes, y al no ver a la otra persona como un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido, es plausible que no emerja la compasión: si no valoro a la otra persona como parte de mi propio círculo de interés es probable que no sienta ningún motivo para compadecerme. En este sentido, el juicio *eudaimonista* no requiere que quien siente compasión mantenga necesariamente una relación afectuosa con quien padece el sufrimiento, por ejemplo, que tenga un vínculo singular de amor o parentesco, basta con el reconocimiento de que se trata de otra persona con la que se comparte la condición de vulnerabilidad la cual puede ser atraída hacia el ámbito de preocupaciones propias.

En el contexto de la reflexión de Nussbaum el juicio *eudaimonista* en combinación con la ponderación de la magnitud del infortunio ayuda a asegurar las condiciones de objetividad del juicio que origina la compasión. El reconocimiento de que la situación es relevante para el florecimiento de la persona en cuestión es un indicativo de que la vida buena está siendo afectada sustancialmente, incluso cuando se dé el caso de que el mismo sujeto que padece el infortunio no alcance a apreciar la gravedad del mismo. El espectador, por tanto, deberá contar con una teoría básica acerca del bien humano, el reconocimiento de derechos y ciertos conocimientos acerca de la diversidad de situaciones que pueden afectar la vida buena. Este aspecto de la complejidad de la compasión como emoción moral será analizado con más detalle en los siguientes capítulos, no obstante, aquí se examinan algunos elementos centrales que dan cuenta de esta emoción dolorosa provocada por la percepción del infortunio de otra persona bajo ciertas condiciones.

Los anteriores elementos nos indican cómo para que la compasión pueda ser considerada una emoción deseable en términos éticos y políticos debe contener una concepción de qué sea una vida buena, es decir, una noción sobre cómo ha de vivir el ser humano y de lo que es bueno para

nosotros. En este mismo sentido, la compasión requiere la intervención de un juicio *eudaimonista* que nos permita hacernos vulnerables en el otro y, con ello, ganar en excelencia de lo humano.

Para subsanar los posibles obstáculos que pueden aparecer en el reconocimiento del sufrimiento ajeno, y en la integración de los acontecimientos a la noción de lo que para el agente posee valor o importancia de carácter personal, Nussbaum recurre a un cuarto componente cognitivo de la compasión que entra en ayuda del juicio *eudaimonista*, lo que denomina el "juicio de posibilidades parecidas". Se trata de la creencia según la cual las posibilidades de la persona que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento. Es, pues, un constructo que trata de salir al paso a la situación en donde otros (particularmente personas distantes o ajenas a mi entorno) no son considerados como fines en sí mismos, es decir, partes importantes del propio esquema de objetivos y proyectos (Nussbaum, 2008).

Este punto tiene relación con la idea de lograr empatía, así sea imaginaria, con la situación del otro, "ponerse en sus zapatos" y pensar que ese otro podría ser yo en forma real o hipotética atravesando tal adversidad porque soy un ser humano igual de vulnerable y expuesto continuamente a los avatares de la fortuna. Al responder con compasión al sufrimiento ajeno, uno comprende que el hecho de ser una persona próspera, sana o poderosa no lo excluye de las filas de la humanidad necesitada. En realidad, con cualquier cambio en las circunstancias por las vicisitudes de la fortuna yo mismo puedo estar en una situación similar a la que contemplo.

Es en este contexto en donde Nussbaum da cabida a la empatía (o imaginación comprensiva, como suele llamarla en algunas reflexiones) como un tipo de reconocimiento o comunidad entre yo mismo y ese otro que está sufriendo. El reconocimiento de otros como personas semejantes a uno mismo permite la extensión de este interés a las necesidades y deseos de las personas en general, o a los de algún individuo particular cuya situación deja de ser indiferente (Nussbaum,

1999a). La imaginación empática acerca de las posibilidades y los obstáculos que están presentes en la vida de otra persona acorta la distancia que muchas veces establecemos con los demás, con su vulnerabilidad, con su dignidad como persona, de tal forma que podemos ser capaces de pensar en las condiciones materiales de la felicidad en que se encuentran otros, o que se siente ser de otra raza que padece la discriminación, de otra orientación sexual que sufre la persecución de ciertos sectores de la sociedad, o pobre, enfermo y de una clase social sometida al abandono o la explotación (Nussbaum, 2005a).

Esto no significa propiamente que nos hagamos uno con el sufrimiento ajeno, pues la persona compasiva es consciente de la diferencia que hay entre su propia vida y la de aquel que se encuentra en grave dificultad: nos conmovemos por el dolor del otro y quedamos marcados por su situación, pero no sufrimos el mismo dolor del otro porque la suerte del que sufre es distinta a la del espectador. En este sentido, el juicio de posibilidades parecidas puede motivar la búsqueda del bien para aquel que sufre en tanto persona separada que ha entrado a formar parte del propio esquema de objetivos y proyectos. Nos dice la filósofa que esta sensibilidad ante el dolor, atravesada por la imaginación comprensiva, se debe refinar a tal punto que las personas no solo tengan una resonancia compasiva con aquellos que hacen parte de su círculo de interés más inmediato, sino que gradualmente puedan ser capaces de tener una intensa preocupación por el destino de personas que viven en lugares lejanos o desconocidos. Jiménez (2016), reflexiona sobre esta propuesta diciendo: “Cuando el agente moral no es capaz de sentir como suyo el dolor del próximo difícilmente podrá sentir algún tipo de vinculación y responsabilidad por el dolor de quienes están distantes: las preocupaciones por el bienestar y la justicia universal se van construyendo a partir de vínculos particulares” (pág. 63).

La reconstrucción imaginativa de la situación de alguien nos permite vivenciar el sufrimiento ajeno identificándonos con esa o esas personas mediante la formación de una idea de sus padecimientos, y la manera como las circunstancias condicionan su felicidad, es, por tanto, una función precursora que guarda afinidad con el mecanismo psicológico de la empatía. No obstante, llegados a este punto, conviene hacer algunas precisiones conceptuales para diferenciar el pensamiento de Nussbaum de otras aproximaciones teóricas en torno a esta temática.

La empatía es un concepto que se ha desarrollado ampliamente en la historia de la filosofía y más recientemente en la psicología de las emociones. Particularmente en los sentimentalistas británicos del siglo XVIII encontramos diferentes visiones teóricas que toman en cuenta esta noción, y otros términos relacionados con formas de unión afectiva, como la simpatía y la piedad, para referirse a los fundamentos del conocimiento moral y al surgimiento del sentido de benevolencia en los seres humanos como consecuencia de un sentimiento moral que nos lleva a la solidaridad con los demás seres humanos, y a una orientación de la vida en donde resulta relevante sentir el sufrimiento de los otros (Marcus, 2002).

La compasión, la simpatía y la empatía a menudo son conceptos que se mezclan confusamente en la literatura, tanto antigua como moderna, lo cual genera ciertas dificultades para alcanzar una adecuada evaluación del papel de cada noción en la vida moral, por eso conviene hacer algunas precisiones que ayudan a comprender la perspectiva que Nussbaum ofrece de la compasión.

El término empatía no existió en el idioma inglés hasta inicios del siglo XX, cuando fue introducido por el psicólogo norteamericano Edward Titchener como una traducción de la palabra alemana *Einfuehlung* (*empathy*). No obstante, siguiendo las ideas de Michael Slote en su texto *Moral Sentimentalism* (2010), ello no significa que el concepto de empatía estuviese ausente previamente en la cultura o en la filosofía europea de la época de la Ilustración. Hume en el

Tratado sobre la Naturaleza Humana (1985) hace aportes importantes a lo que hoy denominamos empatía. Pero Hume propiamente utilizó el término simpatía para referirse a un natural sentimiento que brota en nosotros frente a las situaciones que viven los demás, o un mecanismo afectivo que moviliza a la unión con otras personas e impulsa a compartir los sentimientos con los afectados por una determinada acción o situación. En este sentido, es importante comprender la distinción entre los dos conceptos.

En términos generales, podemos quizá más fácilmente hacer dicha distinción al considerar la diferencia entre sentir el dolor de alguien y sentir por alguien que está sufriendo.[10] Empatía se refiere al primer fenómeno y simpatía al segundo. Así, la empatía se refiere a una reacción emocional vicaria ante el estado o situación emocional de otra persona, implica la capacidad para ponerse en el lugar de otro, imaginarse como un otro y saber lo que siente o incluso lo que puede estar pensando, por consiguiente es una experiencia que involucra tener los sentimientos de otro involuntariamente despertados en nosotros mismos, como cuando vemos que otra persona está sufriendo y "nos ponemos en sus zapatos" para reconocer, sentir y entender sus demandas más específicas; también se puede concebir como un tipo de contagio emocional[11] entre lo que una

[10] De acuerdo con Malty y Latzko (2010) empatía es una respuesta afectiva y cognitiva que se deriva de la aprehensión de otro estado emocional. La respuesta afectiva es similar a lo que la otra persona está sintiendo y la respuesta cognitiva es la identificación intelectual con los sentimientos de los otros. Simpatía es un sentimiento de preocupación por el otro derivado de la aprehensión del estado emocional de otra persona, pero no es la misma sensación que el otro individuo puede estar experimentando. Compasión es un estado emocional en el que las capacidades emocionales de la empatía y la simpatía están vinculados a un deseo activo de aliviar el sufrimiento de los demás.

[11] El contagio afectivo es analizado con mayor detalle por Max Scheler en su texto *Esencia y formas de la simpatía* (2005), el filósofo explica cómo este fenómeno se presenta en diferentes niveles y a menudo se confunde con la simpatía. Encontramos el caso de la jocundidad de una fiesta cuya alegría contagia a las personas que llegan y que acaso estaban todavía tristes, pero son arrastradas por esta sensación de entusiasmo y buen humor. Y está el caso límite de contagio afectivo que Scheler denomina identificación del yo propio con un yo individual ajeno. Es un caso límite en tanto aquí no sólo se tiene inconscientemente por propio un determinado proceso afectivo ajeno, sino que se identifica literalmente el yo ajeno (en todas sus actitudes fundamentales) con el yo propio. El contagio afectivo puede expresarse en formas idiopáticas como sucede en pueblos con tradiciones ancestrales en donde los miembros de un totem se identifican con sendos miembros de la especie del animal totémico. O puede ser una identificación heteropática como acontecía en los misterios religiosos de la antigüedad en donde el iniciado, gracias a la producción del éxtasis, se sabe verdaderamente identificado con el ser, la vida y el destino del dios o la diosa.

persona siente y lo que otro individuo siente, como si los sentimientos de uno se infundieran en el otro (Eisenberg, 1992).

De otra parte, cuando reconocemos el sufrimiento de los demás, entendemos su experiencia de dolor y sentimos pena o preocupación por esa condición existencial que afecta a las otras personas, estamos refiriéndonos más propiamente al sentimiento de simpatía, término proveniente del griego antiguo *sympatheia* que hace referencia a una "comunidad de sentimientos". En la simpatía no se da una reacción vicaria, porque no sentimos lo mismo que el otro en su lugar, sino que es un sentimiento de pena por otro, un sentimiento de preocupación que proviene de la comprensión cognitiva consciente de la situación del otro, lo cual trae consigo el deseo de participar para aliviarlo (Modzelewski, 2017). Toda simpatía implica la intención de sentir aflicción o alegría por la vivencia del prójimo: "Se trata de sentir el sentimiento ajeno, no un mero saber de él o simplemente un juicio que dice que el prójimo tiene tal sentimiento; pero no es un vivir el sentimiento real como un estado propio. Al vivir lo mismo que otro aprehendemos afectivamente la cualidad del sentimiento ajeno, sin que éste transmigre a nosotros o se engendre en nosotros un sentimiento real e idéntico" (Scheler, 2005, pág. 40).

Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* (1978) utiliza el término simpatía para referirse a la experiencia de sentir el dolor o regocijo de otra persona. La simpatía se fundamenta en que solo tenemos conocimiento directo de nuestra propia experiencia, pero 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: “Si al ponernos en el caso del otro descubrimos que los sentimientos a que da ocasión coinciden y concuerdan con los nuestros, necesariamente los aprobamos como proporcionados y adecuados a sus objetos; pero de no ser así, necesariamente los desaprobamos como extravagantes y fuera de toda proporción” (Smith A. , 1978, pág. 52).

La simpatía surge, entonces, no tanto de contemplar a la pasión, sino de imaginar la situación que mueve a ésta; de considerar, por ejemplo, lo que uno sentiría en persona si se viera reducido a la misma situación triste o angustiante, o si padeciera la misma humillación experimentada en determinada circunstancia. Este desplazamiento imaginario será más perfecto, más cercano a lo que el actor siente, en la medida en que nuestro conocimiento sobre sus circunstancias sea más completo. Esta comunicación afectiva conduce, por tanto, a reconocer al otro como un semejante, a identificarse con él porque reconocemos que sus circunstancias producen una reacción sensible tanto en él como en nosotros. Lo anterior explica la definición que ofrece Smith de la simpatía como *fellow-feeling* (Condolencia, sentir con el otro, una emoción análoga en el pecho de todo atento espectador con solo pensar en la situación ajena).

Aclaradas las anteriores distinciones conceptuales, conviene decir, entonces, que, para Nussbaum, la empatía implica una reconstrucción imaginativa de la experiencia del que sufre para ayudarnos a formar juicios razonablemente correctos, pero no es idéntica a la compasión, de hecho, en algunos pasajes de su obra plantea:

> Emplearé el término empatía de un modo que se diferencia claramente de la compasión: la empatía no es más que una reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona, ya sea que la experiencia sea triste o feliz, placentera, dolorosa o indiferente, y ya sea que el sujeto que imagina piense que la situación de la otra persona es buena, mala o ni una cosa ni la otra. (Nussbaum, 2008, pág. 340).

En este sentido, el juicio de posibilidades parecidas es insuficiente, a menos que se complemente con un interés sólido en el bienestar de los demás. El caso del torturador empático capaz de comprender cómo se ve el mundo desde la perspectiva de la víctima, o el de los enemigos que se hacen expertos en leer la situación en que se encuentran sus adversarios para manipularlos según su conveniencia, es un ejemplo típico de lo controversial que es fiarnos de esta representación participativa de la situación del que sufre sin vincularla a nuestro propio esquema de objetivos y proyectos. Los torturadores, que confrontan a sus víctimas con plena conciencia de su sufrimiento, tienen empatía, y a la vez una falta de reconocimiento del otro como persona humana, lo cual es un signo de depravación. La persona malvada o mal intencionada que imagina la situación de otra persona para obtener placer de su angustia, o hacer daño, puede ser empática, pero no compasiva (Nussbaum, 2008).

Lo anterior lleva a Nussbaum a considerar la empatía como una herramienta muy importante en el afán de conferirle sentido a lo que le ocurre a otra persona, y para fijar nuestro interés y nuestra relación con ella, pero de forma auxiliar, no necesaria, dentro del proceso que *elicita* la compasión: es una ruta destacada y valiosa que conduce hacia ella en cuanto puede contribuir a formar el juicio *eudaimonista* y el juicio de gravedad, dos elementos que para la filósofa norteamericana sí resultan ser componentes esenciales que configuran la estructura cognitiva de la compasión tal y como lo contempla en el desarrollo de su teoría.

2.6. Nussbaum y la tradición defensora de la compasión

Conviene cerrar esta disertación sobre la estructura cognitiva de la compasión enfatizando cómo esta comprensión sale al paso a las objeciones tradicionales que se han presentado en filosofía frente al valor moral de esta emoción. La idea de compasión que expone Nussbaum no se identifica o equipara con el sentimiento de lástima que surgió en la tradición cristiana bajo el concepto de obras de misericordia de la Iglesia, lo cual muchas veces se reduce a una forma limitada de beneficencia sustentada en deberes de devoción que, en lo concreto, se traduce en despojarse de dinero y de ciertos objetos que ya no se desean con el fin de ayudar a los pobres y necesitados (Vives, 1953). Si bien durante mucho tiempo la compasión ha tenido este ropaje cristiano, las ideas de Nussbaum nos dan a entender que este vestido tradicional no es la expresión definitiva y acabada de esta emoción, todavía es factible examinarla desde otras perspectivas de tal forma que hable al hombre actual e incluso motive a la acción moral.

Los detractores de la compasión, como Nietzsche, recurren frecuentemente a la imagen de la piedad cristiana centrada en las obras de misericordia para criticar y poner bajo sospecha a esta emoción que precisamente Nussbaum quiere rehabilitar al indicarnos un camino para evitar en lo posible cualquier forma de sufrimiento, y para ampliar, educar y estabilizar el interés por los demás.[12]

Tanto Nietzsche, como Kant, presentan objeciones a la compasión por considerarla una emoción que menoscaba la dignidad humana, pues se trata de una reacción en donde hay un

[12] Nietzsche es uno de los mayores detractores de la compasión. En diversas obras critica esta emoción como invención del cristianismo, esa religión de seres inferiores, faltos de instintos poderosos, que transforman su endeblez en rencor y juzgan su miseria como lo más digno de ser valorado. Aurelio Arteta (1996) desarrolla una interesante síntesis del pensamiento de Nietzsche y otros autores críticos de la compasión que ayuda a comprender por qué históricamente esta emoción se puede considerar como una virtud bajo sospecha. Nussbaum igualmente dedica algunos capítulos de *Paisajes del pensamiento* a examinar distintos planteamientos formulados por los detractores de la compasión. Por el objetivo de este trabajo no nos centramos en esa discusión, pero conviene recordar que Nietzsche es quizá el fiscal más fiero que encontramos en la historia de la filosofía al poner la compasión como la virtud cristiana de los débiles.

desequilibrio entre el espectador y la persona que sufre, en tanto que el que observa se encuentra en una posición de superioridad o desigualdad frente al que se muestra doliente y necesitado. Pero tanto en Kant como en Nietzsche, así como en otros detractores de la compasión, prevalece un trasfondo de ideas estoicas que permea sus diferentes posturas frente a esta emoción. El núcleo de las tradiciones contrarias a la compasión hay que rastrearlo en los estoicos y su idea según la cual los bienes externos no son importantes para la virtud y, por lo mismo, no son decisivos para mantenerse en el propósito moral. Nietzsche, por ejemplo, asume la posición extrema de que la ausencia de bienes externos es una prueba que perfecciona el espíritu, de tal forma que los espíritus fuertes se salvan y los débiles se hunden (Nussbaum, 1994).

Mientras Nussbaum y la tradición defensora de la compasión comprenden al ser humano como un ser con aspiraciones y vulnerable a la fortuna, los estoicos se centran en la dignidad que poseen las personas, de tal forma que ven la comunidad humana como un reino de seres libres y responsables, unidos por un respeto reverencial hacia el valor de la razón en todos ellos, y la función de su asociación consiste fundamentalmente en auxiliar al desarrollo moral de cada uno por medio de juicios purificados de toda pasión (Nussbaum, 2008). Esta posición moral estoica incluye la firme convicción del escaso valor que tienen las circunstancias externas para mantenerse en la virtud: riqueza, vivienda, familia, belleza, accidentes de la vida, penurias, etc., todos son elementos que no tienen un valor moral intrínseco, justamente son falsas creencias basadas en pruebas inadecuadas, en prejuicios culturales, en premisas espurias y malos argumentos que conceden a todas estos objetos un valor que no tienen; ideas que finalmente conducen a pensar que el propio bien está en manos de la fortuna. En este sentido, la compasión confiere a las desgracias fortuitas una importancia que en realidad no poseen, insultando así, en el proceso, la dignidad tanto de quien la recibe como de quien la otorga (Uribe, 2008).

Frente a lo anterior, Nussbaum objeta: ¿por qué deberíamos vernos obligados a hacer una elección del tipo todo o nada entre tener compasión hacia una persona que sufre y respetar su dignidad? El punto es que el respeto por la igual dignidad que todos poseemos debería conducirnos a interesarnos por las condiciones que hacen posible el florecimiento humano. Las diferencias de clase, raza, género, riqueza y poder alteran las condiciones bajo las cuales se puede decir que una persona vive una vida según la dignidad humana que posee, de tal forma que las ocasiones estereotipadas para la compasión implican que se capta la importancia del valor que bienes verdaderamente básicos, como la vida, los seres queridos, la libertad, los alimentos, la integridad corporal o el cobijo, tienen para alcanzar una vida floreciente.

Nussbaum refiriéndose a las objeciones de Kant plantea lo siguiente: qué diríamos, siguiendo las ideas del filósofo de Königsberg, frente a las condiciones de pobreza y marginación que vemos en muchas de las grandes metrópolis del siglo XXI, podremos plantear algo así como "en este lugar donde se encuentra el pobre, no veo ni la miseria ni la pobreza, sino la luz pura de la dignidad humana, que por sí misma está llena de valor y que no puede aumentar de ninguna manera a causa de mis donativos" (Nussbaum, 2008, pág. 423). Parece que esta no es la actitud correcta, debemos pues reconocer que la dignidad humana, para que sea auténticamente humana, requiere de unas condiciones materiales mínimas que visibilizan ese valor especial que concedemos al hombre como ser distinto y único de la naturaleza. No es necesario, entonces, como lo entendió Kant, que haya que levantar una especie de muro de contención para frenar la compasión, sino más bien cambiar nuestra mirada y el modo en que evaluamos las situaciones para que podamos ver a las otras personas, no de una manera instrumental, sino como dignas en sí mismas (Panea, 2018).

Las circunstancias de la fortuna golpean con mucha fuerza el núcleo de la capacidad de acción humana, y si ciertas circunstancias negativas aparecen desde tempranas épocas del desarrollo

humano, es muy probable que un individuo no pueda alcanzar su florecimiento, así no haya hecho nada para merecer tal situación y así albergue en su interior el deseo de una vida mejor. Nussbaum ilustra esta realidad afirmando que independientemente de su equipamiento innato, una persona hambrienta no puede pensar bien, y sin refugio, cuidados sanitarios básicos y el cubrimiento de otras necesidades vitales, un individuo tendrá escasas posibilidades de convertirse en un filósofo, un científico o un artista que pueda expresarse.

Ahora bien, esta posición en favor de la compasión debe acompañarse de una pertinente reflexión sobre cuáles son los bienes externos que deberían promoverse en este ideal de alcanzar una vida digna y floreciente. La compasión adquiere un valor en la vida social en la medida en que esté equipada con una teoría adecuada del valor de los bienes básicos, con un apropiado entendimiento de la agencia y la culpa, y con una visión suficientemente amplia de las personas que deberían ser objeto de preocupación, tanto cercanas como lejanas (Modzelewski, 2017). Ya los tres juicios analizados: gravedad, no merecimiento y *eudaimonía*, son filtros o criterios importantes que posibilitan un adecuado interés por los demás, no obstante, para Nussbaum, estas ideas sobre la compasión se deben combinar con una visión adecuada de la justicia, como lo sugiere su "enfoque de las capacidades", para que tengan un horizonte normativo que les de mayor alcance y concreción.

En esta intersección en donde confluyen criterios de justicia social y juicios valorativos que estructuran la dimensión cognitiva de la compasión, Nussbaum establece los pilares para reflexionar acerca del valor ético de esta emoción:

> La compasión nos guía hacia algo que en verdad yace en el núcleo de la moralidad y sin lo cual cualquier juicio moral no es sino un simulacro espectral. En definitiva, la compasión no nos proporciona una moralidad completa. Pero hay razones para confiar en ella en tanto guía de algo que está en el corazón mismo de la moralidad (Nussbaum, 2008, pág. 433).

En los siguientes capítulos se ofrece un examen de fondo sobre el vínculo que podemos establecer entre emociones y vida moral, pero antes conviene revisar un concepto relacionado con esta emoción y que posibilita entender la idea que Nussbaum defiende en torno a la compasión como "guía de algo que está en el núcleo mismo de la moralidad". Se trata de la noción de ciudadanía compasiva que se desprende de su estructura cognitivo-evaluadora de la compasión.

2.7. Ciudadanía compasiva: una perspectiva sobre el papel de las emociones en la deliberación pública

El estudio de las emociones ocupa un lugar central dentro del pensamiento filosófico de Nussbaum, pero su interés por comprender la naturaleza de las emociones se encuentra fuertemente ligado a su preocupación por generar diversos principios éticos normativos que orienten a las actuales sociedades democráticas, liberales, abiertas y participativas a defender un modelo de humanidad y de ciudadanía en donde la consideración de aspectos relacionados con la justicia social y la igualdad de oportunidades para todos, el respeto a la dignidad humana y la comprensión de la vulnerabilidad que nos es constitutiva, se establezcan como ideas rectoras de la deliberación moral y política (Pinedo, 2018).

Según lo anterior, la visión de Nussbaum sobre la compasión como virtud moral individual tiene repercusiones en la vida pública de los ciudadanos. Se trata de una original reflexión que cambia la manera de ver esta emoción tradicionalmente considerada como una virtud que se ejerce en el ámbito de la vida privada, pero rara vez ha sido tratada como emoción política que toca aspectos fundamentales de la justicia social y de las legítimas aspiraciones por globalizar condiciones de vida digna para todos los seres humanos. Este es, pues, uno de los aspectos más llamativos que se deriva de la teoría cognitivo-evaluativa de Nussbaum.

El juicio en torno a la situación de sufrimiento inmerecido de otra persona es un asunto que supera las fronteras del yo, y expande su influencia a las instituciones públicas y a las comprensiones de ciudadanía en general. Desde esta perspectiva, la compasión debe impulsar a los ciudadanos a movilizarse en pro de la humanidad sufriente, llámesele hoy en día refugiados, víctimas de la guerra, mujeres oprimidas, migrantes, minorías o cualquier otro grupo vulnerable que no tenga por sí mismo otras posibilidades para su crecimiento humano (Pinedo, 2018).

La situación, por ejemplo, de muchos niños desnutridos y sin educación es para Nussbaum un problema que debe preocupar a los demás seres humanos, puesto que allí está en juego el florecimiento de estas personas. Con hambre y sin educación las posibilidades de desarrollar todas las potencialidades humanas a nivel intelectual, biológico, social, comunicativo o estético se ven seriamente amenazadas. No es una cuestión solo de percepción sino un hecho real y verificable que los niños, en esas condiciones, nunca podrán tener oportunidades de desarrollo como lo tienen aquellos que gozan de confort o tienen acceso a todos los bienes de la civilización (Pinedo & Yáñez, 2017a).

La indiferencia y la "invisibilidad" de este tipo de personas sufrientes es lo más ajeno al paradigma de la compasión. Para Nussbaum la compasión es un tipo de lealtad a la humanidad en donde se reconoce que otros son frágiles y que necesitan de nuestra asistencia más allá de su clase, género, raza o religión. De esta comprensión de nuestra radical vulnerabilidad y de la idea que todos tenemos la misma dignidad, independientemente del lugar que ocupemos en la sociedad, del partido político al que pertenezcamos, de nuestro grado de inteligencia o de los estudios que tengamos, surge la acción benevolente capaz de reconocer el dolor en cualquier rostro humano. La dignidad nos hace iguales, y este reconocimiento es base para construir una nueva ciudadanía sustentada en la compasión.

El “Enfoque de las capacidades” que consideramos en la biografía intelectual de nuestra autora nos brinda una teoría normativa de la justicia cimentada en una serie de bienes sociales básicos que establecen el umbral de lo que cualquier ser humano necesitaría para desarrollar una vida buena. Pero esta perspectiva debe estar respaldada por nuestro repertorio emocional que nos permite identificar y valorar las diferentes formas como la dignidad humana es menoscabada por el impacto negativo que genera en miles de personas el no tener aseguradas unas condiciones mínimas que posibiliten realizar sus proyectos de vida. Para hacer efectiva esta concepción es necesario, entonces, un refinamiento de las emociones y “una nueva *paideia*, una educación pública de la compasión, ya que podemos tener la teoría, y podemos, incluso, verla reconocida y plasmada en el plano institucional, pero, finalmente, todo podría desplomarse si descuidamos el factor humano, el factor educativo, aquel que posibilita que todo esto acabe impregnando real y substancialmente a la ciudadanía, materializándose en la práctica, y dotando de estabilidad el proyecto de justicia” (Panea, 2018, págs. 125-126).

Las “capacidades”, entonces, marcarían los límites para pensar que hay ciertas calamidades que son particularmente graves e incluso son injustas. Ningún ciudadano debería sufrirlas, y todos han de tener un derecho fundamental a no sufrirlas. También especifican una serie de bienes básicos que deberían estar al alcance de todos los ciudadanos, pues su ausencia generalmente produce sufrimientos inmerecidos (Nussbaum, 2008). La desigualdad, la pobreza, las enfermedades, la falta de alimentos y las discriminaciones de todo tipo atrofian la esperanza de miles de personas sin que medie ningún fallo de su parte, y normalmente estos grupos humanos despojados de sus derechos más elementales suelen hundirse en un espiral de calamidades que son el reflejo de nuestra radical vulnerabilidad que pide a gritos compasión y justicia.

Así, pues, ante la pregunta de cómo una democracia liberal constitucional podría promover juicios adecuados y, por lo mismo, emociones adecuadas, Nussbaum nos remite a la noción de "ciudadanía compasiva". Se trata de una actitud de vida proactiva que busca mejorar las condiciones de existencia propias y de la colectividad con el respaldo de nuestro repertorio emocional que nos sensibiliza para reconocer aquellas situaciones relevantes de sufrimiento y daño que afectan a otros seres humanos; también es una motivación para exigir en el espacio público condiciones de igualdad y respeto de libertades y derechos que faciliten afrontar de una mejor manera los desafíos de esta vida. Por esta razón la filósofa afirma que las naciones cimentadas en el liberalismo están comprometidas con el desarrollo de unas emociones políticas que deben sostener sus más preciados objetivos (Nussbaum, 2014).

La compasión, por consiguiente, como virtud característica de la nueva ciudadanía puede estar acompañada de otras emociones pertinentes como la indignación por el maltrato a los débiles y la desaprobación de situaciones de exclusión, desigualdad o negligencia por parte de las instituciones públicas que deberían hacerse cargo de aquellas circunstancias en donde se percibe el hundimiento de personas en lo infrahumano. En este punto podemos comprender la teoría de la compasión de Nussbaum como una bisagra que une la esfera moral individual (agencia del individuo) con la esfera de justicia que es propia de lo político y lo legal (obligaciones que se demandan al Estado en el marco de la justicia como virtud de las instituciones).

La inclusión de las personas con discapacidad física y mental en las políticas públicas, por ejemplo, ocupa un lugar importante dentro de esta comprensión de la benevolencia que, más allá de la caridad, propone nuevas lecturas de la justicia social para corregir las deficiencias de un contractualismo clásico regido por principios netamente económicos (Nussbaum, 2007). Por tanto, la compasión debe mover a los ciudadanos a exigir a los gobiernos, instituciones y entidades

con capacidad de decisión que actúen en favor de aquellas personas que como náufragos se ahogan en sus necesidades apremiantes. La ciudadanía compasiva también nos debe llevar a enfocarnos en el trance de personas que son socialmente desiguales y, por esto mismo, en cierta medida impotentes para reaccionar ante situaciones de discriminación, hostilidad y otras formas de comportamiento que dan cuenta de los alcances de la crueldad humana.

Nussbaum incluso lleva más lejos esta visión de la compasión. La filósofa considera que la compasión en los individuos no es suficiente para fomentar un *ethos* democrático. Es indispensable llevar la compasión hacia las instituciones que tienen un macro influjo en la vida social, de tal forma que éstas no solo actuarán con mayor justicia, sino que servirán de muestra para el comportamiento individual. Al respecto, Jiménez (2016) nos dice: "Ciudadanos con una compasión debidamente refinada pueden promover la creación de instituciones justas que nos excusarían de apoyarnos necesaria y completamente en todo momento en la misma compasión" (pág. 157).

Por último, en la noción de ciudadanía compasiva se reconoce que, si bien esta emoción sustentada en principios de benevolencia genera lazos de unión en el espacio público mediante una sincera preocupación por los demás, desafortunadamente coexiste con otro tipo de valoraciones de los acontecimientos y personas, tal y como sucede con el asco, que divide y genera repulsión frente a lo diferente. El asco "hace peligrar los proyectos nacionales que implican algún tipo de sacrificio altruista por el bien común, ya que divide la nación en grupos ordenados jerárquicamente que no deben coincidir entre sí" (Nussbaum, 2014, pág. 255).

Como bien lo analiza Nussbaum con mayor profundidad en el *Ocultamiento de lo humano* (2006), el asco desde una perspectiva evolutiva tiene una función positiva: nos alerta sobre

alimentos y objetos peligrosos para nuestra salud y bienestar. Pero desde un punto de vista político y social es una emoción que suele ser fuente de irrespeto y humillación hacia otros. Así como pensamos que hay objetos contaminantes, también creemos que hay individuos y grupos humanos que por su forma de vida pueden traernos algún tipo de impureza, de tal forma que lo más conveniente es alejarnos de esos núcleos de contaminación o "podredumbre". De esta forma surge lo que la filósofa denomina la repugnancia extendida: extendemos hacia otros seres humanos la idea de que son elementos contaminantes que no deben estar cerca de nosotros (Pinedo & Yáñez, 2017a).

La ciudadanía compasiva es radicalmente opuesta a estos sentimientos que menoscaban la dignidad humana, aspecto que abre la discusión sobre el conjunto de emociones políticas que deberían ser cultivadas en una auténtica democracia liberal (Nussbaum, 2014). En este apartado no vamos a centrarnos en los detalles de estas derivaciones de la teoría de las emociones de Nussbaum, pero dejamos en claro que es uno de los hallazgos investigativos que la autora pone al descubierto de cara a los grandes retos que implica la consolidación de la justicia en el mundo actual.

La ciudadanía compasiva es, pues, una original reflexión que nos recuerda nuestra naturaleza benevolente capaz de hacerse cargo de nuestra vulnerabilidad esencial y del sinnúmero de padecimientos a los cuales estamos expuestos en este mundo. Todo esto conduce a comprender que una de las tareas de la filosofía es ayudar a los seres humanos a hacerse personas que cuidan de otros, y ayudarnos a cultivar una ciudadanía más sensible y crítica que nos permita convivir armoniosamente con los demás.

Ahora bien, si escudriñamos más a fondo en la teoría cognitivo-evaluadora de la filósofa estadounidense encontramos que, si bien es importante atender a los tres filtros *gruesos* (gravedad,

no merecimiento y *eudaimonista*) que establecen un marco de condiciones para que se genere la compasión, no es claro en Nussbaum los niveles de complejidad en que pueden presentarse estos actos de valoración y las capacidades cognitivas que están involucradas en la respuesta emocional. El dolor, por ejemplo, puede interpretarse de múltiples maneras, al igual que la atribución de merecimiento que se le puede otorgar a la víctima de una acción. Su idea de cognición igualmente demanda una contextualización y análisis crítico más amplio desde diferentes planteamientos y enfoques que hacen parte de los debates actuales en torno a la comprensión de las emociones.

Esta exposición final nos conduce a ocuparnos de algunas preguntas específicas que han surgido en la investigación actual sobre las emociones, particularmente cuestionamientos en torno al esclarecimiento de los niveles de funcionamiento emocional que posibilitan establecer vínculos con la vida moral, y otras cuestiones subsidiarias relacionadas con las formas específicas en cómo en nuestra especie se desenvuelve el altruismo, la compasión y la solidaridad. En continuidad con estas ideas, en el siguiente capítulo se ofrece un diálogo y discusión con los planteamientos de Martha Nussbaum sobre la compasión, a la luz de ciertas posturas provenientes de la filosofía, la psicología y las ciencias cognitivas contemporáneas. Esta discusión permitirá reconocer en la teoría de las emociones de Nussbaum aspectos poco claros de su propuesta que exigen un mayor desarrollo filosófico y posibles vías de solución. Este será el siguiente paso que daremos en esta investigación.

3. Teorías de la valoración y niveles diferenciados de cognición: una aproximación para esclarecer la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Como ya hemos analizado en el anterior capítulo, la teoría general de las emociones de Nussbaum es una versión modificada de los planteamientos de los antiguos estoicos en combinación con la noción aristotélica de *eudaimonía*. Para sustentar sus planteamientos la autora ha tenido que asumir la concepción de las emociones como juicios valorativos, pero a la vez ha tenido que criticar las audaces propuestas estoicas de extirpar las emociones al considerarlas como falsas creencias contrarias a la recta razón. En contraste con los estoicos, la filósofa introdujo en la estructura cognitiva de las emociones el concepto de juicio *eudaimonista* ligado al florecimiento de las personas, aspecto que posibilita un vínculo entre emociones y vida moral en cuanto las valoraciones del agente están atravesadas por las ideas de vida buena y dignidad humana que ayudan a integrar al "otro diferente" al círculo de preocupaciones vitales.

Las nociones aristotélicas son las que permiten a Nussbaum recuperar un sentido positivo en las emociones, al considerarlas como reacciones que surgen en conexión con ideales de realización humana en donde la preocupación por los demás resulta de gran relevancia. Así, pues, como resultado de esta fusión neoestoica surge la comprensión original de las emociones como juicios vinculados con el reconocimiento de lo que las personas consideran sus objetivos y proyectos más importantes. Esta concepción de las emociones como valoración de lo relevante incluye también el reconocimiento de nuestra común vulnerabilidad, aspecto que nos debe

impulsar a convertir el bien de los otros en objeto de nuestro interés, tal y como acontece paradigmáticamente en la compasión.

Ahora bien, junto a las formulaciones neoestoicas la filósofa de Chicago propuso una serie de ideas adicionales en torno a las emociones que generan algunas tensiones conceptuales y no pocas dificultades de comprensión cuando se realiza una revisión detallada de su propuesta investigativa. En las siguientes líneas avanzaremos, por tanto, en el examen de ciertos aspectos de su teoría que demandan otros desarrollos tanto filosóficos como interdisciplinarios. Para acceder a este análisis crítico del pensamiento de Nussbaum podemos resaltar, entonces, ciertos aspectos de su enfoque que van apareciendo con nitidez, y otros elementos que, como se enunciará más adelante, exigen algunas vías de esclarecimiento: (a) La definición de emoción asociada a cognición, entendida como creencias sobre la vida buena. (b) El rescate positivo de las emociones al ser generadas por la valoración de las situaciones que las personas realizan a la luz de la idea de florecimiento humano, en contraste con la visión estoica que liga a las emociones con ideas irracionales. (c) La aparición en sus comprensiones filosóficas de una tensión entre lo cognitivo asociado a creencias explícitas y la cognición vista desde otras perspectivas en donde pueden existir procesos de valoración inconscientes; tensión que se agudiza cuando trata de explicar cómo surgen las emociones en los niños preverbales y en los animales. (d) El surgimiento de otras tensiones conceptuales cuando trata de entender la naturaleza de las emociones siguiendo la estructura de sus orígenes cognitivos; por ejemplo, la tensión entre formas racionales de lo cognitivo (con consciencia explícita y con propósitos beneficiosos como la compasión), y formas no racionales de la cognición, por ejemplo, emociones basadas en ideas absurdas o suposiciones erróneas. Estas tensiones anteriormente señaladas conducen a la filósofa de Chicago a buscar

nuevas fuentes de interpretación de lo emocional en diversos debates contemporáneos sobre las emociones, aspecto que en este capítulo se expondrá con mayor detalle.

Los planteamientos aristotélicos y estoicos no son las únicas fuentes a las cuales recurre Nussbaum para sustentar su teoría de las emociones. Autores como Arnold (1960), Frijda (1986), Lazarus (1991), Winnicott (1993) y Ben Ze´ev (2000), entre otros, son los antecesores contemporáneos en los cuales se apoya la filósofa para estructurar su propuesta cognitivo-evaluadora de las emociones. Estos pensadores, que defienden cómo las emociones tienen una base cognitiva esencial y profunda, le permiten a la filósofa asumir una visión que contrasta con la concepción tradicional de estos fenómenos entendidos como meros impulsos, automatismos o fuerzas animales y seductoras que por sus características no se mezclan con el razonamiento, o están completamente desconectadas de nuestros pensamientos. Estas teorías contemporáneas sobre los orígenes de las emociones llevan a Nussbaum a afirmar que estas reacciones son "levantamientos geológicos del pensamiento", una expresión que encuentra su inspiración en el escritor Marcel Proust, pero más allá de su origen literario se trata de una noción filosófica que hace referencia a la necesidad de un componente mental para que se *elicite* la experiencia emocional.

Ahora bien, al recurrir a estas teorías contemporáneas que establecen una interdependencia entre emoción y cognición, la filósofa incursiona en un horizonte argumentativo en el cual se pueden identificar una serie de conceptos y nociones poco precisas, al igual que planteamientos inconsistentes y problemas no resueltos que generan diversos cuestionamientos sobre los fundamentos que estructuran su visión cognitivo-evaluadora de las emociones. Teniendo en cuenta este trasfondo, el presente capítulo tiene como propósito desarrollar un análisis crítico y

constructivo sobre algunos vacíos explicativos que se pueden detectar en determinadas áreas de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum, y a partir de la identificación de ciertos planteamientos insuficientemente tratados por la filósofa, ofrecer algunas vías alternativas de solución a sus propuestas. En este sentido, se busca complementar y esclarecer, antes que refutar o rechazar, diferentes aspectos teóricos sobre las emociones que demandan mayor desarrollo desde la filosofía, la psicología, y otras ciencias contemporáneas, y que no deberían pasarse por alto en cuanto tienen un carácter condicionante para entender el vínculo entre la dimensión cognitiva de la compasión y la vida moral.

En coherencia con la intencionalidad del capítulo, iniciaremos con el análisis de los problemas filosóficos que emergen en los planteamientos neoestoicos de Nussbaum en torno a las emociones. Una vez identificadas una serie de ideas insuficientemente tratadas por la autora, y que demandan algún tipo de solución, pasaremos a revisar aquellos modelos teóricos centrados en la valoración cognitiva que sirven de sustento a su concepción sobre la naturaleza y estructura de las emociones. Estas formulaciones de las últimas décadas, con elevado valor heurístico y notable utilidad práctica, de manera gradual nos conducirán a un nivel de análisis de diferentes aspectos de la experiencia emocional desde donde es posible desarrollar algunas vías de reflexión a los vacíos explicativos de nuestra autora. Finalmente, apoyados en diferentes estudios contemporáneos de la emoción, se propone una alternativa original de reflexión sobre los niveles diferenciados de cognición que esclarecerían aquellas áreas poco precisas en la teoría de las emociones de Nussbaum, y que posibilitarían entender la compasión como una emoción moral compleja propia de los seres humanos con mayor desarrollo ontogenético. En este último punto se establece un concepto amplio de cognición que abarca tanto las valoraciones explícitas o de alto nivel, como los procesamientos elementales del *input* estimular, aspecto que permite distinguir la naturaleza

de ciertas emociones que están presentes en los bebes prelingüísticos y los animales, y las emociones que van apareciendo a medida que se alcanza un mayor desarrollo cognitivo. Al proponer diversos niveles de valoración cognitiva, se podrá comprender, entonces, las características de aquellas emociones básicas generadas por procesos inmediatos, automáticos e inconscientes, de otras emociones que se basan en valoraciones controladas, intencionales y conscientes. Como se puede entrever, este abordaje de la teoría de las emociones de Nussbaum demanda un análisis complejo e interdisciplinar que es necesario desarrollar paso a paso; siendo esto así, a continuación, se presenta el hilo argumental que nos permitirá dilucidar este conjunto de reflexiones que estructuran un tipo singular de arquitectura de lo emocional:

1. Cuestionamientos que surgen frente a la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones de Nussbaum.

2. Enfoques teóricos y debates sobre las emociones como procesos de significación.

3. Planteamiento de un concepto ampliado de cognición que abarca a los seres humanos y a otras especies no humanas.

4. Diferenciación de niveles cognitivos y su relación con los procesos emocionales.

5. La compasión como forma emocional compleja dependiente de capacidades cognitivas superiores.

3.1. Cuestionamientos que surgen frente a la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones de Martha Nussbaum

El amplio análisis de la estructura cognitiva de las emociones que Nussbaum desarrolla en *Paisajes del pensamiento* (2008), posibilita entender la perspectiva con la que la filósofa se inserta en la discusión actual sobre la naturaleza y valor moral de las emociones, y los debates desarrollados en las últimas décadas en torno al conjunto de procesos cognitivos que determinan y diferencian la expresión emocional de los seres humanos de aquellas reacciones emocionales que se dan en otras especies.

Al avanzar en la fundamentación de la teoría de las emociones, podemos constatar que Nussbaum se ve obligada a modificar la noción de cognición de los estoicos, de tal forma que su teoría se pudiera aplicar no solo a las personas adultas, sino también a los bebes y a los animales no humanos. No obstante, siguiendo el hilo argumental del capítulo anterior, vemos que los juicios que estructuran la dimensión cognitiva de la compasión (gravedad, situación inmerecida y *eudaimonista*) son concebidos como juicios valorativos conscientes y explícitos, asociados a situaciones en donde se percibe la injusticia y la dignidad humana menoscabada que produce un intenso dolor. Pero este tipo de juicios no se pueden atribuir a los bebes y tampoco a los animales. En su argumentación, nuestra autora considera que toda concepción cognitivo-evaluadora contemporánea debería ofrecer una explicación verosímil de la relación entre las emociones humanas y las de otros animales, pero este aspecto empieza a generar diversos vacíos explicativos de cómo los procesos de valoración cognitiva de situaciones y eventos operan en animales, bebes, niños y adultos, pues las emociones que se derivan de las valoraciones positivas o negativas de los estímulos percibidos no son las mismas en cada etapa del desarrollo humano, y tampoco en las diferentes especies. Igualmente aparece la necesidad de explicar cómo pueden existir procesos

valorativos conscientes e inconscientes, simples y complejos, o cómo pueden existir estados emocionales en dónde el lenguaje no resulta ser el medio privilegiado a partir del cual se registra el contenido de una emoción, y cómo a veces las creencias o la noción de cognición se presenta en juicios y conductas irracionales. Podemos abordar con algo más de detalle estos aspectos cuestionables de la teoría de Nussbaum.

Los antiguos estoicos negaron que los bebes y las bestias fueran capaces de emociones, en cuanto no tenían las capacidades lingüísticas necesarias para el pensamiento proposicional: "Puesto que Crisipo entendía que las emociones implicaban la aceptación de *lektá*, entidades proposicionales correspondientes a oraciones del lenguaje, le parecía obvio que las criaturas que no estuviesen dotadas de aptitud lingüística no podrían tener emociones" (Nussbaum, 2008, pág. 115). Posidonio, en la antigüedad, ya había objetado la postura de Crisipo, pues consideraba que si las emociones se explican como juicios entonces no se podían atribuir estos fenómenos a los animales y bebes. En contraste con ciertas posturas estoicas, Nussbaum en su aproximación filosófica y psicológica considera que otros animales, además de los humanos, tienen emociones, y que los humanos empiezan a experimentar emociones desde la infancia. Dice la autora: "Los científicos experimentales nos ofrecen razones para concluir que los animales tienen emociones y que sus emociones, como las nuestras, son evaluaciones del mundo en relación con su bienestar" (Nussbaum, 2008, pág. 145).[1] Para salir al paso a esta dificultad la filósofa propone la tesis según

[1] Lazarus, un autor que Nussbaum toma como referente contemporáneo para sustentar su teoría evaluativa, apoya estas ideas. Refiriéndose a la relación entre emoción y cognición el psicólogo plantea: Probablemente todos los mamíferos cumplen los requisitos cognitivos mínimos, si uno permite que el concepto de valoración incluya el tipo de procesos descritos por los etólogos, en los que la respuesta incorporada y rígida a estímulos diferencia peligro de no-peligro. Una percepción evaluativa, y por consiguiente una valoración, puede operar en todos los niveles de complejidad, desde el más primitivo e innato al más simbólico y adquirido. Si esto es razonable, entonces es posible decir que una valoración cognitiva está siempre implicada en una emoción, incluso en criaturas filogenéticamente más primitivas que los humanos. (Lazarus, 1982, pág. 1023).

la cual las emociones no involucran necesariamente el pensamiento proposicional, postura que le evita caer en ideas anacrónicas sobre las bestias y los bebes:

> Es posible ofrecer una explicación adecuada de la emoción animal dentro del espíritu general de la concepción de los estoicos, pero es necesario ampliar su concepción de la cognición evaluadora, centrándonos menos en el lenguaje y la aceptación de proposiciones formulables lingüísticamente y más en la capacidad general de los animales de ver X como Y, donde Y supone una noción de relevancia o de importancia para el bienestar propio de la criatura. (Nussbaum, 2008, págs. 25-26).

Para afrontar la objeción de las emociones en los bebes Nussbaum plantea cómo las emociones de la vida adulta llevan las sombras de objetos más tempranos que están conectados con acontecimientos de los primeros años de vida; si entendemos lo que sucede en los meses siguientes al nacimiento, entonces tendremos una explicación plausible de cómo surgen las emociones en cualquier ser humano.

Para estructurar su postura Nussbaum acude a teorías psicoanalíticas como las de Winnicot y Bowlby que le dan sustento a lo que denomina una estructura narrativa de las emociones en la infancia. Su postura se puede sintetizar de la siguiente manera: Los bebes nacen y se enfrentan a un mundo de necesidades universales de alimento, comodidad, afecto y luz. Pero normalmente no están solos para enfrentar este nuevo ambiente radicalmente distinto a la plácida vida en el vientre de mamá; sus padres o cuidadores están ahí gravitando en torno a sus demandas más inmediatas, de tal manera que rápidamente se crean vínculos afectivos con estas personas que resultan cruciales para la supervivencia en esta temprana etapa de la vida marcada profundamente por el desvalimiento y la necesidad (Nussbaum, 2005c).

Con el transcurso de los meses la criatura comprende que quienes le proporcionan comida y comodidad son también personas distintas,[2] personas que van y vienen a su voluntad, por tanto, experimenta que no siempre es el rey omnipotente alrededor del cual giran los demás seres humanos, siempre prestos a satisfacer sus requerimientos más elementales. Esta realidad genera la situación inestable de apego y pérdida de los padres con el consiguiente vaivén de estados emocionales (Bowlby, 1998; Winnicott, 1993).[3]

En esta etapa el bebé aprende algunas cosas sobre las particularidades de sus cuidadores, pero también entiende que sus cuerpos son diferentes a su cuerpo, y que sus voluntades son distintas a su voluntad. Este descubrimiento lleva al temor cuando se experimenta cierta indefensión en ausencia de los cuidadores y al enojo porque no están permanentemente para satisfacer todos sus requerimientos. También el bebé experimenta una alegría súbita cuando nuevamente aparecen los padres para cuidarlo y proporcionarle todas las sensaciones de placer y bienestar que tanto le agradan. Así, pues, la extrema indefensión física del bebe humano, combinada con su temprana madurez cognitiva, confiere a la infancia humana un curso de vida específico que crea una

[2] En las teorías de Bowlby, Winnicott, Harlow y otros autores de la etología se propone una visión algo diferente del vínculo afectivo. El niño no aprende a demandar la presencia de otro porque este le satisfaga necesidades de alimento y comodidad, sino porque biológicamente el ser humano tiene una predisposición a establecer un vínculo con alguien con el que alcanza un equilibrio homeostático. El vínculo con otro no es un proceso de aprendizaje que opere con eventos reforzantes (o "secundarizado" como es la expresión de Bowlby), sino es el producto de ciertos estímulos que aseguren un equilibrio, debido al calor y la textura de su piel. Por supuesto estos debates sobre cómo explicar el origen biológico, o social del vínculo afectivo es un aspecto secundario en la teoría de Nussbaum. Las explicaciones sobre el desarrollo, o los procesos de crecimiento del niño, son tratados de manera muy general e imprecisa en la obra de nuestra filósofa. Por supuesto, pasaremos por alto igualmente estos detalles en los debates de la psicología del desarrollo y de las emociones, ya que no hacen parte de los aspectos centrales para seguir la argumentación de Nussbaum.

[3] Las teorías de las relaciones objetales y del vínculo afectivo (como escuelas dentro del psicoanálisis) se pueden diferenciar por aspectos adicionales respecto a la cognición que incorporan en sus teorías. Por ejemplo, Bowlby sigue a Piaget y la teoría de sistemas de Bertalanfy para establecer su caracterización del vínculo afectivo. Su descripción de los primeros años de vida del niño se acompaña de las descripciones que hace Piaget sobre el período sensoriomotriz. El niño pequeño no tiene representación, o función simbólica, y la relación con el otro se da a partir de una regulación homeostática donde el otro es visto de acuerdo a su cercanía corporal. Esto se habrá de desarrollar más adelante cuando establezcamos niveles de desarrollo cognitivo como condición necesaria para entender las diferentes formas emocionales.

conmovedora combinación de profunda necesidad con la conciencia de que no puede gobernar las fuentes que sacian esa necesidad, lo que hace que la ambivalencia del amor se convierta, con toda probabilidad, en una parte integrante de la emocionalidad humana (Bowlby, 1998; Nussbaum, 2008; Winnicott, 1993).

Ahora bien, para incorporar estas ideas del psicoanálisis[4] que justificarían la aparición de emociones en los bebes prelingüísticos, y para dar cabida a las emociones de los animales,[5] Nussbaum opta por asumir un sentido de cognición que ella denomina "amplio, flexible e inclusivo", el cual estaría más en consonancia con algunas posturas propias de las ciencias cognitivas contemporáneas, en lugar de una concepción tradicional estrecha según la cual las emociones se especifican en términos de proposiciones. En *Paisajes del pensamiento* aclara: "Me referiré a mi concepción con el término cognitivo-evaluadora. Pero mediante el término cognitivo no quiero expresar nada más que relativo a la recepción y al procesamiento de la información. No

[4] Las referencias al psicoanálisis y especialmente a los autores citados es, por supuesto, la que puede hacer una persona no especialista. Las teorías de relaciones objetales tienen una serie de formulaciones que se distancian de las formulaciones iniciales de Freud y de algunos pioneros del psicoanálisis. La noción de afecto como parte de una visión energética, la conexión de las primeras etapas del desarrollo con procesos representacionales y con manifestaciones no racionales, propios del proceso primario, en la obra de Freud, son algunos de los variados puntos sobre los que las teorías post-freudianas citadas se distancian de su padre iniciador. Por supuesto, una persona preocupada por problemáticas relacionadas con la justicia y la filosofía política no necesita abordar con detalle estas discusiones (u otras citadas en una nota anterior). La referencia al psicoanálisis y a otros autores de la psicología se hace para extraer formulaciones generales y para poder afirmar que las emociones se pueden presentar desde momentos iniciales del desarrollo y que estas primeras fases pueden determinar el desarrollo posterior. Creemos que algunos aspectos y detalles especializados pueden ser pasados por alto, para concentrarnos en aquellos que consideramos pueden ser esenciales para organizar los ejes y las preocupaciones conceptuales de Nussbaum. Los aspectos que estimamos debieron ser tematizados de manera explícita por la autora son los que van a ser tratados en el cuerpo del texto.

[5] Bowlby, al igual que Piaget, Vygotsky, Wallon, y una serie de autores de la psicología europea de buena parte del siglo XX, establecían similitudes cognitivas entre el niño preverbal y los animales superiores. Las similitudes estaban dadas en que la inteligencia, o la manera de percibir el mundo era opuesta a la Representación o función simbólica. Los animales y los niños pequeños operaban con formas cognitivas que se basaban en la percepción y los eventos presentes. Por supuesto, los animales gozaban de mayor habilidad motriz y más independencia, y también daban muestras más complejas de comportamiento altruista que un niño pequeño, pero se asemejaban en la imposibilidad de alejarse hacia un pasado distante, o de alejarse del presente para pensar en mundos imaginados, o posibles.

deseo sugerir la presencia de cálculo elaborado o cómputo, ni siquiera de autoconciencia reflexiva" (Nussbaum, 2008, pág. 45).

Con estas ideas Nussbaum modifica la visión tradicional estoica sobre las emociones y se ubica en un sentido más amplio de cognición que estaría emparentado con la ciencia cognitiva contemporánea.[6] Sin embargo, también guarda distancia con algunas posturas más recientes basadas en modelos computacionales y en aproximaciones neurocientíficas.[7]

En otro momento nuestra autora argumenta: "Por cognitivo quiero decir procesos que entregan información (confiable o no) sobre el mundo; así, incluyo no sólo al pensamiento, sino también la percepción y ciertas formas de imaginación" (Nussbaum, 2004, pág. 198). Si indagamos un poco, esta idea general de la filósofa está en consonancia con ciertos enfoques contemporáneos que han surgido en las últimas décadas al interior de la psicología y la biología evolutiva: cognición, en una perspectiva amplia, debe entenderse como los procesos de percepción y organización de la información que realiza todo ser vivo para seleccionar los estímulos y la información que sean significativos para su supervivencia, los cuales se han ido desarrollando de

[6] Nussbaum no profundiza en los debates entre paradigmas, o concepciones de lo cognitivo. Su referencia a las ciencias cognitivas se restringe a una definición amplia de cognición, como lo habremos de mostrar, a una demarcación de abordajes neurocientíficos, a unas distancias con modelos computacionales y a una consideración muy general de aspectos relacionados con las teorías de la cognición corporizada. Por esta razón pasaremos muy rápido sobre algunos debates de este campo de conocimiento y solo nos concentraremos en aquellos aspectos que nos permitan resolver, o al menos explicitar, algunas de las tensiones o soluciones a algunos problemas de la clasificación de las emociones.

[7] En los textos introductorios y de psicología general es usual asociar el término "cognitivo" a la psicología del procesamiento de la información que propone entender la mente según modelos computacionales. Más específicamente, en el modelo cognitivo clásico desarrollado en la década de los sesenta y setenta del siglo pasado el término cognición se comprende a partir de la visión de la mente humana como un sistema complejo que recibe, recupera, transforma y transmite información (Fierro, 2011). El supuesto base de este modelo es que la inteligencia humana, al igual que cualquier otro tipo de inteligencia, funciona de forma similar a un computador, es decir, los sistemas que procesan información siguen los mismos principios, ya se trate de sistemas biológicos (como los humanos) o de silicio y metal (como las computadoras). Por supuesto existen diferencias entre estos modelos computacionales y las teorías cognitivas de los pioneros de la psicología del desarrollo europeo, o los modelos actuales de la cognición corporizada, que Nussbaum menciona de manera muy rápida. En este debate, Nussbaum, no entra, con la profundidad que podríamos esperar, como lo iremos mostrando de manera reiterativa en el texto.

manera particular como parte de los procesos de evolución filogenética de todos los miembros de una especie (Maturana, 2003). En este sentido, todo proceso de selección y valoración de la información, que permite organizar respuestas o formas de actuar frente a los estímulos y eventos del ambiente, debe entenderse como parte de un proceso cognitivo. La filósofa propende, entonces, por un concepto amplio de cognición que tiene vínculos con ciertas perspectivas contemporáneas; esta aproximación incluye la noción de intencionalidad que varios filósofos en la segunda mitad del siglo XX han recuperado de Brentano para entender los fenómenos emocionales, a la vez que posibilita la inclusión de estados mentales con contenidos no-conceptuales.

Profundizando un poco más en los anteriores planteamientos, cognición puede atribuirse a un animal que puede diferenciar a un miembro de su especie de otro animal, al igual que puede considerarse bajo la misma categoría de cognición el que un organismo seleccione qué frutos son comestibles y cuáles no, que animales son peligrosos, cuáles pueden ser presas, o cuales sonidos u objetos adquieren un valor específico. Todo organismo tiene que poseer mecanismos de selección de cierta información para garantizar su supervivencia, o las relaciones con sus semejantes (Maturana, 2003). Por supuesto en este proceso de seleccionar ciertos eventos, o estímulos del ambiente, el animal realiza procesos de significación y valoración. Un tigre puede representar peligro, mientras un conejo puede despertar la mayor indiferencia para ciertas especies particulares. La identificación de peligro puede generar miedo, u otras emociones que desencadenan un comportamiento de huida. De manera correspondiente, la presencia de un animal identificado como la madre puede despertar alegría, o emociones placenteras.

De otra parte, y adicionalmente, la idea amplia de cognición permitiría comprender procesos conscientes que están en el trasfondo de emociones de gran sofisticación como la compasión, y

también lo que sucede en otro tipo de emociones asociadas a procesos inconscientes, o a formas simbólicas como la música o figuraciones pictóricas en donde el lenguaje no tiene un lugar privilegiado en absoluto. La afirmación de que las emociones siempre implican algún grado de cognición no equivale a decir que la contribución de la cognición sea necesariamente consciente, ni que solo se asocie a procesos de mayor complejidad. Los procesos cognitivos que operan en las emociones pueden ser en ocasiones accesibles a la consciencia, pero no hay razón para suponer que lo son necesariamente (Pinedo & Yáñez, 2017b). Nussbaum es, pues, partidaria de que en la valoración se puede dar un procesamiento superior, consciente y complejo, pero en otras circunstancias el proceso puede ser de nivel inferior, no consciente y de baja complejidad cognitiva. Detrás de cada emoción hay, pues, una forma de cognición, pero no somos todo el tiempo conscientes de esos actos de valoración. Se puede procesar, codificar, retener y recuperar información en ausencia de una sensación consciente, de tal forma que podemos afirmar que la cognición sin consciencia, sin reflexión explícita o verbalizable, sigue operando en el trasfondo de la experiencia emocional:

> No es necesario que las evaluaciones cognitivas sean objeto de una autoconciencia reflexiva. Los animales y los seres humanos pueden discriminar lo amenazante de lo no amenazante, si son bien o mal acogidos, sin necesidad de autoconciencia. Nosotros tenemos autoconciencia, pero no siempre la ejercitamos; y podemos discriminar una amenaza de lo que no lo es, lo amado de lo no amado, sin formulárnoslo explícitamente a nosotros mismos en cada caso, o sin examinar reflexivamente nuestras propias atribuciones. (Nussbaum, 2008, pág. 153).

Si bien Nussbaum plantea un concepto amplio de cognición que en su plasticidad cobija tanto su comprensión neoestoica de las emociones como juicios de valor, como su idea de las emociones en niños y animales, se objeta que la autora no ofrece en sus planteamientos un desarrollo teórico que fundamente esta idea flexible de cognición. Sus formulaciones son bastante generales, como la siguiente: “Lo que necesitamos, para decirlo en pocas palabras, es una noción multifacética de la interpretación o del ver-como cognitivos, acompañada de una noción flexible de

intencionalidad que nos permita atribuir a una criatura maneras más o menos precisas, más vagas o más exactas, de dirigirse a un objeto y de distinguirlo como relevante" (Nussbaum, 2008, pág. 156).

Esta es la noción que orienta a Nussbaum en su concepción cognitivo-evaluadora, pero lo que se observa, lo decimos nuevamente, en el desarrollo de este planteamiento es una ausencia de argumentos que ayuden a esclarecer el trasfondo de su aproximación teórica. Frente a la postura tradicional estoica la filósofa reconoce la necesidad de desarrollar una explicación plausible de la relación entre las emociones adultas y las de los niños y los animales no humanos, aspecto que implicaría establecer una aproximación genética en torno al modo en que las emociones adultas se desarrollan a partir de las emociones arcaicas de la primera infancia y la niñez (Nussbaum 2003, 2008). Nuestra autora establece, por tanto, como sustento de su propuesta, una visión distinta del sentido de cognición que no se restrinja o limite a formas conscientes, o a cogniciones asociadas a propósitos claramente delimitados, sino que se conciba lo cognitivo de manera más abarcadora de tal forma que pueda cobijar su idea de las emociones como juicios de valor. No obstante, se puede verificar en su estructura argumental que no es explícita en formular el sentido de cognición que resulta apropiado para sustentar su propuesta de juicios de valor que estructuran las emociones morales como la compasión, así como tampoco se percibe una salida bien sustentada al problema de las emociones en los adultos, los niños y los animales. Si bien la filósofa deja entrever que sus ideas están alimentadas por diversos debates contemporáneos que se dan en biología, etología y psicología sobre la caracterización de la mente, la vaguedad teórica en torno a la idea de cognición acompaña el marco conceptual en que la autora sustenta sus planteamientos más relevantes en torno a las emociones.

Las anteriores imprecisiones se deben a que la filósofa no aborda de manera específica los debates en las ciencias cognitivas contemporáneas, ni de la psicología del desarrollo, que contribuyen a una mejor explicación de la generación cognitiva de las emociones. Por ejemplo, no esclarece cuáles son las características diferenciales respecto a la complejidad de las formas cognitivas que determinan la valoración de eventos, y, por ende, la vida emocional que se deriva de estos procesos evaluativos tanto en los animales como en los seres humanos, y dentro de estos últimos, los niños y los adultos. La filósofa tampoco diferencia los modelos teóricos que conforman la ciencia cognitiva; no distingue entre los modelos de procesamiento de información, piagetianos, corporizados, u otros abordajes de las últimas décadas que influyen en la comprensión de las emociones. De igual manera no queda claro cómo conceptualiza la noción de inconsciente, ni cómo da cuenta de la autoconsciencia, o de las formas irracionales de la cognición, ni qué papel juega la consciencia en el operar cognitivo.

Sin duda muchos de estos problemas demandarían múltiples vías y conceptualizaciones que nos permitirían entender, con más precisión, cómo se manifiestan muchos procesos cognitivos y las relaciones y funciones que cada uno de ellos podrían tener. De todos estos problemas vamos a concentrarnos en aquellos que llevan a una clasificación de formas emocionales y que nos ayudarán a clarificar el concepto de compasión, idea que es fundamental dentro de la conceptualización de lo emocional en Nussbaum. Nuestro eje de análisis va a estar, pues, orientado por una mirada evolutiva en el sentido del desarrollo psicológico.

Lo anterior significa que la relación entre los niveles de desarrollo cognitivo y el surgimiento de las emociones tiene que ser al menos planteado como un problema. Debe haber una clarificación de los niveles de expresión de lo emocional y sus determinantes cognitivos. La filósofa deja ver en sus planteamientos que hay niveles cognitivos particulares en las diferentes

especies, también en los bebes, los niños y los adultos (en donde es posible un juicio *eudaimonista* más elaborado o complejo), pero avanza en su argumentación sin dejar mayores claridades sobre cómo es esta relación entre las reacciones emocionales y los estados de desarrollo cognitivo de los individuos. Siendo esto así, repetimos, la psicología del desarrollo debe ser el campo de estudio que ayude a establecer algunos criterios para distinguir las maneras cómo los sujetos se relacionan con el mundo y van logrando formas diferenciales de interpretación y valoración de los eventos. Pero si bien, esta es la perspectiva que vamos a asumir para clarificar algunos aspectos de la obra de Nussbaum, tenemos que proceder de manera progresiva. Primero nos concentraremos en aclarar algunos insumos de los que se nutre la obra de Nussbaum, para ir delimitando aquellos aspectos que demandan una mayor contextualización conceptual.

En el desarrollo de nuestra exposición vamos a abordar los siguientes puntos: a) Primero, se va a presentar el debate en la historia de la filosofía y psicología de las emociones entre las visiones fisiologistas y la aparición de posturas cognitivistas; en esta discusión se resalta cómo las reacciones fisiológicas pueden ser elementos que acompañan a las emociones, pero no necesariamente se deben asumir los cambios corporales como los factores determinantes de la experiencia emocional. En estos debates aparece, en un primer momento, una idea restringida de cognición, ya que ésta se asocia a creencias explícitas que dejan al descubierto las dificultades que entraña entender las emociones a partir de las expresiones corporales; en contraste, los enfoques cognitivos vinculan las emociones a procesos de significación cuya complejización está en estrecha dependencia con el desarrollo de los distintos organismos. Este apartado nos permitirá delimitar el concepto de cognición y resaltar las visiones que critican los abordajes fisiológicos, donde la emoción se entiende como una reacción refleja. Esta rápida historia también facilitará ver el contexto y los argumentos que posibilitaron los desarrollos cognitivos de los procesos

emocionales. b) En un segundo momento, guiados por una visión amplia de cognición, se presentará una propuesta que posibilita entender cómo surgen, a partir de la diferenciación de los procesos de significación, las emociones características de los animales, los bebes, niños y adultos. En este punto será de gran relevancia la noción de "niveles de cognición" que determinan las expresiones emocionales en los diferentes organismos. c) A partir del enfoque de niveles diferenciados de cognición, se establece una clasificación de las emociones de acuerdo con la complejidad cognitiva que poseen los organismos en los cuales se expresan; esta clasificación permite distinguir entre emociones básicas, que se sustentan en niveles elementales de cognición, y emociones complejas, caracterizadas por procesos superiores de valoración cognitiva, tal y como acontece con la compasión ampliamente defendida por Nussbaum.

3.2. Las emociones como procesos de significación: enfoques teóricos y debates conceptuales

Si bien es cierto que hoy en día encontramos diversas taxonomías sobre las emociones según autores y corrientes de pensamiento, es habitual en la filosofía y psicología contemporánea de la emoción distinguir dos grandes grupos en que se pueden clasificar estos fenómenos del desarrollo humano: teorías cognitivas y teorías no cognitivas de la emoción. En este apartado no se pretende dar cuenta de cada uno de estos enfoques, ni hacer un recorrido exhaustivo por los distintas variantes y autores que han realizado aportes a las sucesivas discusiones que se han dado en este campo de conocimientos, asunto que excedería el objetivo de esta investigación, sino que en función de comprender los planteamientos de Nussbaum se caracterizarán algunas aproximaciones teóricas que resultan pertinentes para el análisis de su perspectiva cognitiva de las emociones. La exposición inicial de las teorías fisiológicas y su posterior crítica nos permitirá delimitar algunos conceptos que serán esenciales para los planteamientos que haremos

posteriormente en este trabajo, así como para crear el horizonte de significados sobre los que Nussbaum basa su exposición.

Durante mucho tiempo los filósofos se preocuparon en mayor medida por el control de las pasiones antes que por el conocimiento de las emociones. Pero a partir del momento en que se planteó el problema de la naturaleza de las emociones, sobre todo a finales del siglo XIX, la filosofía y la psicología comenzaron a mostrarse sensibles al doble aspecto de la emoción que revela la experiencia: por un lado, el de una conmoción orgánica, y por el otro, el de una conmoción psíquica. Estas perspectivas en el estudio de la emoción llegan hasta nuestros días e influyen en el punto de vista que asume la filósofa de Chicago para consolidar su teoría.

3.2.1. Aproximaciones fisiológicas al estudio de la emoción.

Las primeras nociones desarrolladas desde la psicología se centraron en una explicación de las emociones entendidas como reacciones o sensaciones somáticas involuntarias. Se trata de una idea muy recurrente en cualquier persona cuando intenta dar cuenta de algún episodio emocional: siente internamente que hay una modificación en su organismo y esto se manifiesta corporalmente en movimientos del ritmo vital, fuerzas y estados de excitación física. Estas teorías fisiológicas o del sentir se centran en aspectos cualitativos de la emoción definiéndolas por el modo fenoménico en que éstas se sienten corporalmente; por tal motivo enfatizan el elemento reactivo o automático (*Pathos*) de las emociones, entablando una conexión con la postura tradicional heredada de los griegos en donde las emociones son pasivas, esto es pasiones, algo que se padece y nos sobreviene sin la intervención de la voluntad (Cabezas, 2014). Siguiendo estas ideas, resulta oportuno detenernos en estos aportes de la filosofía y psicología contemporánea de las emociones.

Entre los autores de las teorías somáticas o fisiológicas[8] de la emoción se destacan académicos como James (1884), Ekman (1992) y LeDoux (1999), quienes, en rasgos generales, formulan teorías sobre la emoción en las que la activación del sistema nervioso, tanto central como periférico, es suficiente para la generación de un estado emocional.

William James es uno de los pioneros de estas propuestas no cognitivas (fisiológicas o de la sensación) de la emoción al afirmar radicalmente que los disturbios corporales no son manifestación de un estado emocional previo, sino que este estado es posterior a la percepción de las reacciones físicas en el organismo. En su célebre artículo *¿Qué es una emoción?*, publicado en la revista *Mind* de 1884, defiende la reacción fisiológica como el elemento central para la emoción; más tarde en sus *Principios de Psicología* el autor desarrollará con mayor amplitud las bases para el estudio de las emociones desde una perspectiva procesual. El psicólogo Danés C.G. Lange por esos años estaba desarrollando una teoría similar; de ahí que esta propuesta se ha denominado en forma conjunta la teoría de James-Lange. Es un pensamiento fundacional que ha ejercido notable influencia sobre la psicología y la filosofía de las emociones; si bien las ideas de estos autores han sido fuertemente criticadas, hay un consenso generalizado en que es un punto de referencia para todo aquél que quiera comprender el fenómeno emocional.

Según la teoría de James-Lange las emociones son percepciones de los cambios fisiológicos y viscerales que tienen lugar en el individuo tras confrontarse con un estímulo. El modelo que

[8] El origen de estas concepciones explicativas puede rastrearse hasta las formulaciones de Sherrington, para quien el modelo de la acción del organismo es el reflejo simple (p.ej. el movimiento de la pierna cuando se golpea una rodilla). En los reflejos, obviamente no participa ningún proceso cognitivo ni ningún proceso de evaluación por parte del organismo respondiente; y las conductas complejas serían el producto de muchos reflejos simples, teniendo todas el mismo mecanismo básico. Otro supuesto de esta corriente es que biológicamente se ha establecido una conexión específica entre ciertos estímulos y ciertas respuestas del organismo. La evolución ha determinado ciertas reacciones que pueden ser explicadas por las vías de conexión de la médula espinal, siendo el cerebro simplemente el órgano que puede asumir papeles de inhibición. A pesar de las complejizaciones de estas posturas fisiológicas en autores posteriores, los supuestos básicos se mantienen, especialmente los relacionados con la idea reactiva de los organismos.

sigue esta orientación teórica es el reflejo: reacciones automáticas que se desencadenan en presencia de un objeto externo que influye en nuestra percepción. La percepción, al igual que un reflejo, opera sin la participación de un proceso cognitivo complejo, simplemente se entiende como una reacción automática sin premeditación y sin que participe la consciencia en la reacción comportamental. 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 (Calhoun & Solomon, 1989).

Particularmente la hipótesis que proponen estos autores cambia el orden en que hasta el momento se comprendían las emociones, en donde primero hay una percepción de algún hecho u objeto que excita el afecto mental llamado emoción y luego dicho estado mental produce una expresión corporal: sudoración, enrojecimiento, latidos rápidos, etc. En esta nueva teoría los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho excitante y nuestro sentimiento de esos mismos cambios es la emoción (Plutchik & Kellerman, 1980). En este enfoque resalta la centralidad de la sensación, pues la emoción se entiende precisamente como esa sensación causada directamente por la respuesta fisiológica desencadenada luego de la percepción del objeto. De modo que el núcleo de una emoción está compuesto de un conjunto exclusivo de cambios corporales que son a su vez "sentidos" o de los que tenemos una sensación (Melamed, 2016).

La propuesta fisiológica de James-Lange se resume esquemáticamente en la secuencia: Estímulo ➡ Percepción de un objeto/estímulo ➡ Cambios corporales (incluyendo reacciones fisiológicas y actividad motora) ➡ Emoción (en contaste con la idea tradicional proveniente del sentido común de Percepción- Experiencia de la emoción- Reacción corporal y ejecución de una conducta). Se trata de una propuesta que parte del hecho de que las emociones suelen ir

acompañadas de respuestas físicas, como el aceleramiento de los latidos del corazón, el temblor o las lágrimas, sensaciones que podemos percibir en el interior de nuestro cuerpo de forma similar a como captamos lo que pasa en el mundo exterior (Palmero & Fernández-Abascal, 1998). Según lo anterior, James propone que sentimos tristeza porque lloramos, y estamos asustados porque temblamos, y no al revés. La percepción de la reacción fisiológica es, por consiguiente, el elemento central de la emoción: "Es imposible pensar qué tipo de emoción de temor, por ejemplo, quedaría si no estuvieran presentes ni la aceleración de los latidos del corazón, ni la respiración entrecortada, ni el temblor de los labios o la laxitud de los miembros, ni la carne de gallina, ni las contracciones de las vísceras" (James, 1989, pág. 147).[9]

En este sentido, las emociones son consideradas el resultado de una activación corporal específica que surge frente a situaciones desencadenantes particulares, por lo que para poder experimentar la emoción deben primero experimentarse los cambios corporales que han sido iniciados directamente por el estímulo percibido (Cornelius, 1996).[10]

Las teorías fisiológicas de la emoción tienen sus representantes en la actualidad. Uno de ellos es el neurólogo Antonio Damasio para quien "una emoción es un conjunto complejo de respuestas químicas y neuronales, producidas por el cerebro normal cuando éste detecta un estímulo emocionalmente competente, que forma un patrón distintivo" (Damasio, 2006, pág. 55). Su

[9] La idea de James es algo más compleja (especialmente en su período maduro) que la que se presenta típicamente en los debates sobre lo emocional. Su noción de conciencia y subconsciente, y la de "unidad de la experiencia" ofrece una idea donde las significaciones también participan al ser incorporadas en la experiencia perceptiva. En este contexto se pasan por alto estos detalles de James, ya que en la tradición del estudio de las emociones es usual presentar la teoría de James como un ejemplo de teoría fisiológica —o mejor, no cognitiva— de la emoción.

[10] Específicamente, para que se desencadene una emoción el sujeto debe percibir primero un determinado objeto a partir del cual se suscitan reflejos corticales específicos (cambios comportamentales y fisiológicos); luego estas reacciones son percibidas y esta percepción es lo que se denomina emoción (Schmidt-Atzert, 1985).

concepto de marcador somático se deriva de una historia que el cerebro fragua para dar cuenta de las reacciones corporales. La emoción es, pues, solo una consecuencia de una reacción automática.

Otro supuesto que se presenta en estas posturas es que cada emoción se acompaña de particulares patrones de activación. Es decir, hay una relación de uno a uno entre un cambio fisiológico, claramente identificable, y una emoción específica. Esta correspondencia se conoce como “la hipótesis de especificidad psico-fisiológica” (Lewis, 1993).

Sin duda pueden identificarse ciertas reacciones fisiológicas en algunas expresiones emocionales, pero de esto no se sigue que haya una correspondencia (y de alguna manera una dependencia) de la emoción de las alteraciones visibles del cuerpo. Podemos ejemplificar de manera algo rápida los cuestionamientos formulados. Sin ninguna duda el miedo puede tener patrones de reacción similares en todas las situaciones, pero esta medida de variaciones fisiológicas es demasiado gruesa para calificar una experiencia emocional. Una persona puede expresar en su rostro que tiene miedo a diferentes situaciones, pero la valoración, o significación, de esas emociones puede ser completamente diferente. Posiblemente el rostro descompuesto y los ojos desorbitados se puedan observar cuando una persona se enfrenta a un tigre, a un precipicio, una noticia aterradora, o ante la presencia de un delincuente, pero con toda seguridad estas situaciones pueden tener una valoración completamente diferente. La expresión corporal puede mostrar las limitaciones expresivas del cuerpo humano, más no son la expresión directa de esa dimensión valorativa que puede tener algún grado mayor de flexibilidad o de significación (Pacheco, Pinedo, & Yáñez, 2017).

Con otras palabras, podemos aceptar, por ahora, que muchas expresiones emocionales se acompañan de formas de expresión corporal, pero esto no implica que se deba establecer una

conexión biunívoca entre emoción y manifestación fisiológica, ni que esta última opere de manera independiente de procesos de significación (Hatzimoysis, 2003).

Con los ejemplos citados más arriba podemos adelantar la propuesta de que en todo acto de percepción hay formas de evaluación que determinan la intensidad y las formas de expresión corporal. Por supuesto, estos actos de evaluación o de clasificación de los estímulos no tienen que operar de manera explícita, ni demandan siempre, de parte del sujeto, una reflexión, o una verbalización de las razones que conducen a ciertas significaciones. Todos los organismos, a pesar de no poseer lenguaje, o procesos de verbalización, operan clasificando y valorando los estímulos y eventos a los que se enfrentan (Palmero, 1996).[11]

Veamos con algo más de detalle estas críticas, más otras adicionales, que reciben estas posturas fisiológicas. Walter Cannon (1927), quien retomando las reflexiones de Bard, presenta los siguientes argumentos:

(a) Primero, los cambios corporales que supuestamente, según estas teorías fisiológicas, proporcionan el *feed back* al cerebro para producir la emoción, pueden suprimirse sin que se afecten las experiencias emocionales. Más específicamente, si se suprimen todas las aferencias que provienen de las vísceras, la conducta afectiva no se modifica. El fisiólogo inglés Charles Sherrington fue el primero que intentó comprobar la teoría de James-Lange realizando una sección cervical de la médula y también de los nervios vagos. El mismo Cannon fue más lejos al seccionar las cadenas ganglionares (Fox, Lapate, Shackman, & Davidson, 2018).

[11] Como se mencionaba en una nota anterior, el mismo James (1884) reconoce la falencia de la postura anteriormente presentada al admitir la importancia de la valoración, y establecer que los cambios fisiológicos y corporales son producidos por la significación personal que posee el estímulo o situación para el bienestar del organismo. No obstante, como lo señala Palmero en *Aproximación biológica al estudio de la emoción* (1996), pocos autores se refieren a esta fase del trabajo de James (dentro de las excepciones están Ellsworth, 1994; Lyons, 1999; y Scherer, 1987), al que mantienen como el pionero de estas posiciones fisiológicas de la emoción.

(b) Adicionalmente, y como ya lo hemos dicho, Las manifestaciones fisiológicas que acompañan a las manifestaciones emocionales no son específicas de éstas. Como lo ilustramos con los ejemplos del miedo al tigre, a un abismo, o una mala noticia, la manifestación corporal puede acompañar de maneras similares experiencias emocionales completamente diferentes (Pacheco, Pinedo, & Yáñez, 2017).

(c) Asimismo, se encuentra el hecho de que los órganos internos, que según algunas posturas proporcionan *feedback* al cerebro para la experiencia emocional, no son estructuras muy sensitivas. Las vísceras son relativamente insensibles y se cuestiona si pueden enviar información rápida al cerebro como para que se *elicite* una emoción.

(d) Otro argumento que se podría sumar a los ya expuestos es el que postula que algunos órganos internos reaccionan de manera más lenta, y algo retrasada, en relación con la experiencia emocional.

A estos argumentos podemos agregar aquellas perspectivas que postulan cómo muchas manifestaciones corporales pueden ser simuladas o fingidas, sin que el sujeto pueda dar cuenta de que experimenta una particular emoción. Un actor, o incluso un psicópata pueden simular ciertos gestos que acompañan usualmente una emoción, sin que necesariamente se acompañe de esa experiencia subjetiva propia de los estados afectivos (Heilman, 2000).

Aunque, por supuesto, debe aceptarse que muchos cambios fisiológicos producen ciertos efectos emocionales, esta relación debe pensarse de manera más compleja que la simple explicación causal establecida de manera lineal.[12] Los organismos deben entenderse a partir de

[12] Sin duda alguien podría mencionar los siguientes casos para ver la estrecha dependencia de la movilidad corporal, o ciertas acciones y las manifestaciones emocionales, no obstante, hay que proceder con algún cuidado. Posiblemente si alguien tiene que gritar a otra persona permanentemente porque tiene alguna limitación acústica, acabara

formas organizativas que son capaces de seleccionar ciertos eventos o estímulos del ambiente y dotarlos de particulares valoraciones. Estas valoraciones producen conductas, o manifestaciones corporales, que pueden ser percibidas, o pueden ser escondidas para un observador externo. La expresión observable mediante alteraciones fisiológicas, o el ocultamiento de las mismas, puede deberse a formas particulares de significación que nos conducen a formular nuevos elementos de la noción de cognición. Es precisamente el abordaje cognitivo de las emociones el tema que se abordará en el siguiente apartado.

3.2.2. Enfoques cognitivistas en el estudio de la emoción.

En oposición al reduccionismo fisiológico encontramos otro tipo de formulaciones como las propuestos por Arnold (1960), Lazarus (1991), Frijda (2007), Solomon (2003) y Nussbaum (2008), que afirman cómo el cambio físico en sí mismo no es suficiente para explicar la diversidad y la riqueza de la expresión emocional humana, y que éstas están precedidas de actos de valoración. 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 a la amenaza que se acerca.

---

sintiéndose irritado, como cuando grita de manera espontánea ante una contrariedad. Pero si gritamos echando un discurso político ante una multitud atenta, la emoción no es necesariamente de exasperación o de furia. Otro ejemplo, que debe pensarse con cuidado es el caso de los pacientes que han sido sometidos a intervenciones estéticas, o a recibir inyecciones de Botox en su rostro. Estos pacientes reportan unas limitaciones posteriores en la percepción y expresión emocional. Pero en vez de usarse como argumentos de defensa de las posturas fisiológicas, deben interpretarse como dimensiones diferentes de expresiones cognitivas que pueden complementarse de variadas maneras. Sin duda las restricciones del movimiento corporal pueden obstaculizar ciertas sensaciones emocionales, pero la manifestación corporal es una consecuencia que opera a manera de fuente de retroalimentación y no de determinante causal. Estas reflexiones adicionales van a ser abordadas de manera algo rápida más adelante, y que pueden presentarse para ampliar estas discusiones en futuras investigaciones. Reflexiones que desbordan, por supuesto, las preocupaciones de Martha Nussbaum.

Cuando sentimos miedo experimentamos una situación de nuestro mundo como algo que ostenta un tipo especial de significado (peligro), y dimensiones como ésta no son de ningún modo capturadas en el mero análisis de impulsos eléctricos y procesos de sinapsis neuronal.[13] En este sentido, parece claro que los estados cerebrales y las respuestas corporales no son, al menos en los contextos ordinarios de la vida (incluyendo los contextos morales), los hechos fundamentales de una emoción. Para estos autores es necesario, por tanto, que entre la activación fisiológica y la emoción se dé la mediación de un proceso de evaluación cognitiva o *appraisal* del cual depende que emerja o no una emoción. En estos enfoques la evaluación es responsable no solo de la aparición de las emociones, sino también de su intensidad y calidad (Frijda N. , 1993; Greenspan, 2004).

La integración entre emoción y cognición es una reflexión relativamente reciente en la filosofía y la psicología contemporánea. Se trata de un cambio de paradigma de las teorías fisiológicas, como la de William James, a nuevas comprensiones teóricas en donde se empieza a considerar que hace falta cierta actividad cognitiva (interpretación de los eventos, valoraciones, creencias y procesos de atribución, por ejemplo), para que se desarrolle una reacción emocional. Para Magda Arnold, la autora que acuñó el concepto de evaluación en los años sesenta del siglo pasado, hay un asunto que la teoría de James-Lange no explica satisfactoriamente: la idea según

[13] Adicional a los supuestos de reflexión explícita, consciencia, organización sistemática y razonamiento lógico, la cognición se ha asociado los procesos que demandan tiempo y alguna duración en su ejecución. Pero la rapidez (al igual que otros supuestos), no es lo que identifica a un proceso como cognitivo o no-cognitivo. Podemos ejemplificar algunos casos de cognición donde la rapidez se presenta en fenómenos de variada complejidad cognitiva. Un ajedrecista puede reproducir el lugar de las fichas de un juego de ajedrez después de observar la partida unos pocos segundos. Todos podemos en una lectura rápida reconocer las fallas de ortografía (suponiendo, obviamente, que el lector tenga buena ortografía), sin que recordemos las reglas de escritura. Un experto en arte puede reconocer de manera muy rápida un determinado estilo pictórico. En una rápida mirada podemos crear sensaciones de confiabilidad o de desconfianza con alguien. Un animal puede identificar el peligro ante un ruido inusual, o un objeto que se desplaza de cierta manera. La caracterización de lo cognitivo se ofrece cuando se establece formas de interpretar estímulos de manera diferencial, no en la rapidez con que se lleve a cabo el proceso. Y eso contempla fenómenos de percepción, memoria, juicios y procesos de muy diferente complejidad.

la cual tenemos la percepción de un objeto y luego cambios corporales que *elicitan* una emoción no permite establecer la conexión entre la percepción y la reacción corporal. Según Arnold (1960) falta una aclaración de lo que allí sucede y es que la percepción del objeto está acompañada de una valoración (*appraisal*), la cual debe entenderse como un tipo de juicio sentido, directo, inmediato, intuitivo (no equivalente a juicio intelectual o pensamiento racional, deliberado y consciente) de lo bueno o beneficioso que hay en una situación, o de lo malo o perjudicial que debe rechazarse y que, en consecuencia, provoca la reacción emocional.

Siguiendo las ideas de Arnold, percibir algo y estimar el efecto que tiene en nosotros son dos procesos distintos, y la evaluación necesariamente presupone la percepción. Sucediendo a la percepción, y completándola, la valoración hace posible una actitud de aceptación o rechazo de un objeto o situación, y de esta manera se establece nuestra relación con el mundo externo. Después, la apreciación intuitiva de la situación inicia una acción-tendencia que es sentida como emoción, expresada en diversos cambios corporales y que finalmente puede desembocar en una acción manifiesta (Arnold, 1960). Según este enfoque lo que especifica una emoción es fundamentalmente lo que el sujeto de la emoción piensa,[14] o valora, de su objeto. En este sentido la secuencia para desencadenar las emociones tal y como proponen las teorías cognitivo-evaluativas es: Objeto emotivamente significativo ➡ Percepción ➡ *Appraisal* ➡ Emoción (Calhoun & Solomon, 1989).

De acuerdo con Frijda (1986), existen leyes que describen los procesos cognitivos que determinan las emociones; una de estas leyes hace referencia a que las emociones aparecen en

[14] Por supuesto se podría ser más preciso en el uso de la palabra pensamiento, pero en este contexto la palabra corresponde al uso terminológico de los autores que en este momento estamos exponiendo. Nuestro primer paso en la exposición de las teorías cognitivas se refiere a las teorías que asocian cognición con procesos complejos del ser humano. Más adelante ampliaremos otros sentidos de cognición, pero es conveniente recordar que estamos presentando una rápida historia para ir delimitando el sentido de ciertas discusiones.

respuesta a los eventos que son importantes para los objetivos de la persona individual. Si algo tiene valor para ti, es significativo, te preocupa o te importa, entonces ese interés por un objeto, evento o persona producirá una determinada emoción. Según lo anterior, la perspectiva cognitiva en el estudio de la emoción entiende que la activación de una respuesta emocional está vinculada básicamente a los procesos de evaluación o valoración de los eventos. La evaluación es un proceso psicológico a través del cual el agente otorga un significado a un hecho o situación; si la evaluación del evento es positiva o negativa generará un tipo de patrón psicológico igualmente positivo o negativo que se evidenciará en una expresión característica de una emoción. Por ejemplo, en el miedo valoramos negativamente algún aspecto del entorno, y esta interpretación se manifiesta en sudoración, latidos fuertes y piel de gallina. En este caso el patrón implica la percepción de algo dañino o nocivo en el medio ambiente. Aunque la afección de entrada es corporal[15] 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 (Ben Ze´ev, 2000; Frijda N. , 1993; Lazarus, 1999).

Una teoría cognitiva de la emoción, de las cuales hay versiones tanto filosóficas como psicológicas es, por consiguiente, aquella que incluye constitutivamente algún aspecto del pensamiento, usualmente una evaluación, juicio o creencia de cierto tipo, que es central para el concepto de emoción. Esta noción incluye el enfoque según el cual las emociones tienen intencionalidad y, por lo tanto, tienen objetos intencionales.[16] El enojo, los celos, o la culpa son

[15] Esta reacción corporal no es necesariamente evidente para un observador. Podemos tener ira en una situación, pero el que ésta se presente en contextos particulares (en una reunión social, ante una persona a la que no deseamos mostrarle algunas emociones, etc.) hace que los mecanismos de inhibición, o al menos de encubrimiento, opaquen su expresión. Por supuesto la inhibición, o las formas no visibles de una emoción demanda procesos cognitivos más complejos, propios de los seres humanos.

[16] La intencionalidad, como aquí se entiende y como ya lo habíamos explicado en una nota anterior, es un rasgo de ciertos estados mentales que consisten en "ser sobre algo" o dirigirse hacia algo. Aquello sobre lo que es o a lo que se dirige un estado mental intencional se reconoce como su objeto intencional. El término remite a la tesis propuesta

sobre algo, tienen un objeto al cual se dirigen. Si Pedro se enoja porque Juan lo ofendió, su enojo es sobre o se dirige hacia Juan por el insulto que le profirió; de esta forma 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; Solomon, 2007).

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 (hay interrelaciones, recíprocas, entre emoción y cognición). El fondo de las emociones es básicamente racional,[17] por tanto, no se puede establecer la frontera tradicional entre razón y emoción que es una herencia del dualismo filosófico entre razón y pasión que dominó buena parte de la historia de la filosofía: "Las emociones son el producto de la razón porque se derivan del modo en que valoramos lo que está sucediendo en nuestras vidas. En efecto, el modo en que evaluamos un suceso determina nuestra forma de reaccionar emocionalmente al mismo. Esto es lo que conlleva a hablar de la emoción cognitiva" (Lazarus, 2000, pág. 98). 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

por Brentano en sus textos *El origen del conocimiento moral* y *Psicología desde un punto de vista empírico*. En esta última obra, publicada en 1874, este psicólogo plantea cómo la conciencia tiene una estructura intencional, es decir, los actos de conciencia se dirigen intencionalmente a objetos, lo que significa que aluden a personas, cosas o situaciones: cualquier persona que piensa, piensa en algo; y cualquiera que tiene miedo, lo tiene por algo. Es en este contexto donde se afirma que las emociones son actos intencionales basados en fenómenos intelectuales y dirigidos a valores (Brentano, 1935).

[17] Es importante anotar una vez más que en esta secuencia argumentativa, hasta el momento, sólo se está presentando el debate inicial entre cognición y emoción, y de manera relacionada sólo se está introduciendo la idea de la evaluación en el proceso perceptivo. Más adelante se cuestionará la asociación entre cognición y racionalidad. Por ahora solo nos interesa resaltar el aspecto del *appraisal* y la interpretación como elementos fundamentales del proceso cognitivo.

evaluación realizada: objeto nocivo, benéfico o amenazador (Lyons, 1993; Roseman & Smith, 2001).

Algunas de las teorías contemporáneas han avanzado en la comprensión psicológica y filosófica de los fenómenos emocionales analizando con detenimiento las cogniciones que subyacen a las distintas emociones. Se ha pasado entonces de una caracterización vaga de las emociones como estados mentales internos que varían en intensidad a propuestas más específicas que definen las emociones como reacciones con valencia ante acontecimientos, agentes y objetos, cuya naturaleza particular viene dada por la manera como se elabora la situación desencadenante (Ortony, Clore, & Collins, 1988). El concepto de *appraisal* o evaluación en las teorías cognitivas de la emoción se encuentra, por tanto, estrechamente ligado a lo que contemporáneamente se denomina la cualidad emocional. Se trata de una noción que hace referencia al tipo de emoción experimentada, las situaciones que la provocan y el significado que el sujeto otorga a dicha situación. La cualidad emocional, por tanto, define si se trata de una emoción agradable o desagradable (que genera placer o desagrado), si nos atrae o no, si podemos controlarla o no, y el significado que dicha emoción tiene para nosotros. Si la situación es triste, por ejemplo, el tipo de emoción que surgirá será la tristeza o melancolía, y así sucesivamente con otro tipo de acontecimientos a los que nos enfrentamos los seres humanos día a día (Clore, 1994; De Sousa, 1987; Solomon, 1993).

La introducción de la variable "valoración" dentro de los estudios de la emoción ha dado lugar a diversos enfoques que buscan responder a preguntas, tales como: ¿qué es lo que se evalúa cuando se evalúa un estímulo, y por tanto, cuáles son los criterios, los componentes o las dimensiones de valoración que resultan básicas a la hora de dar significado a los eventos?, es decir, cuestionamientos que apuntan a comprender la estructura del proceso de valoración, mientras

otras aproximaciones buscan explicar cómo se produce el proceso de valoración, en concreto, qué pasos sigue el proceso de valoración desde la percepción del estímulo hasta el desencadenamiento de la respuesta emocional y cómo se organizan los componentes que están involucrados en ese proceso. Se trata, entonces, de un grupo variado de investigaciones que configuran el amplio espectro de las teorías cognitivas contemporáneas de la emoción. No obstante, de acuerdo con Pérez y Redondo (2006), existen algunas asunciones que son comunes a las distintas teorías de la valoración, de tal forma que parece oportuno citar estas características básicas que ayudan a comprender aquellos aspectos en los que convergen un buen número de autores:

a) Cada respuesta emocional es *elicitada* por un patrón distinto de valoración, de manera que incluso las mismas valoraciones, pero combinadas de distinta manera participan en el desarrollo de distintas emociones.
b) A las diferencias en valoración se suman diferencias individuales y temporales a la hora de definir respuestas emocionales. Así, diferentes individuos pueden valorar la misma situación de diferente forma y sentirán, por tanto, distintas emociones. También, el mismo individuo puede valorar la misma situación de distinta forma en momentos diferentes, y también sentirá en cada momento distintas emociones.
c) Todas las situaciones a las que se le asigna el mismo patrón de valoración evocan inevitablemente la misma emoción. De ello, se deriva también, que todas las situaciones que evocan la misma emoción tienen un patrón de valoración común.
d) Los procesos de valoración siempre preceden y *elicitan* a la emoción, de manera que las valoraciones arrancan el proceso emocional iniciando los cambios fisiológicos, expresivos y conductuales que definen el estado emocional. El sistema perceptivo está diseñado para atender a los cambios estimulares y la ocurrencia de un evento que provoque esos cambios estimulares será suficiente para desencadenar el proceso de valoración de forma automática y el consecuente cambio emocional. A la vez, como otros procesos cognitivos, la valoración también puede estar sujeta a un procesamiento controlado, o voluntario, y así, como proceso controlado, la valoración puede utilizarse como método de elección a la hora de buscar el cambio y el control emocional.
e) Los procesos de valoración facilitan que las emociones se conviertan en respuestas apropiadas para las situaciones en las que ocurren, es decir el sistema de valoración se convierte en un procesamiento de la información que va a predecir, y a *elicitar,* qué respuestas emocionales específicas van a conseguir una mayor capacidad adaptativa ante determinada situación. Así, funcionalmente, el control potencial debe ser una parte fundamental de la valoración que compara las capacidades y recursos de afrontamiento de un individuo con las demandas de la situación, determinando la mejor opción de respuesta.
f) Los procesos de valoración pueden explicar también la existencia de respuestas emocionales inadaptativas, que vendrían determinadas por valoraciones inadecuadas.

g) Los cambios en la valoración van a traer consigo la posibilidad de inducir cambios que pueden ser clínicamente significativos, de manera que cuando en el curso de una intervención terapéutica se inducen cambios sobre la valoración que se hace de una situación, la respuesta emocional que se da ante esa situación también se verá alterada. (Pérez & Redondo, 2006, pág. 5).

Para Lázarus (1991), uno de los más reconocidos exponentes de las teorías cognitivo-valorativas de la emoción y uno de los psicólogos que más influencia tiene en los planteamientos de Nussbaum sobre la estrecha relación entre emociones y racionalidad práctica, la evaluación o *appraisal* se realiza sobre el contexto, sobre los recursos de afrontamiento y sobre los posibles resultados de dichos recursos. Siendo esto así, este autor presenta una teoría denominada cognitiva, motivacional, relacional de las emociones**.**

La perspectiva de Lazarus parte del presupuesto de que cierto tipo de pensamiento o cognición es una precondición necesaria para toda emoción: cognición y emoción están usualmente integradas en la naturaleza, son las valoraciones cognitivas las que vinculan y median entre los sujetos y el ambiente provocando emociones particulares como resultado de las evaluaciones que realiza el sujeto sobre objetos o estímulos del medio y lo que éstos significan para su bienestar. De acuerdo con esto, la manera como un sujeto interpreta una situación específica es crucial para la respuesta emocional. Según 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.

De acuerdo con lo anterior, la evaluación que el sujeto hace del medio implica una serie de procesos relacionados con la toma de decisiones. Estos procesos se dan en diferentes niveles de valoración y no necesariamente implican percatación consciente; hay un modo de valoración

automático, no reflexivo y no consciente, aunque no por ello rudimentario, puesto que puede incluir significados complejos, y otro consciente y deliberado. Frente a esto, el autor enfatiza que no es posible decir con seguridad qué proporción de valoraciones y emociones están basadas en cada modo de actividad cognitiva, y quizá la mayoría de las valoraciones de los adultos involucran una mezcla de ambas (Lazarus, 1991).

Para Lazarus existe una valoración primaria que tiene que ver con el hecho de si alguna de las metas del sujeto está en juego o en peligro y, por consiguiente, se evalúan las consecuencias positivas o negativas que determinada situación puede traer para el bienestar de la persona. La valoración primaria de eventos favorables o dañinos para nuestro bienestar puede dar como resultado que la situación sea: (a) irrelevante (no se genera emoción alguna), (b) benigno-positiva (se generan emociones positivas) o (c) estresante (se producen emociones negativas). Las valoraciones estresantes pueden a su vez suponer amenaza, desafío, daño o pérdida (Cano-Vindel, 1989).

La evaluación primaria implica unos subprocesos: primero la evaluación de la relevancia del objetivo para el bienestar de la persona; segundo, la evaluación de las dificultades o facilidades para alcanzar el objetivo, si las condiciones son favorables se producirá una emoción positiva, si son desfavorables surgirá una emoción negativa; tercero, 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 en donde se vulnere los intereses o derechos de una persona (Lazarus, 1991).

La valoración secundaria se refiere a cómo manejar una situación que afecta las metas u objetivos del individuo. Se trata de una evaluación de lo que puede y debe hacerse ante la situación. Incluye la valoración de la posible eficacia de las estrategias de afrontamiento, la evaluación de la posibilidad de que una determinada estrategia se pueda aplicar de forma eficaz, así como la evaluación de las consecuencias de la aplicación de ésta. En este punto es importante lo que Lazarus 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 implica un proceso en el cual se involucra la personalidad del individuo sumada a la interacción con el entorno (Lazarus, 2000).

La evaluación secundaria tiene que ver con tres subprocesos: (a) La evaluación de la culpabilidad, la cual tiene que ver 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 de tal forma que se evite el daño o se consiga un beneficio; (c) la evaluación de las expectativas futuras, es decir si creemos que la situación mejorará o empeorará con el transcurso del tiempo.

Según lo anterior, 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, nuestro autor presenta un esquema que sintetiza los “Temas Relacionales Nucleares” para cada emoción (Lazarus, 2000, pág. 107):

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 necesariamente recíproco.

Los anteriores elementos de análisis llevan a Lazarus a afirmar que las emociones son cognitivas sustentadas en un proceso de valoración. Este proceso, como ya se ha señalado, puede ser deliberado y en gran medida consciente, pero también puede ser intuitivo, automático e inconsciente. Las circunstancias en el momento de la valoración pueden variar significativamente; por eso en algunas ocasiones la valoración requiere una búsqueda deliberada y lenta de información sobre la que decidir el modo de reaccionar, especialmente sobre lo que puede hacerse para manejar la situación, y en otras circunstancias se precisa de una valoración inmediata o instantánea basada en experiencias previas que contienen el mismo tipo de problema relacional, de tal manera que no tenemos que repetir en cada momento todo el proceso de valoración.

Con estas nociones Lazarus afirma lo que denomina una racionalidad de las emociones, asunto que será de gran relevancia en la teoría de Nussbaum, quien de forma similar al psicólogo estadounidense defenderá una inteligencia de las emociones que se sustenta en las creencias o juicios que nos llevan a valorar los acontecimientos en los cuales estamos inmersos de determinada manera.

Las teorías cognitivas presuponen que las emociones se basan en juicios sobre situaciones, personas o estados de cosas, y estos juicios pueden ser correctos o incorrectos, superficiales, erróneos o ilusorios. Para la mayoría de las emociones, si no en todas, la emoción que aflorará en una persona depende del modo como ésta vea el objeto que ha aprehendido o crea que ha aprehendido (Lyons, 1993; Greenspan, 2004).

Ahora bien, hay ciertas emociones como el amor o el odio, en donde no parece que exista una norma objetiva acerca de lo que debe considerarse como una evaluación aceptable o racional, o gracias a la cual uno esté en condiciones de predecir qué tipo de propiedades son elegidas y evaluadas por la persona en el objeto intencional de su emoción. No podemos predecir de qué tipo de persona otro se enamorará, ni que juicios acompañaran esa elección. En este sentido el juicio del enamorado implica una apreciación subjetiva en lugar de una evaluación objetiva del objeto que *elicita* su emoción.

De igual manera en estas teorías cognitivas se contemplan los objetos ilusorios y una serie de creencias que consideraríamos irracionales. Por ejemplo, alguien puede sentir aprecio o amor por alguien simplemente porque descubre que comparten creencias o gustos particulares. También puede convertir su admiración, o simpatía, en desprecio, si la persona objeto de la emoción asume una orientación política diferente que produzca en el sujeto total repulsión. En este mismo sentido, algún ícono, o personaje del pasado, o de una novela de ficción, puede generar emociones extremas y generar en un sujeto pasiones que perduran en el tiempo.

En estos casos se evidencia que lo cognitivo no necesariamente se debe asociar a lo tradicionalmente considerado racional, a la capacidad para seguir reglas lógicas, ni a juicios lógicos, ni a procesos de fácil entendimiento o socialmente compartidos. Con estos nuevos elementos necesariamente tenemos que ampliar nuestra comprensión de lo cognitivo. Lo

cognitivo, según las ideas expuestas hasta ahora, refiere a procesos de interpretación y de valoración de la información, que dependen de ciertas maneras en como el sujeto organiza la información y esto incluye creencias o percepciones que el sujeto no puede explicitar (Oatley & Johnson-Laird, 1987; Roberts, 2013). Con estas ideas podemos ir ampliando nuestra exposición del concepto de cognición. Un aspecto refiere a las historias de significación o valoración individual que tienen las personas particulares, y otro tiene que ver con las maneras en cómo se procesan u organizan los eventos y que puede obedecer a formas cognitivas universales, sean estas lógicas o racionales, o no-lógicas, ni racionales.

Lo cognitivo contempla tanto formas predecibles bajo estándares de adecuabilidad racional, como creencias, o comportamientos bizarros, incoherentes y patológicos. La noción de creencias irracionales hace referencia a que son ideas inconsistentes con la realidad, sin fundamento o ilógicas, pero que los individuos consideran verdaderas. El incorporar dentro de lo cognitivo expresiones "no racionales" nos permite, entonces, cuestionar la frecuente oposición entre lo racional y lo emocional, donde a este último proceso se le atribuye toda forma de comportamiento no esperable bajo ciertos esquemas sociales (Pacheco & Yáñez, 2017).

Lo cognitivo puede estudiarse bajo diferentes formas, siempre y cuando se mantenga la idea que el sujeto en su interacción con el medio percibe y organiza la información del medio de acuerdo con unos parámetros o esquemas particulares. Lo emocional es el acto de valoración que puede conducir a ciertos estados expresivos por parte del sujeto, o a unas sensaciones subjetivas que el agente reporta. De esta manera las diferentes emociones no pueden analizarse como totalmente dotadas de una sola significación, sino que tienen tantas formas de expresión como sean posibles las formas de manifestación de lo cognitivo.

Incluso las creencias que avivan las emociones pueden resistirse a todo tipo de evidencias por múltiples razones. En otras palabras, un sujeto puede mantener una creencia a pesar de las continuas evidencias que la pondrían en cuestión. Viktor Frankl (1994) ejemplificó esto de múltiples maneras en sus vivencias en un campo de concentración nazi. Un caso bastante llamativo es el de un sujeto que había soñado y había establecido con total certeza que en una determinada fecha iba a ser liberado del campo de concentración por los aliados. Esa creencia mantuvo al sujeto con vida, y con un estado de paz y de tranquilidad durante varios meses a pesar de unas condiciones de salud deplorables. Llegado el día esperado (que resultó ser unas semanas antes de que en verdad los aliados se tomaran el campo de concentración) el sujeto murió. Efectivamente el día de su imaginaria liberación se dio cumplimiento a un tipo de creencia que por muchos días fue el objeto de su pensamiento.

Frankl (1979) reporta cómo los sujetos que pudieron mantenerse con vida creaban una serie de creencias que ayudaban a sus estados emocionales. La mayoría sostenía la idea de la supervivencia de su esposa, o de un pariente cercano, a pesar de todas las evidencias en su contra. Esta creencia, además de generar emociones positivas y una esperanza para el sujeto, se asociaba a un fortalecimiento del amor por la persona imaginada y a sentimientos de responsabilidad por asegurarle un mejor futuro. El mismo Frankl reporta cómo su creencia en Dios le permitió sobrevivir y resistirse a diversas facetas de inhumanidad que emergían en la mayoría de los reclusos. Frankl y los sujetos que describe en sus textos, incluso podían formular de manera explícita que sus creencias podían ser falsas, pero que, gracias a ese amor, o a esa creencia que avivaba el amor, era que podían mantener un estado emocional estable y podían soportar todas las situaciones de ira, indignación y desesperanza. Las creencias podían referirse a una persona

específica, a un Dios, o a ciertas demandas morales que implicaban las responsabilidades de los sujetos y las maneras en cómo estos percibían a sus semejantes.

Estas formulaciones de Frankl nos permiten ampliar el concepto de cognición a formas de interpretación no racionales, o a ilusiones que se resisten a toda evidencia e intercambio racional. Pero si bien lo cognitivo incluye estas formas no racionales, tenemos que reconocer que nuestras menciones hasta ahora se han dirigido a formas de organización de la información únicamente humanas. El ser humano puede crear mundos imaginarios, o puede generar una serie de justificaciones a partir de actos de fe, o de sensaciones que se arraigan en su sentido de vida, pero existen otras formas cognitivas que no se presentan a través de imágenes, o formulaciones verbales, o representacionales de ninguna naturaleza. Nos referimos a las formas de conocimiento prelingüísticas y prehumanas. Los niños pequeños y las especies no humanas pueden carecer de lenguaje o de representación, pero poseen formas de seleccionar y organizar la información que nos permiten atribuirles igualmente formas cognitivas. Estas formas merecen ser abordadas en las siguientes líneas y de esta manera avanzar hacia una clasificación particular de las expresiones emocionales.

3.3. Niveles diferenciados de cognición: una propuesta para esclarecer la teoría de las emociones de Nussbaum

Nussbaum retoma de Lazarus (1991), Frijda (1986), De Sousa (1987), y Ben Ze´ev (2000), la idea de un proceso cognitivo de evaluación o *appraisal* que precede y *elicita* la emoción, pero el planteamiento de una valoración subjetiva de los eventos con respecto a sus implicaciones para el bienestar personal exige analizar más a fondo cómo debe entenderse este proceso de valoración. Nussbaum asume en su teoría de las emociones que la valoración puede estar orientada por un procesamiento superior, consciente y complejo, como sucede con las interpretaciones acerca el

mundo en donde operan las creencias, pero también, en otras ocasiones, el proceso puede ser de nivel inferior, menos complejo y no consciente. Es decir, los conocimientos que tenemos sobre una situación no siempre operan de manera explícita, a pesar de que estén estructurados en nuestra mente de una manera compleja; con frecuencia no tenemos una racionalización específica de lo que sucede porque las formas complejas de conocimiento no siempre tienen que hacerse conscientes para tener fuerza coactiva y orientar nuestra acción. Así, pues, en esta visión del proceso de evaluación podemos intuir que Nussbaum supone una diferenciación de procesos cognitivos en términos de consciencia- no consciencia, sistematicidad, lógica o racionalidad que se da en la interpretación de los eventos, pero no es preciso el horizonte teórico y conceptual que fundamenta su planteamiento.[18]

Junto a lo anterior, Nussbaum postula la posibilidad de cambios en la valoración en la medida en que se modifiquen las creencias que el sujeto tenga sobre determinados objetos intencionales de la emoción; sin embargo la inclusión de creencias en el proceso valorativo no es respaldada por una argumentación que explique cómo se deben entender las formas cognitivas que permiten seleccionar y procesar la información correspondiente a las creencias en cuanto potenciadores o moduladores de la respuesta emocional. Este punto nos enfrenta a otro problema en la teoría de las emociones de Nussbaum. Si la valoración está basada en creencias, cabe preguntarnos ¿en qué sentido esto supone la existencia de niveles cognitivos superiores o facultades cognitivas

[18] Por supuesto, los significados del concepto de inconsciente, las relaciones que puede establecer este proceso con la consciencia y si estas dos maneras de expresarse las estructuras cognitivas se pueden representar con imágenes, palabras, o acciones sensoriomotoras, son detalles de una discusión psicológica que está ausente en la obra de Nussbaum. Cuando una autora tiene como foco central de su análisis problemas de justicia y de educación ciudadana, puede pasar por encima de algunos debates de otras disciplinas, o abordar estos con una gran generalidad y vaguedad. Este es precisamente el caso de Nussbaum que se refiere a lo consciente, inconsciente, racional, irracional y otros aspectos similares de manera muy general. En esta exposición habremos de proceder de manera más detallada concentrándonos en algunos debates de la psicología, y otras disciplinas cercanas, en la medida que nos permitan ilustrar algunas dificultades presentes en las formulaciones de Martha Nussbaum.

complejas que implican procesos de consciencia que son exclusivos del ser humano y que determinan la expresión de ciertas emociones morales como la compasión? (Ekman, 2003; Eisenberg, 2000; Izard, 1977; Lewis, 1993).

Si bien Nussbaum reconoce que hay expresiones emocionales en los animales y por tanto mecanismos cognitivos simples (como es el caso de los mamíferos) para evaluar si una situación o estímulo es, o no, favorable, resulta necesario plantear una serie de criterios diferenciales de lo cognitivo o niveles de complejidad cognitiva que permitan establecer la frontera entre las emociones humanas susceptibles de creencias como la compasión, y otras expresiones emocionales que podemos compartir con diferentes organismos vivos pero que cualitativamente son distintas. Por ejemplo, el miedo también lo encontramos en animales no humanos, pero su presencia en el hombre demanda unos mecanismos cognitivos específicos que generan una diferencia en la respuesta emocional (Campos & Barret, 1984; Frijda, Meanstead, & Bem, 2000; Izard, 1997; Piaget, 1969; Roberts, 2003). Este aspecto implica desarrollar en este estudio una diferenciación y clasificación de las emociones según el nivel de complejidad cognitiva o conjunto de capacidades cognitivas que determinan la variabilidad emocional en los diferentes organismos vivos y en el ser humano. Si bien existen clasificaciones múltiples de las emociones que atienden a su duración, intensidad, expresividad, entre algunos criterios, nos interesa resaltar aquellas propuestas que diferencian las emociones de acuerdo con su complejidad cognitiva (Eich, 2003; Frijda N. , 2007; Hauser, 2006; Mc Auliffe & Hauser, 2010; Panksepp, 2007).

Los animales, como ya lo anotamos, expresan miedo, tristeza, ira u otras emociones que para algunos autores también se presentan en los niños pequeños (Casacuberta, 2000; Deigh, 1994; Ekman, 1999; Ortony & Turner, 1990). Estas emociones básicas demandan la presencia de estímulos u objetos presentes, se expresan de manera rápida y tienen corta duración. Son

expresiones emocionales propias de formas cognitivas elementales donde el lenguaje y las representaciones no hacen presencia. Mientras las emociones denominadas complejas (Clark, 2010; Goldie, 2004; Greenspan, 2004; Griffiths, 2003), se presentan en el hombre y demandan procesos de mayor desarrollo cognitivo como la inclusión de creencias, ideas sobre el funcionamiento del mundo y concepciones acerca de la justicia o la dignidad humana.[19] De esta manera podremos diferenciar la compasión, como emoción moral compleja propia del ser humano, de comportamientos altruistas presentes en niveles inferiores de complejidad cognitiva. Los organismos con funciones cognitivas más elementales podrán tener reacciones emocionales y conductas básicas de preocupación por el semejante, sin embargo, no es una respuesta equivalente a las particularidades de la compasión humana que exige niveles superiores de elaboración conceptual. Las reacciones automáticas propias de especies no humanas pueden ser interpretadas en algunas teorías sobre la emoción como expresiones emocionales de organismos dotados de niveles elementales de cognición, mientras que las respuestas emocionales que expresan creencias, deseos, prejuicios y pasiones de largo aliento, y que involucran una "teoría de la mente", son específicas de la especie humana debido a su mayor complejidad cognitiva (Hansberg, 1996; Hoffman, 2002; Izard, Stark, Trentacosta, & Schultz, 2008; Lewis, 1993; Ortony, Clore, & Collins, 1988).

Los anteriores planteamientos nos conducen a los siguientes interrogantes cuya solución puede esclarecer la teoría de las emociones de Nussbaum: ¿Qué comprensión de cognición

[19] Por supuesto, la psicología del desarrollo ha propuesto niveles diferenciales en la comprensión de la justicia, la solidaridad y el altruismo, y también diferenciaciones sobre estos procesos que son propios de la filosofía moral y política; específicamente formas diferenciadas en términos de mayor o menor racionalidad-irracionalidad. Una descripción de estos estadios, o momentos diferenciados en el desarrollo, posiblemente permitirá establecer de manera más clara cómo se dan los procesos y relaciones entre diferentes tipos de creencias, entre lo consciente y lo inconsciente, o entre diferentes formas emocionales. Más adelante habremos de ofrecer algunos puntos al respecto que permitirán leer de otra forma algunas preocupaciones educativas de Nussbaum. Por ahora sigamos con la descripción diferenciada de algunos procesos básicos que nos abrirán el camino hacia una clasificación de las emociones.

debemos asumir para explicar las respuestas emocionales humanas como un fenómeno cualitativamente distinto al de las emociones animales?, y ¿cómo podemos explicar desde una aproximación cognitiva el desarrollo de emociones morales, como la compasión, que involucra creencias acerca del sufrimiento ajeno, atribuciones sobre la vulnerabilidad que nos es constitutiva y una determinada visión sobre el florecimiento humano?

Para responder a estos interrogantes se establece en este estudio la propuesta según la cual la argumentación desarrollada por Martha Nussbaum en torno a la naturaleza y estructura cognitiva de las emociones puede ser esclarecida en sus fundamentos mediante una aproximación filosófica y psicológica plausible que justifique cómo el nivel de complejidad cognitiva que poseen los distintos organismos vivos es el núcleo determinante de la presencia o ausencia de particulares estados emocionales que podemos observar en las diferentes especies. Si se clasifican las emociones de acuerdo con el nivel de complejidad cognitiva involucrado en cada una de ellas, entonces podemos comprender cómo en el ser humano, con mayor desarrollo ontogenético, es factible que surjan emociones morales complejas, como la compasión, en donde el sujeto puede seleccionar la información que resulta relevante para hacer un acto de valoración que posibilita reconocer la vulnerabilidad y el sufrimiento en que se encuentra otra persona, y luego pueda actuar conforme a la importancia o reconocimiento que haya otorgado a ese otro ser humano dentro de su esquema de objetivos y proyectos.

Con base en diversos autores contemporáneos de la filosofía y la psicología de las emociones, así como también con importantes aportes de la psicología del desarrollo, se sustentará, entonces, cómo todas las emociones implican cognición, aunque no todas las emociones están relacionadas con procesos cognitivos complejos que son específicos de los seres humanos con mayor desarrollo ontogenético. Así, pues, entre más elemental sea la expresión emocional, menor será la

complejidad del componente cognitivo, y mejor podrá observarse a través de sus manifestaciones corporales: rasgos faciales prototípicos o cambios visibles en el organismo, tal y como acontece con las emociones de los bebes prelingüísticos; de otra parte, entre más compleja sea la expresión emocional, como es el caso de las emociones morales, mayor será la presencia de formas cognitivas más abstractas y menor su visibilidad desde un punto de vista fisiológico. Si toda emoción tiene componentes cognitivos, entonces la propuesta se puede esquematizar de la siguiente manera:

Emoción y niveles diferenciados de cognición	
Emociones básicas	**Emociones complejas**
Se caracterizan por un menor nivel de complejidad de los componentes cognitivos y una mayor visibilidad desde el punto de vista de sus manifestaciones fisiológicas: rasgos faciales prototípicos y cambios en el organismo. Son emociones que surgen en estrecha relación con contextos perceptivos inmediatos, se comparten con otros animales y están presentes desde el nacimiento.	Implican un mayor nivel de complejidad cognitiva como producto del desarrollo ontogenético del organismo. Involucran conceptos, valoraciones y creencias acerca de la justicia, la vulnerabilidad, el daño a otros y la transgresión de normas morales. Se asocian con el desarrollo cognitivo de una "teoría de la mente" e involucran procesos de autoconsciencia o autoevaluación. Son específicas del ser humano, en cuanto que es el único animal que puede valorar de manera explícita un estado de cosas a la luz de nociones de vida buena o de preocupación por el bienestar de los otros.

El anterior cuadro sintetiza el horizonte de reflexión que subyace a esta propuesta: las funciones cognitivas (que van desde la percepción y las funciones sensorio-motrices, hasta la

inteligencia abstracta y las operaciones formales que se dan en el ser humano) y el surgimiento de diversas emociones, en el comportamiento concreto de los individuos, son indisociables. Es imposible encontrar comportamientos que denoten únicamente emocionalidad, sin elementos cognitivos, y viceversa. Pero, entonces, ¿cómo se establecen estas relaciones entre desarrollo cognitivo y emociones? La respuesta a esta pregunta nos lleva a formular una diferenciación de las emociones a partir de la complejidad cognitiva que posean los organismos. Esta diferenciación permitirá aclarar aquellas emociones que compartimos con animales no humanos, y posibilitará reconocer el repertorio emocional que es único de nuestra especie.

3.3.1. Las emociones según el nivel de complejidad cognitiva: de las emociones básicas a las emociones morales.

Lo que en esta propuesta se sostiene es que cada emoción surge a partir de una serie de procesos cognitivos que ocurren en diversos niveles de complejidad, según sea el desarrollo ontogenético del organismo, en nuestro caso particular a través de las diferentes etapas evolutivas que el ser humano atraviesa desde su nacimiento. En este modelo explicativo se acentúa cómo en la génesis de la emoción hay un vínculo con las distintas formas cognitivas que poseen los organismos para elaborar la información generada por la experiencia, de tal forma que se puede establecer una jerarquía de niveles cognitivos que desencadenan distintas expresiones emocionales: pueden dar lugar tanto a emociones generadas por procesos inmediatos, automáticos e inconscientes,[20] como en el otro extremo, a reacciones que se basan en valoraciones controladas, intencionales y conscientes (Lazarus, 2001; Leventhal & Scherer, 1987).

[20] Hay que señalar que lo inconsciente no se liga necesariamente a las formas prehumanas, o pre-representacionales. Las formas más complejas pueden presentarse también de maneras no-conscientes. Estas imprecisiones pueden ser pasadas por alto ya que en este momento nos interesa atender a una clasificación de las emociones teniendo como trasfondo la propuesta de Nussbaum.

En el nivel inferior de dicha jerarquía cognitiva se hallan una serie de programas neuromotores innatos que se activan automáticamente ante determinados estímulos y que dan lugar a las llamadas emociones básicas, caracterizadas por un patrón específico de expresión facial, una reacción fisiológica determinada y un sentimiento concreto. Las emociones automáticas suscitadas por esta vía pueden considerarse como las de nivel inferior, "prototípicas" y universales, asociadas generalmente con reacciones evolutivamente adaptativas en donde hay un sustrato neural específico, innatamente determinado, y tienen una aparición temprana en la historia del desarrollo ontogenético (Ekman, 1999; Izard, 1992; Piaget, 1969). Pero, es claro que, aunque sean básicas, implican cierta actividad cognitivo-evaluativa.

El niño preverbal, o sensoriomotriz (Piaget, 1969), al no poseer formas representacionales presentaría de manera pura estas emociones básicas. Si seguimos el desarrollo del bebé podemos entender mejor cómo las emociones surgen gradualmente de acuerdo a la complejización de las formas cognitivas. Piaget (1969), nos indica cómo las diferencias entre las emociones del niño preverbal y del adulto se trazan a partir de la aparición de la capacidad para servirse de las representaciones. Según Piaget, el final del periodo sensorio-motor está señalado por la emergencia en el niño de la función simbólica, la cual surge regularmente a los 18 meses de edad. Hasta tanto el niño no posea la facultad representacional, su cognición y emociones básicas lo asemejan a las formas que son propias de los animales. La presencia de la representación[21] es la que delimita la discontinuidad radical entre el pensamiento animal y el pensamiento humano,

[21] El concepto de Representación es usado por diferentes corrientes cognitivas con diferente significado. En este contexto lo usamos como es usual en la obra de Piaget, Vigotsky, Cassirer y una serie de psicólogos y filósofos europeos de la primera mitad del siglo XX. El sentido del concepto refiere a la función simbólica, o capacidad de alejarse del presente, de evocar hechos pasados y planear eventos distantes en el futuro.

también establece la aparición de ciertas expresiones emocionales que son características de nuestra especie.

En las etapas más tempranas de la vida humana (en el niño prelingüístico), las formas cognitivas están estrechamente vinculadas con los eventos más notorios e inmediatos del ambiente: un ruido repentino, la pérdida de equilibrio, la aparición de un objeto en el campo de visión, un evento inesperado o una persona o un ente que se haya asociado a una situación peligrosa, pueden desencadenar reacciones que identificamos naturalmente como emocionales. Esto sucede porque el niño vive sumergido en una serie de afectos perceptivos que expresan placer y dolor, o sentimientos de agrado y desagrado.

Los niños están aún muy vinculados a la vivencia física y la apariencia perceptiva, y dependen de la experiencia inmediata con los objetos y las personas. A través de sus órganos sensoriales el bebé capta sensaciones, experiencias inmediatas generadas por los estímulos externos y esto se traduce en ciertos estados emocionales. En este contexto, la capacidad de detectar y clasificar caras es fundamental para el bebé. Diversos estudios demuestran cómo en los primeros meses de vida resulta de particular importancia para los niños el ser capaces de reconocer y discriminar entre las distintas expresiones faciales de las personas que les rodean, y cómo este reconocimiento facial genera estados emocionales particulares. En ausencia de la comunicación verbal, la capacidad de leer el significado emocional de las caras de los cuidadores y extraños resulta crucial para el bebé, y hay suficientes evidencias de cómo el infante preverbal en los primeros meses exhibe preferencias por ciertos rostros que le generan placer o agrado. A medida que el bebé continúa su desarrollo el proceso de percepción y discriminación de expresiones faciales se refina y se vuelve más proclive a centrar la atención en ciertos rasgos de los rostros que se le aproximan, generándose igualmente particulares estados emocionales (Cataldo & Nelson, 2018).

Así, pues, el llanto, las muecas de dolor, las lágrimas visibles u otras conductas, que en nuestra especie normalmente se manifiestan de manera más clara en el rostro, nos llevan a calificar la reacción del sujeto como emocional. Pero igualmente, la alegría, el regocijo, o simplemente la tranquilidad y paz que un niño sienta al recibir el abrigo y el apoyo de su madre, pueden interpretarse como reacciones emocionales. En consecuencia, pueden calificarse dentro de los procesos emocionales tanto aquellas reacciones que tienen formas visibles como aquellas que no evidencian una conducta llamativa. De acuerdo con esto, es posible afirmar que las emociones son las formas como el sujeto siente o expresa, a través de su cuerpo, un proceso de valoración de un acontecimiento (Pacheco & Yáñez, 2017).

A partir de los dos años el bebé ya no necesita necesariamente la señal sensorial para actuar sobre algo. Por ejemplo, viendo el dibujo de un peine puede ejecutar la acción de peinarse "haciendo como" si tuviera un peine en la mano. Es decir, recuerda el peine, su forma, su función y las acciones que ejecuta con él. Esta ausencia de claves perceptivas para *elicitar* una idea, recuerdo o concepto caracteriza la función simbólica: la capacidad de utilizar símbolos o representaciones mentales a las que la persona ha asignado un significado (Piaget, 1926). En virtud de la presencia de una capacidad simbólica o representacional, el ser humano aventaja a todas las otras especies animales. La distinción se desprende del supuesto de que la cognición animal está limitada al espacio de percepción-acción. Así, todo lo que constituye el mundo del animal se halla determinado por la inmediatez de las relaciones actuales con su entorno, incluyendo su repertorio emocional. En contraste, la capacidad que tenemos los seres humanos de operar con símbolos nos permite llevar a cabo un distanciamiento de la inmediatez de la experiencia perceptual y nos da así el acceso a los reinos del pensamiento conceptual y, por ende, a formas de conocimiento, expresión emocional y autodeterminación inasequibles para las demás

especies animales (Chaves & Yáñez, 2018; Suddendorf, 2013). A medida que el pequeño se va haciendo más consciente de su entorno como producto de su maduración cognitiva van apareciendo otras reacciones emocionales hasta alcanzar el nivel de lo que algunos autores defienden como la capacidad para tener emociones complejas autoconscientes y en estrecho vínculo con la moralidad (Steinbock, 2014).

De acuerdo con la teoría del desarrollo cognitivo de Vigotsky (1979), se sabe que las emociones básicas emergen principalmente durante el primer año de desarrollo mientras que las complejas lo hacen mucho después (entre los 18 meses y los cuatro años de edad) y solo cuando se han cumplido algunos prerrequisitos cognitivos. El recién nacido presenta apenas procesos rudimentarios de la vida psíquica; el bebé tiene solo procesos sensitivos y emocionales que funcionan en conjunto con cierta automaticidad, por eso la existencia de estados emocionales de agrado o desagrado desde los primeros días de vida del niño se identifican universalmente a través de la expresión de su rostro, la entonación de sus gritos, ciertas contorsiones corporales, etc. En este contexto de los primeros meses de vida la percepción del recién nacido también ocurre de forma rudimentaria, pues todavía no consigue distinguir los objetos. Sin embargo, ya contiene un aprendizaje primario relativo a la asociación de estímulos en una respuesta emocional instintiva, generada por las percepciones, sobre todo mediante la boca, principal órgano de ligación entre el niño y el mundo en los primeros meses de vida (da Silva & Calvo, 2014; Vigotsky, 1979).

De acuerdo con el estudio de da Silva y Calvo (2014) en donde comentan de manera más detallada los planteamientos de Vigotsky, Leontiev y Luria, la actividad infantil presenta diferencias en cada fase del desarrollo. Paulatinamente el niño es sometido a un proceso de maduración orgánica que posibilita cambios en sus órganos de los sentidos, lo cual torna la percepción de imágenes y sonidos más eficiente. Para Vigotsky y Luria esta fase representa una

revolución en la vida del niño, pues de una vida totalmente dirigida por los procesos orgánicos, empieza a interactuar con la realidad y a responder de forma activa a los estímulos. La relación entre percepción y emoción, que ocurre alrededor del quinto mes de vida, permite comprender el proceso dialéctico involucrado en este periodo. En esta fase, la percepción ya adquiere un importante y complejo papel en la apropiación del objeto y en la formación de la imagen psíquica; se constituye como factor fundamental en cuanto al modo en que el individuo se apropia y se relaciona con el mundo. El perfeccionamiento de la percepción —que se da por la llegada de los estímulos (visuales, auditivos, táctiles, etc.) al niño mediante los adultos que conviven con él— promueve el surgimiento de nuevas acciones, en las cuales, además de la boca, las manos también empiezan a fungir como órganos de percepción del mundo, pues el niño comienza a agarrar objetos próximos. También en esta fase, el pequeño responde a los estímulos externos mediante expresiones faciales que, para los adultos de su entorno, adquieren significados: sonrisas como expresión de alegría o caras feas como señal de insatisfacción.[22] El niño empieza, así, a convivir con el lenguaje simbólico que es utilizado para denominar y calificar sus expresiones de acuerdo con ciertas emociones específicas (da Silva & Calvo, 2014).

Las reacciones emocionales en el recién nacido se relacionan, pues, con los procesos orgánicos y con la satisfacción de necesidades de supervivencia, son reacciones que tienen un carácter elemental y se presentan en los momentos del desarrollo donde la influencia cultural es escasa, al igual que pueden atribuirse a especies no humanas.

[22] Como lo dijimos en una nota anterior, en la psicología del desarrollo estas formulaciones son hoy bastante debatidas. Los niños pueden tener unas expresiones sociales y emocionales más temprano que lo que habían propuesto los primeros psicólogos del desarrollo. Pero estos debates son innecesarios ya que para la clasificación de las emociones nos son prescindibles.

Siguiendo con este esclarecimiento de las emociones básicas, Bowlby (1998), un autor que cita Nussbaum para referirse a las formas emocionales de los niños preverbales, parte de las descripciones del desarrollo propuestas por Piaget.[23] El niño de los primeros dos años de vida no posee representaciones y vive un mundo de presentes y de relaciones sensoriomotrices. En este periodo inicial Bowlby establece una diferencia entre los primeros 6 meses de vida del niño, caracterizados por desequilibrios homeostáticos que son compensados por la madre, de los siguientes meses del sensoriomotriz,[24] que se caracterizan por establecer un vínculo afectivo. El vínculo afectivo[25] se establece cuando el niño logra reconocer como sujetos particulares las personas que han adquirido una significación esencial en su vida. Siendo esto así, busca o reclama la presencia de su madre o de las personas que le han procurado seguridad y bienestar. Bowlby creía que los lazos afectivos son necesidades básicas que hay que satisfacer, porque de no ser así, pueden aparecer problemas en el desarrollo. Así subrayó la importancia del apego, entendido como un vínculo afectivo duradero y estable que se crea entre dos personas determinadas. Gracias a ese vínculo, el ser humano logra desarrollar una serie de emociones que le brindan seguridad para posteriormente explorar el medio físico y social.

[23] Algunos psicoanalistas de las teorías de las relaciones objetales y de la psicología del "yo" retoman la teoría de Piaget para dar cuenta de cierto desarrollo independiente del yo. El "yo", como la instancia que media entre las pulsiones y las demandas del ambiente, presentó algunas dificultades en la teoría freudiana, especialmente por su aparición y por las funciones de control que le eran atribuidas. El recurrir a la psicología del desarrollo fue un camino común en el psicoanálisis y en el caso de Bowlby para derivar del desarrollo cognitivo las formas de relación afectiva.

[24] Piaget divide el período sensoriomotriz en 6 sub-estadios. Bowlby solamente retoma la diferenciación entre los primeros tres estadios y la aparición de la inteligencia sensoriomotriz (cuarto estadio del esquema piagetiano del desarrollo). En este estadio el niño ya es capaz de coordinar sus acciones, o los medios a su disposición, para resolver un problema nuevo. Esta inteligencia le permite al infante empezar a manejar la causalidad, una física intuitiva, y a reconocerse como un objeto más del mundo.

[25] En la bibliografía sobre la vida emocional los términos usados no tienen la misma significación. Afecto para Bowlby refiere a la búsqueda de una persona que le ha procurado al niño cierto equilibrio homeostático. Con otras palabras, afecto refiere a la búsqueda y mantenimiento de vínculos con personas que le han procurado cierto bienestar. En las notas hemos ido aclarando, cuando ha sido necesario estos significados particulares de algunos conceptos, sin que nos distraigan de minucias terminológicas. En nuestro texto preferimos hablar de emoción en sentido abarcador, y las posibles diferencias entre estas formas de vida emocional se establecen de acuerdo a una clasificación según sea la complejidad del desarrollo cognitivo del sujeto.

Para Bowlby (1998), el vínculo afectivo y las expresiones emocionales del sujeto dependen de su desarrollo cognitivo. Estas formas sensoriomotrices son similares en los niños y en los primates prehumanos, y por lo tanto considera que las expresiones emocionales básicas las compartimos con otras especies.[26] De acuerdo con Bowlby, estas emociones básicas se transforman con la aparición del periodo representacional. Con el avance hacia el pensamiento representacional el ser humano logra complejizar su vida emocional; la representación hace que las emociones básicas se alteren y operen de maneras variables y, en algunos casos poco adaptativas. El simbolismo puede generar confusiones, expresiones irracionales y puede ser un obstáculo para esos vínculos emocionales que funcionan de manera más equilibradas en esas formas preverbales (Bowlby, 1998).[27] Pero independientemente de estas relaciones entre formas emocionales, la clasificación de formas emocionales de Bowlby, y las nociones sobre el estrecho vínculo entre el desarrollo de funciones cognitivas y el surgimiento de determinadas emociones, tal y como plantean Piaget y Vigotsky, nos han preparado el terreno para una ampliación sobre

[26] La obra de Bowlby, Winnicot, Spitz y otros autores de mediados del siglo pasado se vieron influidas por una serie de observaciones sobre niños huérfanos de la segunda guerra mundial y por las observaciones de Konrad Lorenz. Este autor señaló que en algunas especies (los gansos) existe un período de sensibilidad a ciertas figuras parentales que habrían de determinar su desarrollo posterior. Esta comprensión se convirtió en una preocupación en la etología inicial y en la psicología del desarrollo de mitad del siglo XX. Preocupación que llevó a que estos vínculos afectivos se propusieran como procesos que suceden en los primeros 6 meses de vida del niño. Por supuesto la psicología del desarrollo ha mejorado las descripciones de este proceso y ha postulado formas más tempranas de vida social. Pero estos debates al interior de la psicología no son abordados por Nussbaum y solo nos referiremos a algunos de ellos cuando estemos estableciendo algunas dificultades de la conceptualización de nuestra autora.

[27] Las relaciones entre el pensamiento representacional y las formas pre-verbales, o sensoriomotrices fue un tema de debate en los inicios de la psicología del desarrollo (y ha vuelto a aparecer en escena en la ciencia cognitiva actual). Para Bowlby la representación entorpecía las expresiones emocionales propias de esa naturaleza animal que nos acompaña. Pero para Piaget y Merleau-Ponty, al contrario, las formas representacionales amplían el rango de aplicación de las emociones y las pueden hacer más estables y duraderas, como también posibilitar un desempeño más eficiente y más abarcador (Chaves & Yáñez, 2018). Estas posibles relaciones entre formas emocionales es apenas sugerida por Nussbaum, pero su abordaje posibilitaría resolver aspectos relacionados con lo consciente e inconsciente, las posibilidades para afectar una relación afectiva duradera y para explicar formas de racionalización de los sujetos. Algo de eso habremos de mencionar más adelante, pero no va a ser nuestro foco de análisis ya que el conocimiento de discusiones psicológicas y de ciencia cognitiva en Nussbaum, como ya lo hemos dicho, es bastante superficial.

las diferentes expresiones emocionales, y el esclarecimiento de algunas preocupaciones que surgen frente al pensamiento de Nussbaum.

Podemos exponer con algo más de detalle las emociones básicas que hasta el momento hemos analizado siguiendo algunos planteamientos del desarrollo biológico y cognitivo. Para Izard (2007), las emociones básicas son "especies naturales" o categorías de fenómenos que se dan en la naturaleza, y tienen un conjunto común de propiedades observables que son características. Las emociones básicas son precisamente aquellas que se caracterizan por tener sustratos neurobiológicos más antiguos, poseen un componente expresivo de carácter evolutivo y capacidades universales específicas para regular y motivar la cognición y la acción. Para Izard (1992), las emociones básicas emergen principalmente durante la lactancia y la primera infancia, mientras que las complejas lo hacen mucho después cuando se han cumplido algunos requisitos de maduración cognitiva como la presencia de la representación. Dentro de las formas representacionales podrían incluirse otros procesos cognitivos más específicos como la capacidad para reconocer e internalizar normas, mejor capacidad de control de la acción y la expresividad emocional, la capacidad de autoconsciencia y el surgimiento de una "teoría de la mente" (Pacheco, Pinedo, & Yáñez, 2017). El poseer procesos representacionales por supuesto posibilita que el ser humano sea el único que es capaz de formular normas explícitas. Una norma se establece para regular el comportamiento del sujeto y se instaura para prever las posibles consecuencias de eventos futuros. De igual manera el poseer la capacidad de distanciarse de los estímulos inmediatos facilita que el hombre se perciba con un sujeto con historia y con una serie de parámetros que definen su identidad.

Ekman (1999) es quizá uno de los investigadores que más ha intentado aclarar las características que comparten todas las emociones básicas, aunque en cada una de ellas adquieren

connotación, significación y manifestaciones particulares. De acuerdo con este investigador existen nueve características que distinguen a las emociones básicas: 1) expresión universal distintiva; 2) universalidad en los eventos que anteceden a la emoción; 3) fisiología distintiva; 4) la presencia en otras especies primates; 5) una valoración automática específica (pensamientos, memoria e imágenes distintivas); 6) aparición distintiva en el proceso de desarrollo; 7) rápido inicio; 8) breve duración, y 9) ocurrencia imprevista (Ekman, 1999). Estas consideraciones, corroboradas con investigaciones empíricas, llevaron al psicólogo a proponer la existencia de un grupo reducido de emociones básicas: la alegría, la ira, la tristeza, el miedo, el asco y la sorpresa (algo parecido a la lista de emociones básicas que Descartes elaboró hace algunos siglos en su célebre *Tratado de las pasiones del alma*).

Las emociones básicas son homólogas en varias especies animales, y se distinguen por implicar un juego de componentes neurales, expresivo/corporales y experienciales/motivacionales que se generan en forma rápida, automática e inconsciente cuando los procesos afectivo-cognitivos interactúan por la percepción de un estímulo ecológicamente significativo que resulta válido para activar procesos neurobiológicos y mentales evolutivamente adaptativos (Izard, 2007). La evidencia acumulada sugiere que existe un pequeño grupo de emociones básicas que cumplirían con estos criterios de clasificación cognitiva que las ubican como “clases naturales”: alegría/ felicidad, tristeza, ira, asco y miedo (Izard, 1992). Otros autores han propuesto listas similares y mantienen la noción de un grupo particular de emociones consideradas básicas o primarias (Ekman, 1999; Panksepp, 2000).

Si las emociones básicas tienen un carácter más elemental y pueden presentarse en los momentos del desarrollo donde la influencia de la cultura es reducida, al igual que pueden atribuirse a especies no humanas (mamíferos superiores, por ejemplo), podemos afirmar de ellas

que tienen un carácter universal y pueden ser contempladas a partir de expresiones corporales directas. En el caso humano estas emociones se manifiestan con expresiones faciales notorias y prototípicas (Izard, Stark, Trentacosta, & Schultz, 2008; Pacheco, Pinedo, & Yáñez, 2017). La expresión "prototípicas" hace referencia a la emoción que emerge en la evolución y la ontogenia siguiendo procesos neurales innatos, universales y biológicamente preparados. Algunas de estas expresiones, por ejemplo, están presentes en el momento del nacimiento. En este contexto, distintos investigadores de la emoción están de acuerdo en que ciertos movimientos expresivos especiales o las tendencias a la acción ayudan a definir la emoción, particularmente las que se consideran básicas. Algunos de estos investigadores han desarrollado, incluso, los métodos precisos y las técnicas adecuadas para identificar estos componentes (Ekman, 2003). Estos aspectos que configuran el componente expresivo de las emociones básicas se pueden identificar en la siguiente lista: a) actividad eferente del sistema nervioso central, b) expresiones faciales prototípicas, c) postura, d) expresión ruidosa, e) movimiento de ojos y cabeza, y f) potencialidad de acción del músculo (Ekman, 2003; Izard C. , 1997).

Para Izard (1997), las expresiones emocionales de los bebes preverbales son vistas como patrones de movimientos que, en el desarrollo temprano, están más influenciados por procesos genético-evolutivos que por la sociedad y la cultura. Estas expresiones pueden consistir en acciones musculares coordinadas que se limitan a una sola región de la cara (expresiones parciales) o involucran a todas las regiones (expresiones de cara completa). Una expresión parcial o completa, en donde hay impulsos cerebrales a los músculos de la cara, puede transmitir una señal específica de emoción genéticamente determinada (Izard, Kagan, & Zajong, 1988). Toda la percepción inicial del bebé se encuentra relacionada con el afecto, pues, por medio de expresiones emocionales como el llanto, el niño demuestra su necesidad de ser amamantado, cubierto, etc.

Cuando las necesidades del recién nacido son satisfechas se observa que entra en estado de tranquilidad. Este nivel elemental de cognición permite, entonces, caracterizar las manifestaciones afectivas del bebé como instintivas por ser despojadas de significados sociales (da Silva & Calvo, 2014).

Esta idea sobre el desarrollo del comportamiento expresivo de las emociones que surgen en sincronía con la maduración de sus sustratos neuronales subyacentes es consistente con la posición darwiniana encontrada en la investigación etológica contemporánea en primates. La evidencia biológica destaca que todas las especies (al menos, todos los mamíferos) comparten ciertos circuitos emocionales primarios, los cuales se localizan subcorticalmente. Distintas investigaciones contemporáneas han dado a conocer que la mayoría de los comportamientos expresivos que tienen los bebes se observan en diversas clases de monos, lo que sugiere que la organización de estos patrones a nivel motor es relativamente similar, estereotípico e impermeable a las influencias ambientales (Campos & Barret, 1984; Panksepp, 2000). Según Palmero (1996) esto se debe a que los esquemas neurales básicos para la conciencia afectiva constituyen una facultad neural antigua, de tal suerte que los sistemas emocionales ejercen muchos de sus efectos en los niveles más primitivos de la organización cerebral: “Los sistemas emocionales básicos parecen estar controlados desde estructuras subcorticales. Así, las emociones básicas tienen un sustrato neural coherente, al menos en el cerebro de los mamíferos” (Palmero, 2003, pág. 74).

Ahora bien, si se propone de manera amplia esta comprensión de los fenómenos emocionales para diferenciar de manera clara ciertos procesos según la especie o el nivel de desarrollo cognitivo, esto no significa que solo en un momento particular, inicial, del desarrollo se manifiestan estas formas básicas de expresión emocional. La identificación de las emociones básicas con un periodo inicial del desarrollo cognitivo no debe llevar a pensar que solo en estos

momentos primitivos del desarrollo se han de encontrar de manera única y exclusiva estas expresiones de la afectividad. La ira, la tristeza o cualquiera de las emociones básicas que se propongan, no son exclusivas de los primeros momentos del desarrollo; únicamente aquí se destaca que en estos momentos se presentan de manera fácilmente identificables con una manifestación corporal y que se desencadenan por estímulos de reducida complejidad; pero el hecho de llegar a un estado emocional más avanzado evolutivamente no impide que la persona pueda tener emociones de etapas anteriores (Izard, 1997; Piaget, 1969). Las emociones básicas son el sustrato más elemental en que se pueden presentar las emociones, pero obviamente éstas pueden manifestarse también de acuerdo a estímulos o eventos que el sujeto valore según su particular estado de desarrollo cognitivo. Si un niño pequeño puede sentir tristeza por la no percepción de su mamá en un momento de necesidad o de dolor físico, un adulto puede manifestar la misma emoción desencadenada por situaciones como el escuchar una historia con final desafortunado, o escuchar un resultado no agradable de un evento deportivo (Clark, 2010; Ekman, 1992; Izard & Read, 1986).

Esta caracterización de las emociones básicas asociadas a niveles menos complejos o elementales de cognición permitiría comprender la postura de Nussbaum respecto a las emociones en los bebes prelingüísticos y en los animales: Son respuestas que corresponden a un menor nivel de desarrollo cognitivo ontogenético, pero a pesar de su baja complejidad hay procesos perceptivos y cognitivos que interactúan de forma dinámica y continuamente para que se genere la expresión emocional. En ambos organismos, animales y humanos, hay procesos de valoración cognitiva que corresponden a su respectivo estadio de desarrollo. Así, pues, las emociones surgen gradualmente; a medida que el pequeño se va haciendo más consciente de su entorno como producto de su maduración cognitiva van apareciendo otras reacciones emocionales que poco a

poco se refinan hasta alcanzar el nivel de complejidad que Nussbaum defiende como el juicio *eudaimonista* o “capacidad para reconocer lo importante”.

Estos estados emocionales básicos que son producto de un desarrollo cognitivo más simple, en donde todavía no hay lenguaje, concuerda con la postura de Nussbaum sobre las emociones en los animales. La historia que narra la filósofa en *Paisajes del pensamiento* en torno a los posibles estados emocionales de dos perros que son el objeto de su historia: Lupa y Remus, revela el trasfondo de la propuesta que aquí se establece. Los animales sienten miedo, aflicción y alegría de diversos tipos como producto de su desarrollo cognitivo más elemental en donde no hay simbolización ni verbalización. Este aspecto es compartido por diversas teoría etológicas actuales que defienden cómo entre la expresión emocional de ciertos animales y las de los niños prelingüísticos no hay grandes diferencias; ambos tienen procesos evaluativos que son regidos por procesos automáticos y controlados; hay pues un trasfondo de actividad cognitiva elemental que el sujeto realiza para procesar la situación potencialmente emotiva (Nussbaum, 2008). La filósofa de Chicago comparte este tipo de ideas, aunque obviamente no realiza este tipo de precisiones teóricas tal y como aquí se viene desarrollando.

A medida que el niño crece, sus emociones se diferencian y refinan. Se vuelve sensible a nuevos estímulos y desarrolla nuevas motivaciones, sobre todo después de la pubertad. Pero lo más importante, en relación con el punto de vista en el que nos ubicamos en este capítulo es que el concepto amplio de cognición, que refiere a las capacidades que tienen los organismos para seleccionar ciertos eventos del ambiente y organizar respuestas adecuadas a ellos, permite entender cómo surgen diversas emociones según la maduración cognitiva del organismo. En el ser humano la complejización cognitiva genera un mayor control de sí mismo, y el niño pasa paulatinamente de reacciones automáticas a reacciones adaptadas a las diferentes situaciones que

debe afrontar. En el caso del adulto, éste puede prever las situaciones que debe enfrentar y es capaz de adaptar sus respuestas emocionales en mayor medida que el niño. Incluso aunque no siempre logra evitar las emociones, es al menos capaz de inhibir las reacciones motrices que dependen de un control voluntario. Este nivel de lo cognitivo permite acceder al mundo de las emociones morales.

Ahora bien, en concordancia con los objetivos iniciales propuestos para este capítulo, a continuación, conviene centrarnos en las denominadas emociones morales y su relación con los procesos cognitivos de mayor complejidad, de tal forma que se termine de aclarar aquellas áreas de reflexión que en la teoría de Nussbaum se detectaron como insuficientemente desarrolladas.

3.3.2. Las emociones morales complejas y los niveles cognitivos superiores.

La exposición anterior ha destacado la interacción de las respuestas emocionales con los procesos de desarrollo cognitivo. Esta aproximación ha permitido establecer una tipología general de emociones básicas, no necesariamente ligadas al contexto social, que pueden reconocerse a partir de ciertas expresiones faciales prototípicas, y en las cuales subyace una continuidad filogenética entre los tipos de estímulos que las provocan y los tipos de comportamiento con los que se asocian.

El segundo tipo de emociones que ahora vamos a examinar, las morales y sociales, aparecen más tarde en el desarrollo ontogenético de los individuos que las emociones primarias, y suponen una maduración cognitiva que es clave para las interacciones que se dan en la vida en sociedad.

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. La indignación, la culpa, la vergüenza u otras emociones se

presentaban asociadas a conductas que socialmente recibían una particular valoración, o estaban estrechamente asociadas a una norma moral.[28] Aristóteles es para muchos estudiosos el filósofo que inició el trabajo sistemático sobre la relación entre las emociones y la vida buena, sus reflexiones en la *Ética Nicomaquea* 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 también cómo el descontrol de las emociones genera vicio y acciones que perjudican a los demás, aspectos que ya fueron explicados en el segundo capítulo (Kristjansson, 2018).

Por supuesto, esta asociación entre moral y emoción ha tomado otras características en los tiempos contemporáneos. En años más recientes, las emociones morales se formulan en relación con factores cognitivos de mayor complejidad que demandan la presencia de creencias y juicios de diferente naturaleza. Por ejemplo, las emociones morales como la compasión, o los sentimientos de culpa, son reconocidos como dimensiones que influyen en la comprensión que una persona tiene sobre la naturaleza prescriptiva de las normas de bienestar y cuidado del otro (Malti & Latzko, 2010; Nussbaum, 2008).

A pesar de que los juicios han sido tradicionalmente el núcleo de la moralidad, las investigaciones actuales sostienen cómo las emociones morales pueden anticipar los resultados de los eventos socio-morales y ajustar, en consecuencia, los comportamientos y las tendencias a la acción moral. De este modo las emociones morales pueden servir como motivos para la acción

[28] Es secundario que el concepto utilizado por filósofos antes del siglo XIX fuera pasión, afecto u otro similar. Lo importante era que el rechazo, o el establecimiento de ciertas normas, se ligaba a ciertas sensaciones por parte de los sujetos. Hasta Edipo, en las narraciones de Homero, que no era responsable de sus acciones, se le termina responsabilizando de los sucesos, de tal forma que siente culpa por haber matado a su padre y haber desposado a su madre. Independientemente de cómo se entendiera en ese contexto la idea de responsabilidad, voluntad, razón o la misma emoción, en todo caso resaltamos cómo este último concepto estuvo asociado desde sus orígenes a reflexiones morales (Dixon, 2006).

moralmente relevante (Haidt, 2003). ¿Qué son pues las emociones morales?, ¿en qué nos fundamentamos para incluir una u otra emoción en este grupo?

Las investigaciones contemporáneas en torno a las emociones morales vinculan a éstas con los intereses de la sociedad o de otras personas. El objeto de las emociones morales son individuos, colectividades humanas, acontecimientos y hechos (por ejemplo, la guerra), relaciones humanas (los actos y la conducta del ser humano en la vida social y personal), y el propio sujeto como objeto de sus sentimientos.

Entendemos, pues, por emociones morales aquellas que el individuo experimenta ante los fenómenos de la realidad desde el punto de vista de algún principio moral, es decir, cuando parte de las categorías morales elaboradas por la sociedad. Una emoción moral tiene como fuente principal de interés el respeto humano, la dignidad que reconocemos en las demás personas, y una preocupación por la calidez de las relaciones humanas en donde se fomenta el propio florecimiento y también el de los demás. Para que una emoción sea moral debe implicar la consideración de estándares morales y normativos, lo que implica involucrar creencias sobre el quebrantamiento de normas y, a la vez, relacionarse con los estereotipos inherentes a los códigos y creencias individuales (Mercadillo, Díaz, & Barrios, 2007; Pacheco & Yáñez, 2017).

Las emociones morales requieren, por tanto, de un conocimiento explícito de reglas, valores y principios éticos, como la justicia o la igualdad, de tal forma que contribuyen al logro de metas sociales específicas y son la base de la regulación social, en cuanto impulsan a las personas a comportarse de acuerdo con formas que son socialmente valoradas, a la vez que evitan acciones que podrían generar algún tipo de desaprobación moral. Este tipo de emociones “demandan una valoración de criterios y principios morales para poder manifestarse, a la vez que requieren una

fuerte carga motivacional en el sentido del deber y de obligación para que el sujeto se sienta comprometido a realizar ciertas acciones que considera dignas" (Pacheco & Yáñez, 2017, pág. 84). En este sentido, la moral y sus normas pasan a ser la base de la conducta del individuo no solo cuando toma conciencia de ellas, sino cuando son objeto de su actitud emocional. Cuando las emociones morales son fuertes el sujeto puede llegar a cambiar su conducta frente a diferentes eventos y frente a otras personas.

El ser humano es, pues, el único animal que puede dar una valoración explícita sobre las ideas de igualdad, y sobre los derechos y bienes que otros demanden, para sentirse satisfecho con los planes de realización que haya construido. Esta valoración es la que hace que el ser humano pueda sentir incomodidad, culpa o vergüenza cuando percibe que ha violado los reclamos de consideración, respeto y trato igualitario, o digno, hacia los otros miembros de su misma especie, o hacia animales a los que les atribuyen características cercanas a las de los humanos. También estos procesos de valoración permiten que el ser humano pueda interpretar el sufrimiento por el que otro está atravesando, o el daño que otras personas están experimentando por acontecimientos que escapan a su control (Pacheco & Yáñez, 2017).

Para Hansberg (1996) el que una emoción surja en relación con principios o estándares morales específicos significa que involucra elementos cognitivos superiores para su generación, esto es, una serie de conceptos, creencias y deseos relacionados con la moralidad, un conocimiento del otro y un reconocimiento de los diversos matices del sistema de relaciones interpersonales, con las exigencias y las expectativas que estas relaciones suponen. Según esto, cuando las emociones morales son fuertes, en el sentido que involucran creencias muy arraigadas en la historia de las personas, el sujeto puede cambiar su actitud ante los demás, su modo habitual de vida y, en ocasiones, puede sacrificar su bienestar.

Para Prinz (2007), uno de los filósofos actuales que más ha desarrollado la comprensión de las emociones morales, éstas surgen cuando detectamos conductas que violan o no respetan una norma moral. Las reglas morales nos informan acerca de qué tipo de acciones son consideradas buenas o correctas y cuales son malas o incorrectas, de tal forma que las emociones se activan en presencia del sentimiento de aprobación o desaprobación que surge frente a la percepción de diferentes conductas humanas. En este contexto, dice el filósofo, hay emociones negativas y positivas. Las primeras se refieren a la reacción que surge frente a diferentes tipos de situaciones morales que se viven en cualquier sociedad y que terminan afectando negativamente ya sea a un individuo o a la comunidad. Las segundas se asocian a conductas que "edifican" a la comunidad y generan vínculos sanos con nuestros congéneres. Para Prinz las principales emociones positivas son la admiración, que surge cuando percibimos que alguien actúa beneficiando a otros seres humanos, y la gratitud que surge cuando las buenas acciones de otros individuos recaen sobre nosotros.

A diferencia de las emociones básicas, lo que en este apartado se propone es que las emociones morales corresponden a niveles superiores de maduración cognitiva, son, pues emociones complejas que pueden involucrar creencias de diverso tipo acerca de hechos o estados de cosas: creencias acerca de las emociones que están experimentando otras personas, creencias acerca de las motivaciones de otros individuos, creencias acerca del carácter que poseen otros seres humanos, creencias acerca de las creencias de otras personas, creencias sobre las intenciones que guían la conducta de otros individuos y creencias acerca de las emociones propias, entre otras (Elster, 2002; Roberts, 2013). Estas formas cognitivas implican que el sujeto ya es capaz de pensar a largo plazo, de evaluar los acontecimientos por sus causas, sus consecuencias, o por las reglas establecidas en una comunidad. También los objetos de creencias pueden ser observables o

inobservables, físicos o mentales, reales o imaginados. Estas emociones humanas difieren precisamente de las emociones animales por la complejidad cognitiva de las creencias que pueden provocarlas (Roberts, 2013; Steinbock, 2014). De acuerdo con esto, las implicaciones psicológicas y sociales de este tipo de emociones son muchos más amplias que las emociones básicas que no alcanzan estos niveles de conciencia o de reflexión. Por ejemplo, si sé que estoy experimentando una determinada emoción, esa cognición puede servir para provocar emociones adicionales o metaemociones; tal es el caso de un episodio de cólera en donde puedo tomar conciencia de lo inadecuado o desproporcionado de mi comportamiento, situación que puede generar la metaemoción de la vergüenza al constatar que la primera emoción no se ajusta a las circunstancias (Modzelewski, 2017). Las emociones morales, como vamos esclareciendo, son precisamente aquellas relacionadas con el cumplimiento de las normas, con el sentido de obligación, compromiso y responsabilidad, así como también con la búsqueda de proyectos de vida que tengan que ver con el bienestar de los otros. Las emociones básicas no tienen estas características, y al no estar asociadas necesariamente a procesos conscientes no pueden producir tampoco esa experiencia interior que denominamos como metaemociones.

Los seres humanos, a los que podemos atribuir formas representacionales o capacidades lingüísticas especiales, han de poseer, entonces, emociones de mayor complejidad. La capacidad de alejarse del presente tanto para recordar momentos en el pasado lejano, como para planear acciones en un futuro distante hace que el ser humano pueda prever ciertas consecuencias de sus actos, al igual que le posibilita construir nociones abstractas alrededor de la justicia, la dignidad, la vulnerabilidad o las normas morales. Estas capacidades cognitivas superiores permiten complejizar igualmente las emociones humanas. En este sentido, el hombre no solo reacciona ante eventos inmediatos a su percepción, sino que es capaz de reaccionar ante creencias y expectativas

variadas de futuro, aspecto que tiene un encadenamiento con la perspectiva de Nussbaum de "emociones de fondo" y "emociones de situación" que son específicas de nuestra especie (Pacheco & Yáñez, 2017).

Junto a lo anterior, en algunas corrientes psicológicas desarrolladas en las últimas décadas se postula cómo ciertas emociones morales, como la compasión, requieren del desarrollo de una "teoría de la mente" (mirada mental) o capacidad cognitiva para hacer atribuciones e inferencias acerca de los deseos, emociones, intenciones y creencias de las personas. Atribuir mente a otro es una inferencia, pues no se puede observar directamente la mente de otros sujetos, pero a partir de esa atribución las personas interpretan los comportamientos de aquellos con quienes interactúan, y reaccionan más o menos adecuadamente siguiendo esas "lecturas" de las emociones y demás estados de la mente ajena. Esta capacidad, que aflora después de los 5 años, pero se refina en la vida adulta, sería un factor cognitivo esencial para poder percatarse del sufrimiento ajeno y de alguna manera involucrarse en la situación del otro, de tal forma que es un factor humanizador que influye significativamente en las interacciones sociales.

La teoría de la mente surge en el contexto de algunas formulaciones propias de la psicología cognitiva de las últimas décadas, desde las cuales se asume que las acciones humanas están guiadas por representaciones, creencias y deseos internos que constituyen nuestro mundo experiencial (Baron-Cohen, Tager-Flusberg, & Cohen, 2000). Gracias a que contamos con este conocimiento acerca de cómo funcionan las mentes de los otros es que podemos leer las acciones, gestos, caras, miradas, situaciones y diálogos en que se fundan los procesos comunicativos para, posteriormente, develar la intencionalidad que a ellos subyace. Formalmente diremos que la teoría de la mente es:

> El sistema compuesto de elementos tales como las (atribuciones de) creencias, deseos, recuerdos, intenciones, etc., que permite usar estrategias sociales sutiles gracias a que posibilita "ponerse en la piel del otro" o, como dicen los anglosajones, "calzarse sus zapatos". El sistema da sentido a la actividad humana, que no se interpreta cotidianamente en función de patrones fisiológicos, o con lenguaje puramente conductual, sino en términos de supuestos estados mentales, tales como las creencias y los deseos. (Riviére & Núñez, 1996, pág. 23).

A tenor de estas formulaciones, los estudiosos de la teoría de la mente afirman que la inteligencia interpersonal se entreteje en esta capacidad para "leer" o "teorizar" sobre las mentes de otros e inferir sus estados mentales. Si no tuviéramos esta capacidad para conocer las intenciones caeríamos en una especie de "ceguera mental" respecto de la existencia de la mente de los otros, y no podríamos dar interpretación alguna a los comportamientos de las personas, así como tampoco a sus situaciones, sus emociones y cursos de acción. En otras palabras, no comprenderíamos que las personas son la suma de estados mentales, deseos, creencias e intenciones (Baron-Cohen, Tager-Flusberg, & Cohen, 2000).

En relación con lo anterior, uno de los factores que ha mostrado ser clave en el desarrollo de la teoría de la mente es el lenguaje. Concretamente el nivel de vocabulario y la complejidad de las estructuras gramaticales que son capaces de comprender y usar los niños son fundamentales en la comprensión de los estados emocionales de los demás. Por ejemplo, un niño que ya posee la capacidad para comprender la estructura gramatical "yo me siento" podrá identificar gradualmente sus estados emocionales y también reconocer lo que los demás están sintiendo. Esta capacidad para "leer las mentes" se refina con el paso de los años haciendo posible que los niños, y posteriormente los adultos, puedan reconocer con nitidez falsas creencias y estados emocionales complejos como aquellos asociados con el sufrimiento inmerecido, la injusticia o la dignidad humana menoscabada (Lizaso, Acha, Reizabal, & García, 2017).

En este contexto, la teoría de la mente hace parte de nuestro mayor desarrollo ontogenético y es una habilidad compleja que se convierte en requisito para que se puedan dar juicios de valor como los que *elicitan* la compasión. Existe, pues, un eslabonamiento entre la teoría de la mente y nuestro repertorio emocional. Sin teoría de la mente difícilmente valoraríamos las acciones de otras personas y las propias desde la óptica del sufrimiento que se puede ocasionar, o el daño y atropellamiento a la dignidad que puede ocurrir cuando las circunstancias privan a las personas de cualquier posibilidad de florecimiento (Riviére & Núñez, 1996). En otras palabras, la teoría de la mente en conjunción con las emociones son las primeras herramientas para acceder al mundo de lo interpersonal e intersubjetivo, y de esta manera, a medida que avanzamos en nuestro desarrollo, poder llegar a tener creencias complejas de que hay acciones inaceptables, despreciables o crueles que no deberían ocurrir porque degradan al ser humano.

La teoría de la mente es un requisito que prepara para la aparición de las emociones morales complejas (después de los 8 años), cuando el niño es capaz de realizar evaluaciones morales personales, actos voluntarios libremente decididos y actitudes de reciprocidad moral (respeto mutuo y deberes hacia los demás). Gradualmente el niño reconoce que no puede al mismo tiempo valorizar a su compañero y actuar de manera que sea desvalorizado por él. Entre los 12 y 15 años se consolidan las emociones que tienen ideales como objetivo (la justicia, la dignidad, la igualdad, el patriotismo), las cuales influirán significativamente en la personalidad moral de los individuos. Con el desarrollo biológico y cognitivo llega, pues, la madurez de nuestro sistema emocional; progresivamente éste se vuelve un dispositivo de alerta contra abusos, violencia o sufrimiento que nos permite no solo interpretar diversas situaciones externas a nosotros, sino también ponernos en el lugar de cualquier persona afectada y ver todo lo que puede suceder cuando no se reacciona adecuadamente frente al dolor, la injusticia y la opresión.

Para Tomasello (2016), las habilidades cognitivas específicamente humanas responsables de la evolución de la moralidad humana, especialmente en relación con un sentido de equidad, justicia y de preocupación por el otro, caen todas bajo la categoría general de "intencionalidad conjunta". Esta noción hace referencia a un "nosotros" creado a partir del reconocimiento mutuo de la interdependencia con un socio con el cual se está buscando un objetivo común. Es decir, la participación en ciertos tipos de actividades colaborativas mutualistas seleccionaba individuos que eran capaces de actuar juntos como una díada, en forma de un agente conjunto o un "nosotros". Esto requería que ambos socios tuvieran la habilidad y las motivaciones necesarias para crear un objetivo común guiado por la atención conjunta, la cual estructuraba después sus roles y perspectivas individuales.

Más específicamente, participar en actividades de intencionalidad conjunta conecta a los socios uno con otro psicológicamente de manera única: ahora forman lo que podemos llamar un agente conjunto. Un agente conjunto se crea cuando cada uno de los dos individuos tiene la intención de que el "nosotros" actúe conjuntamente con el fin de lograr un objetivo único, y los dos saben en un terreno común (los dos saben que los dos saben) que esto es lo que los dos pretenden (Tomasello, 2016).

Cuando dos individuos actúan de manera conjunta, es natural que presten atención conjunta a situaciones que son relevantes para su objetivo común. Así, las actividades de intencionalidad conjunta tienen como componente crucial la atención conjunta entre los participantes y una sintonía emocional. Cuando dos individuos han experimentado cosas juntos en actividades de atención conjunta, esta experiencia compartida se convierte en parte de su terreno común personal, por ejemplo, que los dos sabemos lo que hay que hacer para recolectar miel, y los dos experimentamos un tipo de empatía que nos conecta en esa labor. El terreno común personal es

parte de lo que define una relación social y los individuos dependen ampliamente de su terreno común personal con los otros para tomar muchas decisiones sociales cruciales. Tomasello (2016) argumenta que las actividades intencionales conjuntas fueron la cuna de las formas únicamente humanas de comunicación cooperativa y de expresión de emociones morales, comenzando con los gestos naturales de señalar y hacer pantomimas, hasta las acciones de preocupación por la situación en que se encuentra el socio que participa en una actividad colaborativa mutua.

Un resultado crucial de todo este proceso fue que la estructura cognitiva de nivel dual propia de la intencionalidad conjunta hizo que se estableciera entre los humanos primigenios un nuevo tipo de relación social más allá de la amistad: la relación que "yo", como socio colaborativo, tengo "contigo", como mi alter ego colaborativo, en el contexto de nuestro "nosotros" como agente conjunto que trabaja dentro del contexto de nuestro terreno común personal hacia una meta conjunta, genera compromisos conjuntos, los cuales, a su vez, crean sentimientos interpersonales de "deber" en el acto colaborativo. Basados en el reconocimiento de la equivalencia yo-otro surgió un respeto mutuo entre los socios, y un sentido de merecimiento mutuo, creando así agentes de segunda persona. Estos agentes de segunda persona estaban en disposición de hacer compromisos conjuntos para colaborar y autorregular conjuntamente su colaboración. Y así nació el nuevo elenco de personajes que los individuos deben cuidar si aspiran a tener éxito en actos de intencionalidad conjunta: el "yo", el "tu" y el "nosotros", de lo cual surge la moralidad humana de equidad y responsabilidad con el otro, y las respectivas emociones de interés, empatía y ayuda que sustentan estas relaciones (Tomasello, 2016).

Los humanos primigenios sentían empatía por sus socios colaborativos interdependientes. Luego este interés por el bienestar del socio, motivado por la empatía, se transformó en lealtad al grupo. Es decir, los procesos cognitivos de intencionalidad conjunta se transformaron en

intencionalidad colectiva, lo cual produjo a su vez vínculos afectivos que expresaban compromiso y lealtad con los compañeros del grupo. En esta interdependencia e identificación con el grupo aparecen algunas emociones morales que regulaban que cada uno cumpliera su rol de socio cooperativo. Un agente cultural cooperativo era capaz de reconocer que todo el mundo debía ajustarse a la manera como el grupo hacía las cosas y debía asegurarse de que todos los demás también se ajustaran, o de otra manera la unidad podía desbaratarse. Por lo tanto, hacer algo egoísta con pleno conocimiento de las normas sociales reguladoras era elegir al yo egoísta sobre el yo cultural, el cual daba pautas sobre lo que significa ser una persona que hace lo correcto dentro de su comunidad moral. Por consiguiente, el acto egoísta merecía ser condenado con reacciones emocionales de indignación o rechazo, y de culpa por parte del individuo transgresor que no cumple las normas del grupo.

Debemos anotar que a lo largo de la historia las emociones morales han suscitado gran atención en el campo de la literatura, la filosofía y hasta la teología. Son emociones complejas con una gran impronta social. La cultura juega sin duda un papel importante en cualquier emoción humana, pero su papel en las que aquí nos ocupan es decisivo; estas emociones no pueden entenderse, en ninguna de sus formas, al margen de las estructuras y las reglas sociales en las que se producen (Engen & Singer, 2018). Usualmente estas emociones se denominan autoconscientes, porque demandan del sujeto algún conocimiento de ciertas reglas, o normas, que ha establecido como parte de la definición de sí-mismo y que constituyen su identidad (Ongley & Malti, 2014). Esta connotación se debe a que en ellas subyace, como rasgo fundamental, una evaluación relativa al propio yo: son emociones que surgen cuando se produce una valoración positiva o negativa del propio yo (*self*) en relación con una serie de criterios acerca de lo que constituye una actuación adecuada en diversos ámbitos. El resultado de esta evaluación es el que usualmente indica la

adecuación de la conducta con los estándares de la moralidad, o con evaluaciones del sí-mismo, que desencadenan precisamente la experiencia de emociones como la culpa, la vergüenza, la indignación, el orgullo y la compasión, las cuales han sido vistas por filósofos y psicólogos como emociones morales, o emociones complejas por excelencia (Bagnoli, 2015; Eisenberg, 2000).

El orgullo, por ejemplo, surge de una evaluación positiva del yo, mientras la culpa y la vergüenza tienen que ver con evaluaciones del yo negativas, si bien algo diferentes en cada una de estas emociones. Mientras que la culpa surge de una evaluación negativa del yo específica, referida a una acción concreta, la vergüenza surge cuando se da una evaluación negativa del yo de carácter global (Deonna, Rodogno, & Teroni, 2011). La vergüenza es una emoción más pública, una emoción que surge de la desaprobación de los demás y requiere de la presencia (real o imaginada) de otros, mientras que la culpa es una emoción más privada, que surge de la propia desaprobación y no requiere de observadores externos. Incluso en algunos estudios se establece que las emociones autoconscientes pueden experimentarse también en relación con logros o fallos no propios sino del grupo de pertenencia del sujeto. Así hablamos de culpa, vergüenza y orgullo asociados al grupo, o de culpa, vergüenza y orgullo colectivos (Palmero & Martínez, 2008).

La culpa, la vergüenza y el orgullo se consideran, asimismo, “emociones sociales”, dado el importante papel que juegan las relaciones interpersonales en su causación y las importantes implicaciones interaccionales que conllevan sus acciones. Algunos autores incluyen en este grupo de emociones sociales los celos y la envidia, pues ambas emociones surgen de la comparación social, y con una evaluación del yo como desfavorecido, de hecho, o potencialmente, en relación con algún otro: los celos típicamente tienen que ver con el temor a perder algo valorado en favor de otro; la envidia con el deseo de poseer algo de otro que uno no tiene. Tanto en la envidia como en los celos la conciencia del yo, concretamente, la conciencia de su posición (de desventaja) en

relación con otro, juega un papel fundamental (Palmero & Martínez, 2008; Wollheim, 2006). Estas emociones suponen una experiencia desagradable para la persona. En efecto, todas ellas tienen una valencia negativa, lo que hace que fácilmente lleven a reacciones negativas de carácter más o menos defensivo: la vergüenza puede llevar a la ira o a la sobrecompensación; la culpa, a su proyección, atribuyendo a otros la responsabilidad de las propias fallas; la envidia, a rebajar al otro para dejar de sentirlas, etc. Sin embargo, esto no obsta para que todas ellas, a través de sus respectivas tendencias de acción, cumplan importantes funciones interpersonales e intrapersonales.

Recapitulando algunas cosas podemos insistir que las emociones no implican certezas, ni que entendamos lo cognitivo en asociación estrecha con lo racional. Lo cognitivo, lo hemos dicho repetidas veces, es entendido en este texto como las formas variadas en que los organismos seleccionan y organizan la información del ambiente. Es cognitivo el proceso de diferenciación del ciervo cuando detecta peligro en la aparición de un tigre, al igual que es cognitivo la interpretación de deslealtad que hace de su pareja un sujeto celoso (Lazarus, 1991). Las diferencias se pueden presentar por las formas de conocimiento que participan en estos actos de percepción o interpretación de particulares acontecimientos, no por la adaptabilidad, racionalidad, o certeza de estas interpretaciones. Tanto la persona celosa, como el ciervo que se asusta ante el más mínimo ruido, puede equivocarse o percibir de manera errónea los eventos de la realidad (Elster, 2002). Lo importante para nuestra preocupación de clasificación de emociones básicas y complejas son los procesos cognitivos en cada de unas de estas manifestaciones expresivas. La certeza, la valoración positiva, o los tiempos o dimensiones a los que apuntan las emociones complejas puede demandar posteriores clasificaciones y diferenciaciones más precisas que las que hasta ahora se han presentado. Por supuesto una clasificación más detallada podría diferenciar el tormento del novio celoso, o la envidia presente en una amistad conflictiva, de las emociones que

acompañan a aquel que ha dedicado toda su vida a instaurar la justicia, o al desarrollo de su pueblo, o a la realización de una obra estética perfecta. Las emociones complejas pueden diferenciarse de acuerdo a los tiempos a los que se refiere la evaluación, a las personas, o metas involucradas en un juicio, a los vínculos entre las personas, a las sensaciones de pertenencia o de responsabilidad que perciban los agentes, y a un sinnúmero de criterios adicionales (Pacheco, Pinedo, & Yáñez, 2017). Pero estas diferenciaciones se alejan de nuestros propósitos. Al contrario de emprender tan ambiciosa tarea, el propósito de esta parte de la investigación es ofrecer algunas indicaciones o criterios para especificar dentro de estas emociones complejas las características de la compasión como emoción moral que implica un mayor nivel de componentes cognitivos.

Siguiendo esta argumentación, se puede entender con mayor claridad la idea de compasión de Nussbaum, se trata de una emoción moral compleja estructurada por tres juicios que sólo son posibles en individuos que tienen un mayor desarrollo cognitivo. Este nivel superior de cognición abre las puertas al reconocimiento del daño moral y del sufrimiento inmerecido en el que otros están inmersos. En esta misma línea de reflexión, los juicios que conforman la dimensión cognitiva de la compasión advierten sobre las diferentes situaciones de vulnerabilidad y daño en que se encuentran los individuos; en estos juicios se lee y valora la información que los demás ofrecen sobre su condición de vida y, esta intersubjetividad que se establece dispone para la acción.

Cerrando este capítulo podemos resaltar algunos puntos que van quedando en limpio y señalar algunos aspectos que nos conducen al último capítulo que se ofrece como punto de llegada de algunas reflexiones significativas en torno a la compasión, y como el espacio para desarrollar algunos aspectos referidos a la educación y al ideario de Nussbaum en relación con la edificación de una nueva ciudadanía democrática. Es claro que las emociones morales son únicas de la especie

humana y dentro de éstas ocupa un lugar fundamental la compasión, la categoría central en las emociones políticas de la filósofa de Chicago. Pero si bien se han presentado las particularidades de esta emoción compleja, y las diferencias que ésta guarda con otras emociones morales y con aquellas denominadas básicas, hay una serie de aspectos que creemos podrían formulársele a la teoría de Nussbaum. ¿Cómo se presentan las mezclas y relaciones entre estas diferentes formas emocionales?, ¿cómo la compasión puede ser la base de una educación de capacidades prosociales?, ¿cómo una educación consciente puede determinar o afectar las emociones más básicas y aquellas complejas, de tal forma que faciliten que las normas operen de manera automática en las personas?, ¿cómo limitar los prejuicios y ciertas creencias propias de una tradición que pueden expresar formas de discriminación, exclusión u otras realidades opuestas a los estándares morales que busca incentivar Nussbaum? Por último, ¿cómo hacer que las diferentes normas operen de manera espontánea, inconsciente, y que pasen a formar parte de las maneras de auto-valoración de todos los individuos de una sociedad decente? Algunas de estas preguntas intentaremos abordarlas cuando tratemos los aspectos educativos de Martha Nussbaum; cuestiones y perspectivas que serán parte del cuarto y último capítulo.

4. La compasión como cimiento de una educación que cultive los comportamientos prosociales y la ciudadanía democrática

En el desarrollo de la biografía intelectual de la filósofa de Chicago establecimos que uno de sus ejes de indagación está orientado a las reflexiones en torno a la educación para una ciudadanía democrática; ahora es el momento de retomar el sentido de esta línea temática, pero iluminada con la luz de las ideas que hemos propuesto en esta investigación y de otros enfoques sugerentes desarrollados en los últimos años en relación con las conductas prosociales. Hay que anotar que las reflexiones sobre el lugar de la educación en las preocupaciones y pensamientos de Martha Nussbaum están íntimamente ligadas al hecho de ser una intelectual activista cuya vida está orientada por una visión política de la justicia social, por eso muchas de sus inquietudes en este campo apuntan a reflexionar sobre cuál sería el proyecto de educación posible y coherente con una visión democrática de la sociedad. Teniendo en cuenta este trasfondo, este último capítulo tiene por objetivo ofrecer algunas perspectivas de análisis sobre el papel que puede tener la compasión, como emoción moral compleja, en las tareas y acciones de una educación humanizadora que ayude a consolidar una ciudadanía auténticamente democrática centrada en el reconocimiento de la dignidad y la común vulnerabilidad que nos conforma.

Para lograr estas conexiones entre emociones y educación, iniciaremos con una breve recapitulación de algunas ideas relevantes que conforman el amplio enfoque de Nussbaum en torno a las emociones. Luego, a modo de principios heurísticos generales, estableceremos una propuesta sugerente sobre cómo la visión cognitiva que se ha establecido en este estudio puede tener relación con el ideario de una educación que cultive los comportamientos prosociales y la

ciudadanía democrática. La perspectiva teórica de fondo que se asumirá en esta reflexión apunta a sustentar cómo la compasión es la emoción primordial sobre la cual se pueden edificar diversos ideales educativos prosociales. Para alcanzar este propósito se examinará en un primer momento las diversas relaciones que podemos encontrar en nuestro repertorio de emociones simples y complejas. Al proponer ciertas interacciones entre diferentes niveles cognitivos y emocionales, podremos reconocer las particularidades de algunos procesos emocionales que son centrales en la obra de Nussbaum, los cuales se complejizan según las valoraciones que se establecen frente a determinados eventos o situaciones. Lo anterior se ejemplifica inicialmente con el caso del asco (que puede ser emoción básica y compleja), en donde podemos constatar cómo ciertas significaciones que damos a los objetos intencionales de la emoción subyacen en diferentes tipos de conductas que pueden ser nocivas para la vida en sociedad.

En un segundo momento dilucidaremos algunas diferencias entre el altruismo (presente en los animales) y la compasión (específicamente humana). Para tal efecto, acudiremos a ciertas posturas actuales sobre la evolución de la compasión, las cuales intentan dejar en claro cómo existe en la naturaleza humana una tendencia a las conductas benevolentes y de preocupación por el otro. Expondremos, entonces, algunas perspectivas biológicas que tratan de explicar cómo el ser humano tiene una tendencia a la compasión determinada por la evolución. Desde otra perspectiva, en un tercer momento nos detendremos en algunas consideraciones de los sentimentalistas británicos sobre la benevolencia como virtud innata que fundamenta las posibilidades de una educación de los sentimientos morales. Así como los enfoques evolutivos proponen una tendencia natural a la compasión, desde la filosofía estos autores de la ilustración escocesa plantean la existencia en los seres humanos de un deseo desinteresado por la felicidad de los otros, aspecto que vincula los sentimientos con las percepciones y evaluaciones morales.

Estas reflexiones sobre la benevolencia confluyen finalmente en la idea de educabilidad de la compasión como base para el cultivo de conductas prosociales de interés por el otro, y para una más amplia comprensión sobre el papel que desempeñan las emociones en la vida moral y la deliberación pública. Fundamentaremos, entonces, con algunos insumos teóricos actuales, la idea de Nussbaum de cultivar en el momento presente una educación humanizadora para la ciudadanía democrática en donde las personas desde sus emociones contribuyan a hacer realidad las oportunidades de la vida, la libertad y la felicidad. Para iniciar este recorrido podemos contextualizar algunas ideas que ya hemos examinado en esta investigación.

4.1. Recapitulación

Desde sus primeras propuestas teóricas Nussbaum ha recurrido a la literatura como lenguaje que permite captar la complejidad humana con sus contrastes, su belleza defectuosa e imperfecta, sus pasiones y su vulnerabilidad. Las intuiciones presentes en *La fragilidad del bien* (1995), quizá el primer texto de resonancia internacional de nuestra autora, escrito hace ya casi treinta años, y las ideas presentes en *El conocimiento del amor* (2005a), dan cuenta de cómo Nussbaum veía desde los inicios de su proyecto filosófico un claro vínculo entre la imaginación literaria y la vida moral. Esta relación con el universo literario fue la puerta de acceso a la reflexión filosófica, particularmente a la racionalidad práctica de Aristóteles, autor en cuyas ideas encontró un claro nexo con ciertas preocupaciones morales presentes en los dramas griegos, a la vez que se convirtió en fuente de inspiración para comprender distintas derivas éticas, sociales y políticas de la contemporaneidad.

De la mano del Estagirita, nuestra filósofa incursiona en los debates contemporáneos en torno a la justicia social proponiendo su propia teorización sobre cómo debería ser una sociedad justa que responda a los actuales desafíos democráticos de respeto a la dignidad humana, al pluralismo

religioso, los derechos de las minorías, el multiculturalismo y la superación de la pobreza, entre otras preocupaciones de justicia que las sociedades actuales deben atender. Así, pues, equipada con diversas ideas provenientes del liberalismo de Rawls, con ciertas críticas comunitaristas y republicanas a la teoría de la justicia propuesta por el filósofo norteamericano, y con la visión de desarrollo y calidad social de la vida elaborada por el economista Amartya Sen, nuestra autora construye su visión universalista del bien humano especificada en una lista de capacidades o conjunto de posibilidades que deben ser garantizadas a cada persona para que su vida sea digna de un ser humano.

Esta teoría de las capacidades fundamentalmente es un esfuerzo por implantar un enfoque filosófico que ataque las razones subyacentes a la injusticia social, a la marginación y a las desigualdades más enraizadas en diversos lugares del planeta. En este mismo orden de ideas, el enfoque muestra cómo la visión neoaristotélica de Nussbaum coincide con algunos autores en plantear que una teoría política debe considerar la razón humana como parte de una tradición que se preocupa por mejorar las condiciones de vida, y que establece para el logro de estos propósitos un compromiso participativo de los ciudadanos.

En estrecho vínculo con su teorización acerca de la justicia social, la filósofa propone, entonces, cómo los más nobles valores de libertad, dignidad y solidaridad que persiguen las actuales sociedades democráticas no serán completamente viables si no están respaldados por nuestro repertorio emocional. Nussbaum entiende desde esta perspectiva que el liberalismo necesita de ciudadanos con una motivación democrática que los impulse a la acción pública y a la búsqueda del bien común, asunto que no se da por vía legal o de decretos, sino mediante el adecuado cultivo de virtudes cívicas sustentadas en emociones que hagan posible el ideal de vivir juntos y en condiciones de dignidad.

Así, pues, el estudio de las emociones ocupa un lugar central dentro del pensamiento filosófico de Nussbaum, pero su interés por comprender la naturaleza de las emociones se encuentra fuertemente ligado a su preocupación por generar diversos principios éticos normativos que orienten a las actuales sociedades democráticas y liberales a defender un modelo de humanidad y de ciudadanía en donde la consideración de la vulnerabilidad que nos es constitutiva se convierta en el vínculo que enlaza las motivaciones de los ciudadanos con la base política del Estado de derecho que debe velar por los menos favorecidos. De esta manera, la reflexión filosófica sobre la justicia precede a la finalidad que persiguen sus investigaciones específicas en torno a la moral y las emociones.

De acuerdo con lo anterior, y en coherencia con su ideario que busca integrar las emociones con una visión de la justicia social, nuestra autora propone las siguientes asunciones que son claves para entender este tipo de estados cognitivos que conforman la existencia humana: (a) las emociones son formas de conciencia intencional, dirigidas a un objeto (según lo percibe o interpreta la persona que tiene la emoción); (b) éstas guardan una estrecha relación con las creencias, y como otras creencias pueden ser verdaderas o falsas, justificadas o injustificadas, razonables o irrazonables; (c) pueden modificarse mediante el cambio de creencias en que se basan; (d) suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto, por tanto, encierran siempre una valoración o una evaluación; y (e) las emociones perciben el mundo desde el punto de vista del sujeto trasladando los acontecimientos a la noción de lo que para un individuo posee valor o importancia de carácter personal: una valoración que adscribe importancia al objeto a partir del esquema de metas y fines del agente.

Equipada con estas ideas, la filósofa de Chicago aborda la compasión como una emoción singular que juega un rol relevante en la deliberación pública, más específicamente en la cultura pública de una sociedad democrática liberal. Se trata de una emoción dotada de un contenido cognitivo y una intencionalidad que hacen patente el marco teórico con el cual nuestra autora ataca las tradicionales concepciones que comprenden las emociones como reacciones ciegas e irracionales. El recurso a la tradición aristotélica, y particularmente a la concepción estoica de las emociones como juicios de valor, le brindan a nuestra autora precisamente una base de pensamiento robusto y un poder explicativo a su propuesta que busca contrarrestar a aquellos que desde hace siglos pretenden excluir el factor emocional del juicio racional.

Según la postura neoestoica de Nussbaum, la compasión se encuentra conectada con un tipo de juicios o pensamientos que atribuyen importancia a cosas y personas fuera del propio autocontrol, lo cual quiere decir que la conciencia del sentido del valor humano pasa a través de este tipo de reacción emocional que tiene relevancia para la vida moral. Nussbaum ve en la compasión una emoción fundamental para edificar relaciones constructivas con los demás, para fomentar el bien de los seres humanos y para instaurar una sociedad justa y decente que tenga en cuenta nuestra común fragilidad. Así, la compasión nos abre a la preocupación de tomar parte en otras vidas y en todas las posibilidades de muerte que amenazan a esas vidas frágiles, mortales y sometidas al peso del sufrimiento.

Los tres componentes cognitivos que estructuran esta emoción implican el reconocimiento y evaluación de nuestra condición de vulnerabilidad frente a un mundo complejo en el cual no tenemos el control absoluto de nuestra vida. La fortuna y sus impredecibles situaciones nos rodean sin descanso, y solo en la comunidad con otros seres humanos sometidos, igual que nosotros, al sufrimiento y la muerte podemos encontrar un alivio a nuestra menesterosa condición. Con la

compasión, por tanto, se garantiza que los ciudadanos se preocupen por la dignidad y bienestar de los demás, particularmente de aquellos que por diversas condiciones de injusticia social se encuentran en peligro de no lograr el umbral necesario para alcanzar una vida floreciente. Su visión de la compasión se extiende hasta la deliberación pública y a la pregunta por las demandas que hoy en día se le deben hacer a un Estado para que sea justo; esto es lo que la autora denomina el surgimiento de una ciudadanía compasiva que propende por la igual dignidad humana para todos.

Emociones, comprensiones sobre ciudadanía, justicia social y lucha por la dignidad humana constituyen, entonces, un núcleo de reflexión indisoluble en el pensamiento de Martha Nussbaum; y no solo se trata de un asunto teórico, sino de discusiones normativas que se espera se concreticen en políticas públicas que promuevan las capacidades a las cuales toda persona debe tener acceso para alcanzar una vida floreciente y digna de ser vivida. Es una propuesta que contrasta abiertamente con el sobrecogedor escenario de desvalorización de la vida, asco, degradación del otro, violencia y discriminación al cual asistimos en lo que va corriendo del siglo XXI.

Pero si bien las emociones están en estrecho vínculo con la justicia social, se necesita un elemento mediador que ayude a los individuos a captar de manera vívida la experiencia de la debilidad humana y sus distintas manifestaciones en una gran variedad de circunstancias sociales, de tal forma que podamos comprender de qué modo los distintos esquemas políticos, económicos y sociales afectan la vulnerabilidad que todos compartimos. En el hombre hay un espacio entre la sensibilidad y la acción práctica, pues su conducta no está prefijada instintivamente, sino que debe inventarla de alguna manera; por tal motivo ese elemento mediador (o que llena ese espacio) para la filósofa de Chicago es la educación: la escuela puede desarrollar la capacidad del alumno de ver el mundo desde la perspectiva del otro, y puede ayudar a cultivar sentimientos morales de

cuidado y preocupación por los demás, particularmente hacia aquellas personas que la sociedad suele representar como “objetos” o seres inferiores (Nussbaum, 2010). Veamos, entonces, cómo desde una perspectiva argumental específica, se puede sustentar esta relevancia de las emociones en los procesos educativos.

4.2. Relaciones entre las diversas formas de nuestro repertorio emocional

En el capítulo anterior establecimos los niveles diferenciados de cognición que permiten clasificar las emociones en básicas y complejas. Ahora, podemos avanzar desarrollando una aproximación a las formas en que estas emociones interactúan en la cotidianidad de las personas. Ejemplificaremos con mayor detalle las diferencias entre emociones básicas y complejas, y qué aspectos singulares aparecen cuando éstas se expresan a nivel humano.

Es claro, que las emociones básicas no solo se presentan en los primeros momentos del desarrollo cuando los niños están orientados por procesos cognitivos simples de carácter perceptivo. A medida que los individuos se desarrollan, las emociones básicas continúan su expresión, pues el hecho de llegar a un nivel emocional más avanzado evolutivamente no es un obstáculo para que las personas puedan tener emociones de etapas anteriores del desarrollo ontogenético. Las emociones básicas se asocian a estímulos simples, o sencillos: un ruido, un objeto, un animal peligroso, o eventos así parecidos, son los detonantes de estos estados emocionales. Esas reacciones rápidas se siguen presentando en la vida adulta, y son similares a las que muestran los niños prelingüísticos y los animales. Por su parte, las emociones complejas son emociones que demandan formas de organización cognitiva que puedan abordar temáticas más abstractas, o que le den a la reacción emocional más estabilidad o duración.

Lo anterior se explica por la multiplicidad de interacciones que se pueden dar entre cognición y emociones en el ser humano. Un niño puede sentir miedo por un ruido súbito, por el movimiento de algún objeto en la oscuridad de la noche o por la ausencia de sus padres. Igualmente, una persona adulta puede sentir miedo por condiciones similares, aunque es claro que por la maduración cognitiva que acompaña el desarrollo del adulto su evaluación o interpretación de los eventos será más rica, variada y compleja. Podemos experimentar miedo no solo por esos datos inmediatos del medio ambiente, sino también por las creencias que tenemos sobre determinadas personas, situaciones políticas o las valoraciones que hacemos del ambiente socio-cultural que nos rodea. En ocasiones las emociones básicas se presentan en estado puro, pero con frecuencia las emociones básicas están en estrecha relación con pensamientos más complejos que igualmente pueden desencadenarlas (Fox, Lapate, Shackman, & Davidson, 2018).

Esta interacción entre los niveles cognitivos que subyacen a las emociones básicas y complejas, y sus correspondientes interrelaciones, es necesario ampliarla, ya que nos va a permitir preguntarnos por la especificidad de lo humano a nivel emocional y moral, a la vez que nos permite entender las posibles relaciones entre diferentes niveles cognitivos y emocionales y la flexibilidad de la conducta moral humana.

En esta exposición iniciaremos refiriéndonos al asco, una expresión emocional que nos permite entender las particularidades de las emociones básicas y complejas; es una reacción que nos da los insumos para contextualizar la propuesta de Nussbaum sobre las emociones humanas, y presentar algunos debates y cuestionamientos al respecto. La reflexión en torno al asco amplía algunos puntos específicos desarrollados en el capítulo anterior, complementando las ideas expuestas con una aproximación sobre las posibles relaciones entre los niveles cognitivos, o el papel que pueden jugar las formas cognitivas más complejas en las emociones básicas. De esta

manera se puede establecer que las emociones básicas son el tapiz que establece los límites –o las posibilidades- del comportamiento humano en la relación con sus semejantes, pero que gracias a la particularidad humana estas formas de relación no son instintivas, ni automáticas, ni operan independientemente de valoraciones morales explícitas.

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. Pero 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 en 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 presentes en nuestros juicios morales, en nuestras actitudes hacia temas relacionados con la sexualidad y en las creencias que vamos desarrollando sobre personas que pertenecen a otras culturas, etnias o grupos sociales.

Un cuerpo en descomposición, las heces o ciertos olores nos despiertan automáticamente la emoción del asco. Esta reacción básica que tiene posiblemente la función biológica de advertirnos ante ciertos riesgos de ingerir, consumir alimentos o sustancias venenosas, puede expresarse a través de ciertas imágenes o significados que hemos atribuidos 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 sobre el asco han hecho diferentes pruebas que demuestran cómo la emoción tiene una fuerza en nuestras reacciones viscerales y que no son fácilmente modificables en algunos casos. Por ejemplo, en el experimento en 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. Posiblemente el sujeto, incluso, puede reconocer que su reacción es absurda, o que es consciente de que el objeto es completamente aséptico, pero que, sin embargo, no es capaz de ponérselo en la cara o en su boca. Por supuesto en este caso, o en otros parecidos, 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", o "yo usualmente no me meto nada a la boca", o "ese producto es hecho en un país que hace cosas de baja calidad", etc. 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 u ocasionar 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.

Por supuesto, una teoría que tuviera como preocupación hacer un abordaje clínico o específicamente psicológico podría ser más precisa para clasificar estas formas de manifestación emocional. Posiblemente una teoría psicológica podría explicarnos más claramente por qué ciertas ideas o creencias son más resistentes al cambio, por qué la información negativa tiende a incorporarse en la sensibilidad de una persona de manera más rápida y más perseverante, o por qué ciertas imágenes producen más rechazo en la sensibilidad de la mayoría de los sujetos. Pero estas precisiones no son parte de las inquietudes de Nussbaum. Su preocupación intenta ilustrar, con algunos casos, cómo se han construido unos prejuicios en las sociedades y plantearse la posibilidad de su remoción. Sigamos, pues, teniendo claro los propósitos de Nussbaum, exponiendo las ideas de nuestra autora y delimitando los puntos de nuestra reflexión. Avancemos en el análisis del asco y sus expresiones políticas y sociales.

Si la compasión es la emoción que nos vincula a 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, pág. 255). Como bien lo analiza Nussbaum 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 según la cual si entramos en contacto con ese objeto, y peor aún si lo ingerimos, su naturaleza degradada nos contaminará hasta lo más profundo, es decir, hasta nuestro yo o estructura mental (Pinedo & Yáñez, 2017a).

Desde una perspectiva evolutiva sabemos que el asco tiene una función positiva: nos alerta sobre alimentos y objetos peligrosos para nuestra salud y bienestar. Pero desde un punto de vista político y social se convierte en la fuente principal de humillación hacia otros. De esta forma surge lo que Nussbaum denomina la repugnancia extendida y subordinación de grupos: extendemos hacia otros seres humanos la idea de que son elementos contaminantes que no deben estar cerca de nosotros: "La repugnancia proyectada es siempre un sentimiento turbio, ya que supone cierto grado de rechazo del propio cuerpo y cierto desplazamiento de ese rechazo hacia un grupo que en realidad está formado por un conjunto de seres humanos con la misma condición física que quienes proyectan la repugnancia, pero con menos poder social" (Nussbaum, 2010, pág. 59).

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 que ciertas personas: homosexuales, afrodescendientes, pobres, discapacitados, entre otros, traen consigo la contaminación para nuestra "alma limpia" y,

por tanto, la solución es la discriminación de esos grupos. Cuando un grupo social es estigmatizado, las personas que forman parte de él quedan identificadas con lo impuro, lo contaminado, lo que debe ser alejado porque tienen algo que consideramos indigno. La repugnancia, en perspectiva de Nussbaum, es un instrumento de deshumanización, es antiliberal, antidemocrática y anti pluralista. Es la emoción que antecede al odio y la humillación que ha sido causa de grandes males en la humanidad (Nussbaum, 2014).

La costumbre de los intocables en el sistema de castas de la India es un claro ejemplo de esta negatividad. 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, pues 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" (Pinedo & Yáñez, 2017a).

Más allá de esta discusión sobre las tradiciones, 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 en donde se realiza una valoración elemental de cosas del mundo exterior que nos pueden causar daño. Pero las creencias que albergamos sobre ciertas personas o grupos pueden hacer que esta emoción

corresponda a niveles superiores de cognición en donde los juicios valorativos están mediados por la cultura, el contexto social y la educación, en cuanto elementos moduladores de lo emocional. Los animales son incapaces, en general, de formarse estas complejas creencias que juegan un papel tan considerable en muchas emociones humanas.

Las creencias humanas que provocan las emociones son bastante complejas y constituyen un criterio diferenciador de las emociones que experimentan los animales. Los seres humanos tenemos una amplia variedad de creencias que interactúan en diferentes niveles con los procesos emocionales induciendo a formas particulares de conducta o tendencias de acción: creencias acerca de las emociones de otras personas, creencias acerca de las intenciones y motivaciones de otros individuos, creencias acerca de estados de cosas imaginarios y creencias sobre situaciones futuras, entre otros pensamientos que hacen parte de nuestro universo cognitivo. Todos estos elementos configuran el vínculo causal que va de la cognición a la emoción, y de la emoción a la cognición, a la vez que establecen una diferencia con estados viscerales como el hambre, la sed y otros apetitos que indican necesidades corporales, pero que no tienen antecedentes cognitivos ni objetos intencionales. El análisis que hemos realizado del asco se podría aplicar de manera similar a la ira (Nussbaum, 2016), y al miedo (Nussbaum, 2019), emociones que igualmente tienen un papel relevante en el mundo social.

Incluso las creencias que tenemos en el presente, y que generan ciertos estados emocionales, pueden estar asociadas a personas o eventos del pasado remoto o próximo. Las experiencias y creencias del pasado pueden expresarse de manera explícita en emociones del presente, o simplemente pueden actuar como intuiciones en la sombra que el sujeto no puede identificar. Estas creencias del pasado operan, entonces, como un trasfondo que subyace a ciertas creencias que adquirimos en la edad madura, pero de cuando en cuando emergen del pasado para afectar el

presente (Deigh, 2016). De igual manera creencias constituidas en un tiempo cercano al presente pueden generar algunos conflictos y oposiciones, y pueden ser accesibles o no a la consciencia del sujeto.

En consonancia con lo anterior, 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. 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, la cultura, y dentro de ésta 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, 2016, 2019).

El caso del asco nos ha mostrado cómo una emoción básica se vuelve compleja en el ser humano, y cómo ciertas determinaciones biológicas se complejizan a nivel humano por la acción de diferentes componentes cognitivos y las variaciones culturales (ideas, creencias y representaciones que pueden afectar nuestras más elementales reacciones fisiológicas). En el caso de la compasión estos elementos cognitivos son más refinados y dan cuenta de cómo esta emoción tiene unas particularidades que la hacen ver como específicamente humana. La compasión tiene un sustrato evolutivo que nos indica la manera en que esta emoción se ha complejizado hasta albergar creencias acerca del sufrimiento ajeno. Por eso, a continuación, abordaremos esta temática sustentados en ciertas discusiones actuales que brindan claves sobre el surgimiento de esta expresión de benevolencia. Según algunas teorías contemporáneas, la compasión inicialmente

tuvo relación con formas elementales de altruismo presentes en muchas especies animales, pero luego evolucionó a medida que se fueron complejizando nuestras capacidades cognitivas hacia lo que hoy conocemos como un tipo de preocupación por el otro. Estas propuestas aclaran cómo la compasión se aleja de las emociones básicas que compartimos con otras especies, y se erige como una emoción característicamente humana cimentada en actos valorativos complejos, como los pensamientos o juicios que son el fundamento de la teoría de Nussbaum.

4.3. Una aproximación teórica sobre la transformación del altruismo en compasión

Si bien diferentes teorías sociales y políticas desde Hobbes y Mandeville se han construido sobre la norma del interés propio, incluso en el más darwiniano de los mundos el altruismo y el comportamiento desinteresado son una realidad.[1] La significancia del altruismo no radica en su frecuencia empírica, que es más bien relativamente rara, sino en el hecho de que su mera existencia desafía la creencia extendida y dominante que afirma que es natural que las personas busquen su propio interés individual. En *Paisajes del pensamiento*, Nussbaum (2008) propone cómo es frecuente asociar la compasión con la acción benévola y el altruismo, e incluso comenta algunas ideas centrales de la investigación adelantada por Daniel Batson en torno a la estrecha relación que podemos encontrar entre la compasión y el comportamiento altruista, pero la filósofa de Chicago no profundiza sobre las bases evolutivas de la compasión. Es usual en nuestra autora referirse de manera rápida a ciertos autores o discusiones sin entrar en una exposición detallada

[1] Para Darwin, heredero de la tradición liberal y del esfuerzo egoísta de los individuos, el altruismo era un problema para su visión de la evolución como el éxito del más apto. La lucha para dejar la mayor descendencia, como motor del cambio, se enfrentó desde el principio con animales, como los insectos sociales, que se sacrificaban por su reina y que eran estériles. Independientemente de la solución que Darwin haya dado al problema del altruismo éste generó una serie de propuestas conceptuales en la biología y por supuesto en el abordaje de la conducta social humana. La capacidad de reconocer al semejante y de sacrificarse por él es parte de unos condicionamientos biológicos. Las particularidades en el ser humano son las que se irán desarrollando en el texto. Más adelante nos referiremos a algunos filósofos, anteriores a Darwin, que posibilitaron la consideración del altruismo y la benevolencia en las reflexiones sobre la moral.

que brinde precisiones sobre algunas ideas. Por supuesto, esto es obvio en una propuesta que aborda tantos temas e intenta integrar diferentes disciplinas. Nuestro trabajo consiste precisamente en explicitar algunos puntos que son insuficientemente tratados por la filósofa para contextualizar y poder presentar el sentido de algunas de sus formulaciones esenciales.

Una revisión de la literatura sobre el altruismo revela una notable carencia de acuerdo sobre lo que significa el término. Como resultado, es común encontrar confusión en las discusiones sobre altruismo, donde la palabra muchas veces es utilizada indistintamente junto a términos como dar, compartir, cooperar, ayudar y otras formas de comportamiento prosocial.[2] Para Kristen Monroe (1996), el altruismo se define como aquel comportamiento que intenta beneficiar a otro, incluso cuando ello implica un posible sacrificio para el bienestar del actor. Existen varios puntos críticos en esta definición. 1) El altruismo debe implicar acción, no puede reducirse a buenas intenciones. 2) La acción debe estar dirigida a un objetivo. 3) El objetivo de la acción debe ser promover el bienestar de otro, si el bienestar de otro resulta ser una consecuencia secundaria o no intencional de un comportamiento designado primariamente a buscar mi propio bienestar, el acto no es altruista. 4) Las intenciones cuentan más que las consecuencias; si yo intento hacer algo bueno por ti y ello termina mal, con consecuencias negativas para ti a largo plazo, ello no demerita el altruismo de mi acción inicial. 5) El acto debe implicar alguna posibilidad de disminución de mi propio bienestar; un acto que mejora tanto mi bienestar como el de otra persona no sería altruista, pero se ubicaría en la categoría de bienestar colectivo. 6) El altruismo no establece

[2] En la literatura especializada se hace una diferencia entre altruismo y conducta prosocial. El altruismo se define como la preocupación por el bienestar del otro sin esperar o recibir ninguna recompensa o satisfacción por esto. La conducta prosocial, al contrario, se diferencia de esta porque el sujeto busca o espera una recompensa o satisfacción. Por supuesto la precisión de lo que se entiende por satisfacción es parte de una polémica ajena a nuestra investigación. En este texto vamos a tomar como termino más abarcador la conducta prosocial. Vamos a usar esta expresión para referirnos a altruismo, compasión y toda conducta de ayuda y preocupación por los otros.

condiciones; su propósito es promover el bienestar de otra persona o grupo, sin anticipación de recompensa para el altruista.

En esta misma línea de ideas, para que un acto sea considerado altruista debe cumplir con tres condiciones que es importante enfatizar: (a) que la conducta sea emitida voluntariamente, (b) que el receptor se beneficie de alguna forma con la acción del benefactor y, (c) que el que emite el acto incurra en algún coste por beneficiar a otro. Esta última condición es la que diferencia el altruismo de otras conductas prosociales; es decir, una conducta voluntaria que suponga un beneficio para otro será prosocial, pero solo será altruista si, además, implica algún coste para el autor. Toda conducta altruista es, pues, prosocial, aunque no toda conducta prosocial es altruista (Monroe, 1996).

Las explicaciones del altruismo tienden a agruparse en cuatro categorías analíticas: socioculturales, económicas, biológicas y psicológicas. En este estudio nos vamos a enfocar principalmente en las teorías biológicas, ya que ofrecen una explicación plausible de la complejización de las conductas prosociales en el ser humano, además que permiten vislumbrar algunos aspectos del altruismo que Nussbaum menciona en sus reflexiones, pero que no es explícita en abordar cómo es la transformación de esta capacidad en compasión. Por supuesto, en algunos apartes nos referiremos a abordajes desde otras disciplinas científicas o filosóficas.

Desde la biología,[3] se proponen muy variadas explicaciones sobre el altruismo, que tienen como común denominador el referirse a procesos que buscan garantizar la supervivencia de la

[3] Las posturas en biología sobre el altruismo son diversas. Darwin postulaba que el altruismo posibilitaba la selección de los grupos. Esta visión de Darwin generó discusiones y desarrollos posteriores, que iban desde un cálculo racional basado en la teoría de juegos, hasta una referencia a genes egoístas, tal como lo proponía la sociobiología de Edgard Wilson y Richard Dawkins. Por supuesto, estos debates especializados no van a ser abordados en el texto. Retomaremos algunos postulados que nos permiten delimitar nuestra preocupación en este apartado, la cual está

especie, o de manera más directa de los parientes más cercanos en una red de interacción. Independientemente de la explicación que se proponga es claro que en la naturaleza se presentan muy variadas expresiones de conductas altruistas (Trivers, 2002). Las madres pueden sacrificarse por sus crías, los insectos sociales son estériles y su vida se concentra en garantizar que la reina de sus colmenas pueda producir infinidad de otros miembros de la misma especie; en algunas especies las señales de alarma se producen para avisar de peligros a los otros, a pesar de representar un peligro para el que la emite. Pero antes que enumerar el infinito repertorio de conductas altruistas en el reino animal, sigamos la exposición que nos permita entender las raíces biológicas de nuestra conducta de ayuda y cooperación.

En torno a esta capacidad prosocial aún permanece abierto el problema de la evolución del altruismo. Si bien la cuestión de si las conductas altruistas observadas en humanos existen de manera equivalente en otras especies sociales sigue siendo un tema de debate, los comportamientos consistentes en un tipo de cuidado y de preocupación por otro miembro del grupo se encuentran cada vez más extendidos en una amplia variedad de especies. La biología y la sociobiología[4] cada vez más defienden con ejemplos cómo hay conductas altruistas en animales filogenéticamente inferiores al ser humano. Por lo tanto, la comunicación de estados emocionales que acompañan ciertas conductas altruistas y empáticas parecen conformar el núcleo de lo que significa ser un ser social.[5] Abordar la discusión sobre la evolución del altruismo no es parte del

dirigida a establecer los vínculos evolutivos entre el altruismo, presente en muchas especies animales, y la compasión humana.

[4] Edward Wilson, el creador de la sociobiología, basándose en algunas ideas genéticas de Hamilton, al estudiar los insectos sociales y ver sus altos niveles de conducta altruista en ellos, propuso su teoría del gen egoísta. Los genes son los inmortales y buscan siempre la mejor estrategia para reproducirse y perpetuarse. Una de esas estrategias (por ejemplo, la usada en hormigas, abejas, termitas y en general en los insectos sociales), consiste en cuidar y sacrificarse por la hermana con la que se comparte la mitad de los genes. De esa manera el material genético de un individuo se perpetúa en la misma proporción si tiene un hijo o dos sobrinos.

[5] Por supuesto el concepto de emoción se ha asociado a animales que comparten con el ser humano alguna forma de expresividad, como los gestos de la cara, el cuerpo, o de los sonidos emitidos en sus formas de comunicación. Este

objetivo de este apartado, pero sí podemos establecer a continuación algunas ideas sobre cómo esta capacidad prosocial devino en compasión.

Diversos estudios recientes proponen cómo el altruismo tuvo un desarrollo filogenético durante la evolución de las especies, y también un desarrollo ontogenético que en el ser humano se transformó en compasión; estos cambios se dieron paulatinamente junto con nuestro proceso de complejización cognitiva y afectiva, aspecto que se puede apreciar en las diferentes etapas evolutivas que el ser humano atraviesa desde su nacimiento.

Investigaciones de las últimas décadas (Seppala, Simon-Thomas, Brown , & Worline, 2017), demuestran que el altruismo es un fenómeno presente en el mundo animal y que forma parte de una gran variedad de patrones comportamentales. Pero normalmente se asocia el altruismo animal a ciertas conductas empáticas, más no de compasión. El vuelo de las aves en bandadas o el agrupamiento de mamíferos en manadas (que es propio de los animales sociales), por ejemplo, incluyen formas de comunicación afectiva y empática en donde hay mímica, o conducta alelomimética, y expresiones de cuidado hacia el otro. También las experiencias de alarma de un animal son transmitidas a otros animales a través de signos especializados, lo cual deja ver que existe un tipo de empatía que contribuye a la supervivencia. Pero en cuanto a la compasión, la discusión toma otro sentido, pues para diversos estudiosos la compasión es una emoción cuyos orígenes cognitivos son específicamente humanos.

---

debate sobre los límites del concepto de emoción y qué animales pueden gozar de estos procesos afectivos se aleja de nuestras preocupaciones investigativas. En las líneas que siguen nos referiremos a animales cercanos al ser humano y en los cuales asumimos ciertas similitudes con el hombre. Debido a que nuestra preocupación se dirige a establecer las raíces biológicas de la conducta prosocial y el altruismo de nuestra especie, como un primer paso para establecer las particularidades del ser humano, habremos de pasar muy rápido por algunas precisiones que se hacen en la biología y en los estudios de la psicología y la cognición comparada.

Para entender la compasión y sus particularidades como comportamiento de preocupación por el otro, tenemos que establecer (o reconocer) que hay una naturaleza social en nuestra especie, y que la compasión se construye sobre una base de altruismo, empatía, o conducta prosocial. Al respecto, los tratamientos evolutivos más recientes de la compasión ofrecen cuatro líneas de razonamiento que explican el surgimiento de este estado afectivo orientado a mejorar el bienestar de los que sufren: a) la compasión se desarrolló a partir del cuidado que proveen los mamíferos a su descendencia; b) la compasión surgió como un estado y rasgo afectivo distinto al altruismo para mejorar el bienestar de los hijos vulnerables; c) es una emoción o un atributo que es deseable en los procesos de selección de parejas, y d) es una conducta que permite relaciones de cooperación con aquellos que no son parientes (Goetz, Keltner, & Simon-Thomas, 2010).

Desde la primera perspectiva, la esencia del comportamiento de cuidado que se observa en los mamíferos con su descendencia es la atención a la angustia y a las necesidades básicas que afectan el bienestar, por ejemplo, en un lactante. En este sentido se observa que en estas especies se realizan acciones adecuadas para satisfacer las necesidades que previenen o alivian la angustia, al igual que el sufrimiento de cara al futuro, y se apoya el crecimiento que prepara a los hijos para los desafíos de la independencia. Sin embargo, cuidar de los demás es un comportamiento costoso y, por lo tanto, generalmente está restringido o enfocado en parientes y aliados, y no tanto en extraños.

Ahora bien, lo que distingue la compasión del cuidado no humano básico es que la compasión humana requiere un conjunto particular de competencias cognitivas. Estas son competencias que han evolucionado durante los últimos 2 millones de años. Incluyen una gama de habilidades de razonamiento complejo que permiten diversas formas de autoconciencia, pensamiento simbólico y sistémico, teoría de la mente, reflexión sobre el pasado y predicciones conductuales contingentes

del futuro, lo que se denomina "viaje mental en el tiempo" (si hago esto, entonces es probable que ocurra tal situación como resultado). Además, los humanos tienen una forma de conocer que los animales probablemente no tienen. Por ejemplo, ningún animal puede elegir entrenarse deliberadamente (a veces durante muchos años) para mejorar sus competencias en un área determinada, lo que es propio del ser humano y sus múltiples procesos educativos. Aunque los precursores anteriores de la empatía ciertamente existen en otros mamíferos, la empatía humana se encuentra en un nivel completamente diferente, en cuanto está mediada por la percepción consciente y las variadas formas en que se manifiesta la cognición humana (Gilbert, 2019).

Dentro del argumento de la descendencia vulnerable, se piensa que la compasión surgió como el elemento afectivo de un sistema de cuidado diseñado para ayudar a criar descendientes vulnerables hasta la edad de viabilidad reproductiva (asegurando así que los genes tendrán más probabilidad de ser replicados). Los descendientes humanos nacen más prematuramente y son más dependientes que los jóvenes de cualquier otro mamífero, y requieren un cuidado sin precedentes para alcanzar la edad de independencia y de compromiso reproductivo (Goetz, Keltner, & Simon-Thomas, 2010; Gu, Cavanagh, Baer, & Strauss, 2017).

Darwin (1984), en su influyente análisis sobre el surgimiento de las emociones en los animales y en el hombre, fue uno de los primeros en plantear de manera preliminar cómo esta tendencia a experimentar de manera fiable sentimientos de compasión (o simpatía, en su fraseo), para los hijos jóvenes vulnerables en los momentos de necesidad o de sufrimiento, habría sido el factor clave para aumentar directamente las probabilidades de que la descendencia sobreviva y finalmente alcance la edad de viabilidad reproductiva.

Pero este sistema de cuidado supone un mayor desarrollo cognitivo en la ontogenia humana. Sabemos que los animales también tienen comportamientos de cuidado con sus crías, pero en el

ser humano las particularidades de su conducta para con la prole está mediada por creencias complejas en torno a la cooperación, el cuidado de los otros, la consecución de metas comunes e incluso sobre derechos, compromisos y obligaciones (Tomasello, 2010). Para que esto sea posible, los padres o cuidadores deben albergar una serie de creencias acerca de la vulnerabilidad de su descendencia, de tal forma que en algún momento puedan desarrollar un sentimiento particular frente a la posible indefensión y sufrimiento de la prole, y la correspondiente creencia de que todos nos beneficiamos si detenemos la mirada en los más vulnerables. En el fondo se trata del desarrollo de una serie de creencias y motivaciones cognitivo-sociales sobre el desvalimiento de los hijos de tal forma que se genera un ámbito protegido por la compasión.

Esta presión para cuidar a los hijos vulnerables dio lugar a varias adaptaciones: respuestas potentes a señales neotonales y vocalizaciones de socorro; también comportamientos táctiles específicos, como el contacto piel a piel que es una clase de comportamiento relacionado con el apego entre cuidador y descendiente. El tono de la voz es traducido cognitivamente como un indicador de necesidad o desvalimiento, lo cual genera una reacción emocional de cuidado y preocupación por la situación ajena. La entonación (volumen, tono, velocidad) es un marcador pragmático que determina no solo la significación, sino la dimensión emocional de lo que se desea transmitir. La entonación y la emoción son procesos íntimamente relacionados y muy tempranos en nuestro desarrollo evolutivo. En el ser humano la codificación, decodificación e interpretación de los estados emocionales de un interlocutor a partir de los gestos, su entonación y sus movimientos, genera una serie de pautas de atención que sugieren un desarrollo evolutivo hacia la compasión mediante un proceso de sutileza y sofisticación cognitiva que ha sido y es importante en la regulación de nuestras interacciones sociales. Así, cuando observamos a alguien contorsionando su rostro con dolor, y escuchamos algún tipo de mensaje proveniente de tal

situación, parece que tenemos acceso a más que el mero conocimiento declarativo de que están en un estado emocional dado, sino que de alguna manera con esta señal establecemos un vínculo cognitivo que nos permite ponernos en situación de aliviar tal condición (Seppala, Simon-Thomas, Brown , & Worline, 2017).

El cuidado y el comportamiento compasivo se han observado de manera fiable en las culturas remotas y preindustriales que viven en entornos sociales alejados de la civilización. A través de culturas radicalmente diferentes, el cuidado observado tanto en parientes como en no-parientes implica comportamientos similares, incluyendo tacto calmante, contacto piel a piel y vocalizaciones específicas que generan estados de serenidad en el que sufre. En algunos animales también se ha observado una reacción similar. Los primates no humanos más estrechamente relacionados con los seres humanos -los chimpancés y los bonobos- muestran que el cuidado se orienta hacia los congéneres vulnerables y heridos, lo que sugiere que estas conductas de cuidado son una adaptación de primates, aunque en el hombre estos comportamientos están mediados por la complejidad de sus creencias y el factor cultural (Gilbert, 2019; Suddendorf, 2013).

La tendencia al cuidado de no parientes, parece ser una particularidad humana. Implica el establecer la idea de “semejante” con personas desconocidas solo por compartir la pertenencia a una tribu, una nación o al género humano. Esto implica un distanciamiento de la situación presente, una mayor abstracción y una atribución de semejanza, cercanía o parentesco que va más allá de la simple presencia del otro en la cotidianidad. Tomasello en su *Historia natural de la moralidad humana* (2016) argumenta que en los humanos primigenios el interés y la ayuda basados en la empatía se extendieron más allá de los parientes y amigos hacia los socios colaborativos en general, independientemente de cualquier relación personal o historia personal de cooperación. Y para los individuos que tenían algún sentido del futuro, la lógica de la

interdependencia exigía que también ayudaran a socios potenciales que estaban por fuera de la actividad colaborativa misma, debido a que podían necesitarlos en el futuro. Si el socio colaborativo competente con el que tengo éxito a diario tiene hambre esta noche, debo alimentarlo para que se sienta bien para la salida de mañana, y si se enferma, es mejor proveerle algún tipo de cuidado para poder contar con su ayuda (Tomasello, 2016).

Un tercer argumento evolutivo para la aparición de la compasión se encuentra dentro de la teoría de la selección sexual, que detalla los procesos por los que se seleccionan ciertos rasgos que llevan a preferir la pareja, tanto las mujeres como los hombres. Los beneficios de reproducirse con personas compasivas fueron propuestos inicialmente por Darwin, pero actualmente algunos estudios demuestran que hay personas más inclinadas a sentir compasión durante los momentos de necesidad y sufrimiento de los demás, lo cuales resultan ser individuos más aptos para procrear. Estos posibles compañeros para la reproducción provistos de compasión se ven como proclives a dedicar más recursos a la descendencia, proporcionar atención física, protección y afecto, y crear comunidades cooperativas y humanitarias que son vitales para la supervivencia de la descendencia. Es razonable esperar que los compañeros románticos más compasivos tengan más probabilidades de ser fieles y permanecer en núcleos monogámicos a largo plazo. Es interesante observar que en estudios muy recientes realizados en diferentes culturas el atributo más alto en las evaluaciones de los participantes jóvenes para seleccionar un compañero deseable fue el carácter o la bondad (Gu, Cavanagh, Baer, & Strauss, 2017).

En un reciente estudio sobre las cualidades personales, como la calidez de los compañeros de interacción que probablemente tienen niveles elevados de compasión, se descubrió que las personas estaban positivamente interesadas en mantener una relación a largo plazo con esos individuos, aspecto que resultó válido tanto para hombres como mujeres. En estos estudios, la

tendencia a experimentar compasión se correlaciona altamente con un estilo seguro de apego, que predice comportamientos parentales que generan un ajuste más sano en la prole. La sensibilidad a las necesidades de otros, posibilitada por la compasión, es claramente un criterio central en la formación de vínculos íntimos. Este razonamiento y la evidencia que se ha acumulado justifican la afirmación según la cual, en los procesos de selección intersexual, las mujeres y los varones probablemente preferían el apareamiento con individuos más compasivos, un proceso que con el tiempo aumentaría las tendencias compasivas dentro del grupo genético.

Un cuarto argumento evolutivo postula que las predilecciones compasivas de los demás son un criterio importante en la formación de relaciones de cooperación. En esta línea, Trivers (2002),[6] ya había propuesto que la compasión (simpatía en su terminología) evolucionó dentro de un complejo sistema de estados emocionales -que implican aflicción, gratitud, ira y culpa- que permiten iniciar, mantener y regular relaciones recíprocas. Dentro de este sistema de emociones, la compasión emergió como un estado para motivar el altruismo en relaciones y contextos mutuamente beneficiosos. Al respecto, algunas teorías emergentes de la coevolución genética sugieren que la compasión y otras tendencias prosociales evolucionaron para motivar al altruismo en el contexto de normas, valores y prácticas culturales que premian a los altruistas y castigan a los individuos egoístas. En el contexto de estos modelos, una emoción como la compasión sirve como motivación interna y recompensa por seguir las normas cooperativas (Goetz, Keltner, & Simon-Thomas, 2010).

[6] La teoría de Trivers se propone en la biología para dar cuenta del altruismo y la cooperación en animales sociales superiores. Trivers basándose en la teoría de juegos establece procesos de intercambio recíproco que se fortalecen cuando las interacciones entre los miembros de un grupo se mantienen durante mucho tiempo. El altruismo recíproco propone: yo te ayudo o te ofrezco algo en una ocasión y tú correspondes ayudándome u ofreciéndome algo en la siguiente ocasión, de manera que los dos nos beneficiamos en el largo plazo.

La implicación de esta cuarta línea de argumento evolutivo es que los individuos favorecerán relaciones duraderas con individuos más agradables y compasivos, porque este rasgo emocional predice una mayor cooperación, un comportamiento confiable e intercambios mutuamente beneficiosos entre individuos no vinculados por relaciones familiares. Esto puede ser válido junto con la evidencia que a través de las culturas los miembros del grupo suelen castigar a las personas que no son cooperativas.

En grupos de pequeños cazadores recolectores, la evolución de varias formas de inteligencia social, incluido el lenguaje, la empatía y la compasión, ayudarían a establecer relaciones cercanas que harían del grupo un espacio relativamente seguro en donde tendría lugar la solidaridad y la comprensión. De hecho, hay evidencias arqueológicas que indican cómo en los primeros grupos de homínidos existía una reciprocidad emocional o vínculos emocionales entre aquellos individuos que se ayudan para conseguir un objetivo común; las pequeñas comunidades eran una red de apoyo en donde se atendían a ancianos, heridos y enfermos, lo cual sugiere un trasfondo de compasión y cooperación (Tomasello, 2016).

Estas cuatro líneas de teorización representan ideas heurísticas sobre cómo evolucionó la compasión. Esta emoción surgió como una evolución del cuidado de mamíferos a sus descendientes, como un estado breve orientado a reducir el sufrimiento o las necesidades de la descendencia vulnerable, como un rasgo deseable dentro de la selección del compañero y los procesos de formación de alianzas, y como un breve estado predictivo de las relaciones de cooperación.

Afirmamos, entonces, que existe una base biológica de vínculo y sensibilidad con el semejante, aspecto que en el ser humano se complejiza. Las emociones morales solo son la

ampliación de capacidades que ya estaban de algún modo enraizadas en nuestra historia de evolución biológica. La ampliación del círculo de consideraciones por los semejantes es solo el desarrollo posible dentro de una línea propia de los animales sociales.

La evolución de estos comportamientos de cuidado es lo que hoy reconocemos como compasión. Actualmente la compasión puede definirse como el sentimiento que surge al reconocer el sufrimiento de otro y que motiva un deseo subsiguiente de ayudar para aliviar el dolor. La compasión incluye varios componentes o aspectos que hacen parte de su conceptualización, como son el afecto que hace ver a los otros como dignos de atención o cuidado, la motivación para moverse en pro de los demás y ciertos rasgos faciales similares a la tristeza (Goetz, Keltner, & Simon-Thomas, 2010). La compasión implica también una preocupación empática por los demás que lleva a sentir y reconocer su sufrimiento, y el fuerte deseo que todos los seres humanos estén libres de dolor. Adicionalmente es una emoción que conlleva un sentido de responsabilidad que hace que las personas se motiven a ayudar a los demás porque sienten un tipo de compromiso o interdependencia con los otros.

No sobra insistir en las cualidades especiales del concepto de compasión y su diferenciación con conductas altruistas o empáticas. Posiblemente una madre sobreprotectora esté movida por fuertes sentimientos de amor y desprendimiento cuando impide que su hijo interactúe con otros, o sufra cualquier incomodidad en su vida. De igual manera cierta preocupación exagerada por el otro hasta convertirlo en un ser incapaz de gobernarse o elegir por sí mismo puede presentarse en conductas altruistas, pero este comportamiento desde un punto de vista moral puede ser cuestionable. El sentir con el otro un dolor, o un temor, no necesariamente posibilita que la persona que los sufre pueda superarlos. La compasión, al contrario, demanda una consideración explícita sobre aquellos aspectos que dignifican al ser humano y le garantizan un desarrollo autónomo y un

mayor bienestar a futuro. La compasión va asociada a una reflexión explícita que una sociedad se hace sobre qué aspectos deben contemplarse en el ser humano para asegurar su desarrollo y realización, o en palabras de Nussbaum su florecimiento.

Al igual que la empatía, la compasión es una respuesta afectiva a las emociones de otra persona, sin embargo, a diferencia de la empatía, no incluye necesariamente la resonancia afectiva, es decir, no implica esencialmente "sentir lo mismo que otro" (no se vive el sentimiento real de otro como un estado propio), o la experiencia de un tipo de contagio afectivo. Para Eisenberg (1992) la compasión se puede definir, más bien, como un sentimiento por otro caracterizado por una experiencia de preocupación por el padecimiento ajeno combinada con un cálido sentimiento positivo de cuidado, y una motivación para ayudar; pero en esta experiencia se mantiene el hecho de que el prójimo tiene un yo individual que es distinto del nuestro, y de que este yo individual tal cual está presente en toda vivencia psíquica jamás podremos aprehenderlo de una manera plenamente adecuada, sino el aspecto de su yo individual para nosotros, es decir, condicionado por nuestra manera de ser personal.

Estas anotaciones sobre la diferencia entre la empatía y la compasión resultan importantes para los programas de educación prosocial, aspecto en el cual nos detendremos más adelante. Si bien algunas corrientes de pensamiento insisten en una educación de habilidades para la empatía, en la postura que aquí se defiende es la compasión la que resulta preeminente para un ideario de educación prosocial, aunque esta orientación no resulta incompatible con programas de educación en capacidades empáticas. La compasión parece ser el camino para la educación prosocial en virtud de que el sufrimiento se ha visto como una condición inherente a la naturaleza humana. El sufrimiento físico, social, psicológico y moral ha estado siempre presente en la historia humana como un factor que atraviesa la historia de las culturas y pueblos, y la existencia particular de cada

individuo. Por eso se le concede a la compasión una más alta valoración social, y también es común que se reconozca una mayor importancia práctica a las acciones benéficas que se derivan de esta emoción.[7] Esta idea es consistente con el pensamiento de Nussbaum para quien la compasión es la emoción central en los procesos educativos. La filósofa ya anotaba que podía haber altruismo y empatía sin que necesariamente haya compasión. Y en la vida cotidiana puede haber personas empáticas, pero no necesariamente compasivas; en algunas ocasiones se puede ser empático no para aliviar el dolor, sino para regocijarse en él, tal y como sucede con la personalidad psicopática.

La investigación contemporánea sugiere que las semillas de las capacidades prosociales están presentes desde una edad temprana. Los bebés, por ejemplo, muestran preferencias por aquellas personas que ayudan versus las que ponen obstáculos. Los niños pequeños también se niegan selectivamente a ayudar o a compartir recursos con un individuo que de alguna manera perciben como más "malo" que otro. En este mismo orden de ideas, los niños pequeños también pueden mostrar un comportamiento de ayuda espontáneo, y pueden hacerlo sin la expectativa o anticipación de cualquier recompensa personal o reciprocidad. Los comportamientos prosociales basados en la acción emergen tempranamente, aunque se van refinando como consecuencia del desarrollo cognitivo que permite alcanzar valoraciones más complejas de los acontecimientos, como sucede cuando existe una teoría de la mente que ayuda a captar los estados emocionales ajenos (Tomasello, 2016).

[7] Para muchas tradiciones religiosas la compasión tiene un valor en la vida humana en cuanto que está fundamentada en el amor, y sin amor cesa. Allí donde no amamos profundamente el objeto de nuestra compasión, pronto se termina nuestro deseo de aliviar el dolor. El acto de compadecer tiene que estar inmerso en un acto de amor que lo abarque y le dé sentido, si ha de llegar a ser más que un mero comprender la situación por la que otro está atravesando o un sentir lo mismo que otro. El fundamento del amor es, pues, lo que determina radicalmente con su propio radio la esfera en que es posible la compasión (Scheler, 2005).

En la conceptualización de la compasión también resulta importante la dimensión de motivación que es constitutiva de esta emoción. El giro deliberado hacia el sufrimiento requiere que haya un grado de motivación, buena voluntad, coraje y tolerancia a la angustia. Esto es válido para trabajar con el sufrimiento de los demás y de uno mismo. Junto con la motivación, un segundo elemento en la conducta de alivio y prevención del sufrimiento tiene que ver con el desarrollo de habilidades para aprender a aliviar el dolor ajeno. Esta es otra faceta que diferencia la compasión del cuidado no humano. Por ejemplo, si veo a alguien caer en un río que fluye rápido y deseo salvarlo saltando, eso resultará ser una tontería si no puedo nadar. La compasión humana no es solo una respuesta automática al sufrimiento, un deseo de ser útil, sino que implica un discernimiento, un proceso de razonamiento de lo que es mejor hacer en cada circunstancia. Por lo tanto, la compasión humana implica la motivación para aprender a ser útiles (como por ejemplo en las profesiones de cuidado).

La motivación para la compasión puede, por lo tanto, dar lugar a un sentido de identidad, es decir a un tipo de "yo" en que uno desea convertirse: un yo compasivo. El yo compasivo estaría vinculado a la vida consciente de tal manera que uno trate de ser útil y no dañino en todo momento, el objetivo es que esta identidad de compromiso con el otro termine regulando otros motivos en competencia dentro de uno mismo. Para lograr esto, uno puede practicar el desarrollo de una "mente compasiva", con meditaciones, pensamientos y prácticas de comportamiento que estimulan varios mecanismos fisiológicos que facilitan la compasión.

Como motivación para actuar (entendida como lo que lleva a una determinada acción o conducta), la compasión tiene que competir con otros motivos, muchos de ellos egoístas, algunos de los cuales son inconscientes. Estos pueden ser motivos para desarrollar un comportamiento competitivo que se centre en el interés propio y la búsqueda de aprobación o prestigio dentro de

un grupo. Por lo tanto, es bien sabido que prodigamos enormes recursos a nuestros propios hijos, incluso cuando sabemos que miles de niños mueren cada día de inanición, y muchos millones crecen en los barrios marginales del mundo. Guiados también por motivaciones centradas en uno mismo es más probable que salvemos a nuestros propios hijos de un incendio que a los 50 que se encuentran en la habitación de arriba. Es más probable que ayudemos a aquellos que nos gustan que a los que no amamos, a aquellos que tienen probabilidades de corresponder en lugar de a otros que no devolverán nada; también a aquellos con quienes nos identificamos en contraste con los que están por fuera de nuestro grupo. Parte del desafío de la compasión es, pues, romper con estos límites en torno al cuidado y al comportamiento de ayuda.

Las propuestas investigativas en torno a la compasión desarrolladas en los últimos 15 años se han convertido en un insumo para sustentar la idea según la cual en la misma evolución del ser humano permanece latente la semilla de una natural benevolencia para con los demás. Hay una historia evolutiva que nos ha convertido en una especie social con una naturaleza que tiene raíces altruistas. En el ser humano hay una tendencia a procurar el bien de los otros que, tal y como hemos visto, se ha ido complejizando en la medida en que el ser humano ha desarrollado una amplia capacidad para generar pensamientos o juicios a partir de los cuales puede reconocer el estado de sufrimiento ajeno.

Si la biología nos da elementos para pensar en una naturaleza benevolente en el ser humano, desde la filosofía también se han venido suscitando diversas discusiones sobre la manera de vincular este rasgo de bondad de la naturaleza humana con la reflexión ética. La benevolencia se ha visto en algunas corrientes de pensamiento como ese sentimiento fundamental que hace que el ser humano se prohíba algunas cosas, respete al otro, o introyecte algunas normas que garanticen el bien común. Diferentes posturas filosóficas han tratado de comprender el papel de la

benevolencia en la vida moral, pero quizá la más destacada y la que tiene mayor relevancia para nuestra aproximación en torno a la naturaleza de las emociones morales, es la propuesta elaborada por los sentimentalistas británicos. Estos autores de la ilustración escocesa fueron pioneros en incorporar el problema del altruismo, la benevolencia y la compasión en los debates de filosofía moral, y sentaron los principios para pensar en una educación de los sentimientos morales como base para generar vínculos sociales que contribuyan a la felicidad de todos los ciudadanos. Nussbaum en sus reflexiones sobre la naturaleza de las emociones no hace mayor alusión a los sentimentalistas, pero desde otras perspectivas de análisis estos autores son importantes, en cuanto abren la discusión sobre el papel de los sentimientos en la búsqueda del bien común y en la construcción de sociedades más propensas a pensar en las necesidades de los demás.

Hay que anotar que esta investigación ha girado en torno a la obra de Nussbaum y sus múltiples conexiones con distintas discusiones de la filosofía moral, política y de las emociones. A medida que hemos avanzado se ha ido esclareciendo cómo el pensamiento de Nussbaum implica una síntesis de una serie de discusiones en la filosofía y en algunas disciplinas sociales y biológicas. Nuestro trabajo se ha concentrado en mostrar el estado de ciertos debates, o el contexto donde han surgido diversas discusiones y problemas. Discusiones que no necesariamente debe explicitar un autor que las continúa, o que se basa en ellas para adelantar una propuesta particular. Nussbaum es parte de un espíritu del tiempo que debate sobre el altruismo, la benevolencia y la compasión, y es una filósofa que aborda ciertos aspectos teóricos sobre las emociones que remiten a indagaciones más amplias desarrolladas en el contexto de la naturalización de la ética y la búsqueda de recuentos evolutivos verosímiles sobre el surgimiento de la moralidad humana. Esos debates hunden sus raíces en ciertas posturas filosóficas del pasado y en algunas discusiones más recientes. Después de expuestas las discusiones en biología y en psicología del desarrollo sobre

las particularidades humanas expresadas en la compasión, podemos ahora recurrir a las raíces y las razones de por qué y cómo aparecieron los debates sobre las emociones morales, y cómo estos núcleos de discusión se preocuparon por dar a conocer una naturaleza humana que tiende a la benevolencia y compasión. Con estos insumos podemos ver los focos, o vías de indagación, que se suscitaron en la preocupación filosófica por los sentimientos morales, y podremos entender el aporte de Nussbaum a estos ejes de reflexión.

A continuación, vamos a detenernos un poco en las propuestas de los autores sentimentalistas de la ilustración escocesa, para luego, en conjunto con las ideas evolutivas que hemos examinado, proponer una alternativa educativa cimentada en la compasión.

4.4. La benevolencia como constitutiva de la naturaleza humana y sustento de la educación de los sentimientos morales

La voluntad o deseo de hacer el bien al otro, de querer lo bueno o beneficiar con nuestra acción a otras personas, la denominaba Hume benevolencia. Este autor en el *Tratado de la naturaleza humana* la definía como "un deseo de felicidad hacia otra persona y una aversión contra su desgracia". En el caso específico de la compasión el conocimiento del mal por el que atraviesa otro ser humano, y de las causas que lo originan, pone al compasivo a idear los medios para remediar tal situación o procurar su alivio. En la compasión la benevolencia asoma, por tanto, como una voluntad o deseo de eliminar el mal ajeno porque no se quiere la prolongación de su desventura. Esto se traduce en que se procura el bien del otro y se contempla con la acción compasiva un bienestar futuro, así muchas veces no llegue a hacerse efectiva la eliminación total del sufrimiento físico, moral o social por el que se está atravesando: "Sabemos con toda seguridad que la compasión es una protección provisional frente al sufrimiento, pero es lo único que tenemos, es el precio a pagar por nuestra finitud" (Mélich, 2010, pág. 219). Esta visión de la

compasión en estrecha relación con la benevolencia hunde sus raíces en la modernidad, por eso conviene comprender brevemente la evolución de estos conceptos que pueden iluminar la dirección que tomó el debate sobre los sentimientos morales y las particularidades del pensamiento de Nussbaum en torno a estos temas.

La llamada ética sentimentalista de la ilustración escocesa ayuda a dilucidar bastante bien cómo aparece la idea de benevolencia y compasión que transformó la tradicional piedad cristiana, cimentada en el fervor y deberes religiosos del creyente, hacia 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, tanto corporales como espirituales, y de beneficencia para el pobre y desamparado, fue asumida por los burgueses en una dirección más laica y desligada de las jerarquías eclesiásticas. Se trata de un esfuerzo por pensar la realidad social sin referencias religiosas ofreciendo una perspectiva esperanzadora que se fundamenta en una idea más positiva de la naturaleza humana. Para tal efecto, los autores de esta corriente de pensamiento se enfrentan al problema de dilucidar hasta qué punto la realidad humana puede dar pie a una organización moral y social que debe construirse sobre la base de la desconfianza y el egoísmo, como planteaba Hobbes y Mandeville, o por el contrario puede permitirse una fundamentación distinta confiada en la capacidad de cooperación y en la voluntad humana de hacer el bien (Oviedo, 2016).

En este contexto, 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, que es parte de una empatía hacia los demás seres humanos que nos hace dolernos por sus desgracias y ponernos imaginariamente en su lugar, lo que constituye la base de la compasión como emoción moral dirigida al sufrimiento ajeno.

Frente a la concepción tradicional cristiana de vivir la caridad y las obras de misericordia, la pregunta de la filosofía moral moderna consistirá en cómo fundamentar la compasión sin recurrir a categorías teológicas que le den sentido a esta virtud que se percibe como un pilar básico para la vida en sociedad. Es claro que en los textos bíblicos encontramos relatos alusivos a la compasión, pero desde la filosofía era necesario desarrollar otro tipo de argumentaciones que le dieran sustento a esta conducta de ayuda que resulta importante para afrontar diversos problemas y necesidades humanas.

Esta búsqueda filosófica se concretizó en buena medida en las nuevas orientaciones sobre el conocimiento moral que surgieron en la modernidad y que representaron un cambio de carácter revolucionario al introducir distintas nociones de fraternidad y de preocupación por los demás sustentadas en una visión del hombre que no dependía estrictamente de mandatos religiosos para obrar correctamente, más bien se fundamentaban en una reflexión ética secular en donde la percepción de la fragilidad del otro, y el deseo de su bienestar, eran motivos suficientes que impulsaban a acabar con los padecimientos humanos recurriendo a toda la ayuda disponible (Dixon, 2008). En este sentido, el sentimentalismo moderno, al incorporar factores emocionales[8] en el conocimiento moral, obra una modificación fundamental en la visión que teníamos de humanidad: de vernos abstractamente como un grupo de hermanos hijos de un mismo Padre que está en los cielos pasamos a vernos como compañeros de camino sometidos a los mismos avatares de la fortuna y el sufrimiento, por tanto seres responsables los unos de los otros, pues sólo otro ser humano puede comprender nuestra condición en este mundo y puede hacerse cargo de ella, independientemente si comparte o no la misma creencia religiosa (Fiering, 1981). Naturalmente

[8] Lo emocional en estos autores, como lo iremos exponiendo, se relacionaba con un sentido que nos vinculaba a los otros, a su dolor, o a ciertos parámetros relacionados con su bienestar.

el principio del amor al prójimo sigue manteniéndose en el trasfondo de estas ideas, pero la reflexión moral deja de gravitar en torno a concepciones metafísicas acerca de un orden divino que rige todo lo contingente para cimentarse en aspectos emocionales que debían ser justificados.

Lo anterior significó en la reflexión filosófica la aparición de diferentes discursos y formulaciones conceptuales que reivindicaban el amor a la humanidad y un intento por exaltar la naturaleza buena del ser humano que propende por la justicia en lugar de la tesis del hombre gobernado por el interés egoísta,[9] o la naturaleza corrupta y caída del ser humano proclamada por la teología calvinista de los siglos XVII y XVIII.[10]

Salguero (2011), remitiéndose a la genealogía moderna de la benevolencia, nos recuerda que fundamentalmente es una virtud ilustrada que trajo nuevas perspectivas para la vida en sociedad, tales como: un deber que promueve el bien común incluso cuando no se espere una retribución inmediata; un entusiasmo natural por el bien público a modo de pacto natural originario; una constante inclinación a mantener una acción generosa humanitaria universal y una instancia desiderativa que, desde una antropología optimista, rechaza el egoísmo como estructura última del ser humano, el cual tiende de manera constante a la concordia con todos los agentes racionales.

[9] Hobbes en su proyecto de fundamentar el saber político establece que entre los hombres hay una rivalidad permanente por el honor y la dignidad, situación que crea la envidia, el odio y la guerra. También establece que, al contrario del animal, para el que el bien privado no difiere del bien común, el hombre se compara con los otros, y sólo puede saborear verdaderamente lo que está por encima de la suerte común, de aquí que busca la superioridad y el dominio sobre los demás. Así, pues, su búsqueda frenética de intereses particulares lo lleva a la rivalidad, la desconfianza y el deseo de gloria, comportamiento que se traduce en guerra con los demás y en una grata conciencia del bienestar propio (Zarka, 1997). Mandeville dirá con suspicacia que los vicios privados hacen la prosperidad pública, de manera que toda acción aparentemente benevolente no es más que una complacencia en el amor propio, no son más que actos de orgullo que el hombre consuma en su interior puesto que siempre permanece la naturaleza egoísta de sus móviles (Mandeville, 2001).

[10] Para el pensamiento calvinista moderno el hombre es totalmente incapaz de salvarse a sí mismo a cuenta de 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, que no piensa en los demás y constantemente está inclinado hacia el mal (Wendel, 1965).

Esto se puede analizar con mayor detenimiento en las tesis defendidas por algunos de los más insignes representantes del sentimentalismo moral como son Shaftesbury y Hutcheson.

El planteamiento ético de Lord 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, y una verdadera inclinación o amor hacia la equidad y hacia lo bueno a causas de su propia belleza natural y valor. La naturaleza equipa por tanto al hombre con una facultad que le permite descubrir el mundo moral. El sentido moral le dice a cada individuo qué actos son buenos y virtuosos, porque gracias a ese sentido las personas sienten 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 analizando 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, de 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, pág. 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. Tras el análisis racional de una conducta o de una acción aparece la valoración moral. En virtud del sentido moral somos capaces de apreciar que algo es

bueno diferenciándolo de lo malo. Mauri, quien ha desarrollado más ampliamente estas ideas nos dice:

> 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. (Mauri, 2005, pág. 66).

Para este filósofo ilustrado, por tanto, 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. Este sentimiento es por consiguiente la prueba de la realidad de la virtud.

Ahora bien, el sentido moral es también para Shaftesbury una disposición moral y benevolente del hombre hacia los demás. El sentido moral está intrínsecamente vinculado a la benevolencia como tendencia natural que lleva al hombre a estar interesado por sus semejantes. La disposición de benevolencia es esencial a nuestra naturaleza y es el fundamento para la vida en sociedad. Se trata, por consiguiente, de una reflexión que sale al paso a la escuela del egoísmo que propone al amor propio como motor de las acciones humanas y origen de la sociedad. Según esto, no existen diferencias entre el interés público y el interés privado, puesto que por el primero se consigue el segundo, que es el que constituye la felicidad personal: el interés por los demás es la clave de la propia conveniencia, es el camino para alcanzar la felicidad individual (Shaftesbury, 1997).

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, coinciden 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. Shaftesbury no profundiza mucho al respecto, pero deja algunas nociones estableciendo que este sentir incorrecto se debe a una falta de identificación con el otro y a una ausencia de reconocimiento del otro como un semejante, aspecto que implica una inadecuada relación con el mundo y con todo lo que lo compone. En otras palabras, la sensibilidad de tal individuo no está conectada con la de otros seres humanos, de tal forma que sus afectos presentan algún tipo de desorden que le impide comprender el orden moral de los acontecimientos. 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 donde se conjura el egoísmo y la violencia que se produce cuando la suerte del otro y sus necesidades resultan completamente ajenas para nuestros afectos (Pinedo, 2018).

Para Francis Hutcheson (1999), 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 de 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. Ante las acciones humanas, el sentido moral automáticamente reacciona de dos modos: o se place –y con ello aprueba– o se duele –y de este modo desaprueba–. Por consiguiente, el sentido moral nos hace espectadores de los demás y nos hace sentir pena o placer como efecto de nuestra observación. Observamos las acciones como

exteriores en relación con nosotros y nuestro sentido moral nos permite sentir de manera espontánea e instantánea aprobación o condena por ellas. Sin este sentido moral un hombre no aprobaría más que lo que fuese conveniente para sus fines particulares, aunque viese lo que es conveniente para promover el bien de los demás (Mauri, 2005).

En relación con los demás seres de la naturaleza Hutcheson considera que sólo los seres racionales podemos reflexionar sobre nuestras pasiones y juzgar si son buenas o malas. Los demás seres sensibles sólo sienten placer y pena inmediatos, sin poder representárselos o tener un sentimiento frente a estas pasiones. De esto se deduce que el sentido moral, aunque puramente sensible, es exclusivo de los seres racionales. Esto conduce a establecer una diferencia entre el bien natural y el bien moral: tan solo el último es percibido como benevolencia y puede despertar el amor y la admiración del espectador. Esta exclusividad da lugar no solo a una forma de identificación entre los seres racionales, sino también a la posibilidad de reconocer qué tienen en común, lo cual abre explícitamente el camino hacia la formación de una comunidad moral (Hurtado, 2013).

En este contexto podemos vislumbrar dos ideas recurrentes que atravesarán el pensamiento del filósofo ilustrado: la insistencia en la existencia de una inclinación natural, benevolencia, por la que el hombre busca el bien de los demás al modo como se interesa por el suyo propio, y el protagonismo secundario ofrecido a la facultad racional cuando se trata de exponer los anclajes de la moralidad.

En su *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud,* Hutcheson (2004) considera que el sentido moral se complace en más alto grado o encuentra mayor contento ante la benevolencia entendida como la búsqueda del bien público o general, es decir, la determinación a

complacerse con la felicidad de los otros y a no sentir placer por su situación de miseria o dolor; estos actos benevolentes, que surgen al margen de cualquier interés personal, y que están orientados al bien público, son precisamente aquellos que pueden ser calificados como "buenos". La benevolencia es, pues, una inclinación cuyo objeto es la felicidad de los demás, por esta razón experimentamos satisfacción en nuestro interior cuando sentimos esta tendencia con nuestro sentido moral, de ahí que sea el fundamento de la virtud y un motivo esencial para la actuación moral (Seoane, 2004).

En contraste con lo anterior, el egoísmo aparece como una inclinación que busca la propia felicidad a costa de los demás, por consiguiente, es un motivo para la desaprobación desde el sentido moral. Siendo esto así, Hutcheson asume que la moralidad está vinculada a un tipo de crecimiento humano que se da cuando las personas salen de sí mismas atendiendo a los intereses de los demás, dejando a un lado la búsqueda de ventajas personales para mirar positivamente por la felicidad de los otros.

Con los sentimentalistas británicos se inaugura, por tanto, una comprensión de la naturaleza buena del ser humano que va a tener importantes repercusiones para la vida en sociedad y para los procesos de educación moral.[11] El hombre se reconoce como un ser capaz de hacerse cargo del sufrimiento de sus congéneres y comprende que la reciprocidad, la solidaridad y la generosidad son caminos apropiados para aliviar nuestra condición humana característicamente menesterosa. Igualmente, la benevolencia se reconoce como el camino que conduce a un progreso en la

[11] Los sentimentalistas tenían como preocupación establecer unas visiones positivas de la naturaleza humana que ayudaran a motivar a las personas en su actuar moral. Solo incorporando una idea de una naturaleza benevolente el ser humano incorporaría dentro de sí aquellos aspectos que le permitirían atender al bienestar ajeno. Esta visión se proponía en oposición a las ideas calvinistas que generaban una desesperanza y una baja motivación para el respeto de los otros, y de las reglas establecidas para garantizar una adecuada vida social.

sociedad al invitarnos a dejar de gravitar sobre nosotros mismos, para pensar en la felicidad de los demás, lo cual es la base de una vida pública sana y armoniosa (Seoane, 2001).

Hutcheson no entra en detalles acerca de los procesos educativos que se desprenden de su idea de benevolencia, pero deja planteadas algunas ideas generales sobre la promoción y educación de la virtud. Para el filósofo, la posibilidad de la educación moral se asienta sobre la base de una inclinación natural en los seres humanos a los actos virtuosos. Desde su visión, la educación moral pule la naturaleza, pero no crea en ella una tendencia inexistente, pues la benevolencia es innata. La educación moral no va contra la naturaleza del individuo porque, según Hutcheson, Dios ha puesto en ella un interés tan natural en la felicidad ajena como la preocupación que cada persona tiene por la felicidad propia. Con la educación la benevolencia solo se cultiva, no se crea (Mauri, 2010).

Si la benevolencia se define como una afección cuyo objeto es la felicidad de los demás, el filósofo considera que este sentimiento se establece a partir de los relatos que nos educan moralmente y que estimulan los comportamientos conducentes al bien público. En su momento, Hutcheson consideraba que, si la moral encontraba un fundamento en los sentimientos, entonces la educación moral debía sustentarse en una narrativa en la que el bien público se ve contado, se ve establecido, y en donde los personajes no hacen lo bueno por deber, sino porque sienten como propios los actos benevolentes. El filósofo deja entrever, entonces, como la literatura puede ser una aliada importante de la educación moral.

Como se ha anotado, en la filosofía moderna se planteó un nuevo horizonte de reflexión para las ideas de benevolencia y compasión tradicionalmente circunscritas al ámbito religioso. La benevolencia es vista por los sentimentalistas como una actitud natural de los propios individuos

que no se justifica necesariamente apelando a abstracciones o entidades no humanas. Para los cristianos y miembros de otras confesiones religiosas, como el budismo, la bondad y la compasión seguirían siendo virtudes morales que se desprenden de una experiencia espiritual que motiva al interés por los demás, pero desde la filosofía las posturas sentimentalistas permitieron que la reflexión sobre estas actitudes humanas tomaran otros rumbos de investigación en la época contemporánea que devienen en las preguntas sobre la naturaleza del comportamiento altruista, y las posibilidades de una educación para la benevolencia y las conductas prosociales.

Por supuesto, estas reflexiones se fueron ampliando en la filosofía y en otras disciplinas para precisar cómo debería entenderse este sentimiento benevolente, y cómo se vincula con sentimientos de empatía y con preocupaciones sobre la justicia.[12] Historia que no nos interesa abordar en cuanto que esos detalles son secundarios para nuestros propósitos. Lo esencial de lo expuesto en este apartado es la idea de benevolencia como aspecto fundamental de las motivaciones éticas, y la vinculación de este sentimiento a la naturaleza humana que crea las condiciones para que el sujeto incorpore como propias, como parte de sus emociones y compromisos, las normas de respeto al otro.

Desde la filosofía las ideas de vincular la benevolencia a la naturaleza humana se plantearon inicialmente con estos autores de la ilustración escocesa. Ideas que luego con el desarrollo de la biología, y de otras disciplinas contemporáneas, se fueron precisando al mostrar las diferencias entre el altruismo y la compasión. Igualmente, esta discusión propuso establecer como base del

[12] Las orientaciones que toman las discusiones sobre la benevolencia y los sentimientos morales son variadas. Hume se centra en la simpatía como propia de la naturaleza humana, y la define como la inclinación o tendencia que los seres humanos sienten a participar y revivir las emociones de los demás. Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* vincula la simpatía a las luchas humanas en contra de la crueldad y la injusticia. Desde otras perspectivas, la noción de benevolencia condujo a ciertas ideas políticas que generaron las revoluciones francesa y americana, y más adelante despertaron en autores como Kropotkin (uno de los iniciadores del anarquismo) el estudio del altruismo en el reino animal, y como derivar de éste las formas de vida social.

comportamiento humano y de las preocupaciones por la justicia una referencia innata a sentimientos de compasión y benevolencia. Sentimientos que, en el ser humano, gracias a sus cualidades cognitivas, son susceptibles de educación. Los procesos educativos ayudarían a especificar, o ampliar, las personas y situaciones merecedoras de actos benevolentes. Son estos últimos aspectos los que precisamente nos interesa abordar a continuación, con el fin de sustentar que la educabilidad de la compasión es una alternativa que posibilita ensanchar los universos de sensibilidad y preocupación por el prójimo.

Hay que anotar que las reflexiones filosóficas y de otras disciplinas que se han planteado en este capítulo permiten comprender cómo las teorizaciones de Nussbaum acerca de las emociones recogen muchas de estas tensiones y discusiones en la ética, y su visión de la compasión es un hilo argumentativo en donde se intenta sintetizar algunas de estas conceptualizaciones del pasado y del presente. En los primeros capítulos de esta investigación presentamos las preocupaciones de nuestra autora en torno a la filosofía política, particularmente las ampliaciones del concepto de justicia al incorporar las reflexiones comunitaristas y aristotélicas sobre la comunidad política como principio legitimador de lo justo. Luego, en estos últimos capítulos, se buscó mostrar las tensiones en la obra de Nussbaum que tienen que ver con aquellos aspectos que referían (y que no fueron tematizados con suficiente detalle en las reflexiones neoaristotélicas sobre la justicia) al compromiso y al vínculo afectivo de las personas, y a los supuestos que van creando nuevos sentidos de respeto y de consideración del semejante.

Esas dimensiones relacionadas con la vida social demandan algunas especificidades y algunos elementos de reflexión adicionales. Elementos que Nussbaum incorpora retomando discusiones sobre la naturaleza humana, sobre la estructura cognitiva de las emociones y las posibilidades del

altruismo y la compasión. Estas dimensiones son, pues, aspectos que complementan las preocupaciones fundamentales por la justicia que orientan a nuestra autora.

La caracterización de lo social de las posturas comunitaristas no bastaban para ofrecer un sustento a la preocupación por el otro y al deseo de bienestar de los semejantes. Para este aspecto era necesario hacer un rastreo en las discusiones filosóficas sobre la benevolencia y sobre las posibilidades morales de nuestra especie de incorporar nociones de compromiso con toda la humanidad. Las discusiones sobre el deber quedan huérfanas al no incorporar los sentimientos de compromiso y de motivación que impulsan a la acción a los seres humanos. Más claramente, la justicia sin sentimientos de preocupación por el otro queda en un ejercicio racional que no tiene efectos en acciones políticas. Así, pues, para Nussbaum el desarrollo de este campo de reflexiones sobre las emociones en general, y sobre la compasión en particular, es el complemento necesario que hace falta incorporar en las actuales discusiones de filosofía moral y política.

En el intento de precisar qué significa asumir una postura social y comunitaria en el debate sobre la justicia intentamos rescatar algunas discusiones, reflexiones y desarrollos en diferentes campos, que no son lo suficientemente claros y detallados en la obra de la filósofa de Chicago. Precisiones que asumimos como tarea propia debido a que una autora como Martha Nussbaum se orienta más por el establecimiento de pautas generales para los Estados y para la formación política de la ciudadanía.

En este intento explicativo de la obra de Nussbaum se han expuesto las reflexiones de los primeros sentimentalistas británicos y las razones por las cuales la benevolencia y las emociones empiezan a tener particulares interpretaciones en la búsqueda del bien común, además de presentarse como componentes esenciales de la acción moral. Las reflexiones sobre la naturaleza

humana benevolente posibilitan que el sujeto pueda incorporar aquellas reglas que demandan restricciones a la satisfacción individual de necesidades y deseos. Por consiguiente, la benevolencia y el respeto al otro solo se hacen posibles si dentro de nuestra naturaleza el respeto al otro y el interés por su felicidad están incorporados. Lo anterior se fundamenta en que las normas morales no son imposiciones externas, que una autoridad divina o humana impone a los hombres, son pautas que surgen de las preocupaciones por los otros que nos caracterizan como especie social. La preocupación por el bienestar ajeno posibilita, entonces, la interiorización de normas, y el ejercicio de acciones altruistas y solidarias con el que se encuentra en condición de sufrimiento.

Pero, si bien los sentimentalistas británicos posibilitaron la incorporación de la benevolencia y las reflexiones que demandan una caracterización natural de nuestra moralidad para que las normas no se vean como imposiciones externas que se instauran a la fuerza, y que generan resistencias que conducen a su incumplimiento, sus formulaciones adolecían de una serie de imprecisiones propias del siglo XVIII.

Si bien el concepto de emoción (o de pasión) empezó a adquirir un aspecto más positivo en las reflexiones morales, e incluso posibilitó el surgimiento de ciertas visiones románticas al final de la modernidad, es claro que estas posturas mantuvieron una visión dicotómica de la relación razón-emoción. Solo con desarrollos más recientes, los cuales son reconocidos por Nussbaum en su obra, el concepto de emoción se amplió para incorporar las reflexiones propias de nuestra época sobre la dignidad, la justicia y la vulnerabilidad que nos hace interdependientes. La emoción no se opone a la razón, sino que opera como una expresión propia de esta última. Por supuesto, esta ampliación demanda una caracterización novedosa del concepto de cognición y una clasificación

de sus formas, para que la racionalidad explícita y consciente solo se entienda como una forma particular de expresión cognitiva.

Pero aparte de esta ampliación del concepto de emoción, que fue expuesta en capítulos anteriores, los desarrollos más recientes de la biología y la psicología dan nuevos elementos para entender la relación naturaleza-cultura o, con otras palabras, ofrecen mayores precisiones para establecer las características propias de nuestra especie y los vínculos con ciertas determinaciones biológicas. El ser humano comparte con otras especies el altruismo y ciertas conductas prosociales, pero se diferencia de ellas en que sus formas de altruismo se amplían a personas no conocidas, o con las que no se comparte un territorio, un parentesco, o un vínculo afectivo restringido. El ser humano al poseer formas cognitivas más complejas puede considerar como semejante a personas distantes geográficamente y ampliar la noción de semejante a toda la humanidad. De igual manera, el ser humano incorpora dentro de las preocupaciones por el bienestar de los demás ciertas necesidades inmediatas que producen efectos sobre la dignidad ajena. La noción de respeto, o de necesidades humanas, y de aquello que se demanda para hacer de una vida humana una vida que merezca ser vivida, cambia con las épocas y con las reflexiones morales. Esta flexibilidad y variabilidad humana hacen que nuestra especie sea educable y pueda incorporar nuevas dimensiones en las preocupaciones naturales por la justicia y el bienestar ajeno.

Las referencias contemporáneas a la biología y a la psicología del desarrollo permiten ampliar lo que, de manera general, en los sentimentalistas británicos se denominaba la “naturaleza humana”. Las diferenciaciones entre el altruismo en los animales y la benevolencia formulada por autores como Shaftesbury y Hutcheson, se precisan en la investigación científica actual con la clasificación y diferenciación de formas cognitivas y de expresiones emocionales. El aspecto motivacional que posibilita la incorporación de las normas debido a que éstas son parte de un

respeto y preocupación por los otros, se hace más claro en la actualidad si esta tendencia natural a la benevolencia se complejiza con la exposición de las particularidades cognitivas de nuestra especie. Los debates actuales sobre el altruismo y las raíces biológicas de nuestra moralidad son, pues, los productos de una historia iniciada en el siglo XVIII con ciertos pensadores interesados en esclarecer algunas características de nuestra naturaleza.

Por supuesto, no es necesario en nuestra exposición abordar todos los ejes temáticos que desarrollaron estos filósofos de la ilustración escocesa; lo importante para nuestro contexto de investigación es hacer explícitos estos debates de los inicios de la modernidad que ayudan a recordar las preocupaciones que se establecieron hace unos siglos por dar un piso naturalista a la conducta moral, así como establecer en la base de nuestras conductas de respeto la tendencia a la benevolencia y la preocupación por nuestros semejantes. Toda historia puede llevarnos siempre a tiempos anteriores, y en una presentación filosófica estas referencias tienen la función de resaltar algunas ideas, o algunos puntos, que posibilitaron el desarrollo de concepciones diferentes en las discusiones de la filosofía moral.

Si bien los debates sobre la justicia, o sobre el establecimiento de aquellos aspectos que deben demandársele a los Estados, o a los tribunales morales para lograr una sociedad decente, siguen vías diferentes a las preocupaciones por las relaciones interpersonales, o por la motivación que determina el actuar coherente de las personas, no significa que deban siempre presentarse como propuestas opuestas. La justicia y la naturaleza benevolente son dos caras complementarias de toda propuesta moral. Esa es precisamente la preocupación de Nussbaum, pero en el establecimiento de su edificio argumental posiblemente la filósofa ha pasado muy rápido por algunas reflexiones. Estos puntos insuficientemente tratados son los que intentamos integrar en nuestro trabajo investigativo.

Las reflexiones que hemos desarrollado sobre nuestra naturaleza son un complemento al enfoque que hemos venido adelantando en este trabajo en los capítulos precedentes. Las categorías que dan cuenta de la acción humana no deben plantearse de manera dicotómica, sino como partes de un continuo que demanda una clasificación de procesos de acuerdo con criterios de complejización cognitiva. Los animales se mueven por emociones básicas y de igual manera sus conductas altruistas estas asociadas a reacciones expresivas visibles en gestos corporales que reflejan necesidades inmediatas. El altruismo igualmente en especies no-humanas, se presenta con parientes, o miembros de grupos con vínculos afectivos estrechos. La mayor complejidad cognitiva de nuestra especie permite ampliar estos círculos de benevolencia, al igual que puede considerar aquellas nociones de bienestar que aseguren una mayor felicidad a plazos más extendidos en el tiempo y en el espacio.

Estas reflexiones que se encuentran en la biología, la psicología y en la filosofía moral[13] son tematizadas por Nussbaum, aunque no desarrolladas ampliamente. Nuestra autora solo presenta algunas posturas o ideas de manera general; ideas que sirven de insumo para poder exponer su propuesta de educación y de formación ciudadana. Como lo hemos señalado en otras líneas, a una filósofa política con tan amplias preocupaciones por desarrollar una teoría de la justicia y una postura republicana de educación democrática no se le puede demandar precisiones sobre dimensiones psicológicas, biológicas, o sobre las especificidades propias de las ciencias sociales.

[13] En la filosofía y la psicología esta discusión ha tenido diferentes vías o tendencias conceptuales. El debate con la obra de Kohlberg en psicología, los desarrollos de la metaética y la naturalización de la ética han aportado desde diferentes perspectivas a estas discusiones que presentamos en el texto. Por supuesto no entramos en formulaciones específicas de estas diferentes conceptualizaciones, ni presentamos sus particularidades ya que nos alejan de nuestros ejes centrales de argumentación. Baste decir que, si bien puede haber aspectos específicos que las diferencian, estas propuestas coinciden a grandes rasgos con las ideas que en el texto desarrollamos.

Esa ha sido parte de nuestra labor investigativa que profundiza sobre los fundamentos de su teoría de las emociones.

Intentamos ver el contexto, o los supuestos en ciertos campos, o disciplinas, sobre los que se inscribe la reflexión de Martha Nussbaum, a la vez que intentamos formular ideas que la autora no presenta de manera clara. Por supuesto, una lectura diferente podría encontrar algunas preocupaciones, o formulaciones contradictorias en la extensa obra de la filósofa de Chicago. Posiblemente un kantiano alegaría la oposición entre la noción de deber y motivación. Un filósofo político contemporáneo protestaría por los intentos de acercamiento entre las formulaciones de Rawls y el comunitarismo. O los filósofos morales y políticos se opondrían al intento de incorporar en las reflexiones generales sobre la justicia social, las consideraciones psicológicas y biológicas acerca de las emociones, la cognición o el desarrollo humano.

Es claro que estas lecturas pueden desprenderse de la obra de Nussbaum, pero este trabajo ha intentado desarrollar un punto de vista coherente y atravesado por las mismas preocupaciones conceptuales. Nussbaum es básicamente una filosofa política que se preocupó por ampliar, desde posturas neoaristotélicas y republicanas, las nociones de justicia de Rawls. De acuerdo con esto, los aspectos que demandaban una reflexión sobre las posibilidades y límites de la educación la llevaron a precisar, o a incorporar, los avances de las ciencias biológicas y psicológicas sobre los procesos emocionales que conforman la vida humana. Solo entendiendo las particularidades de nuestra determinación biológica, como también las características del desarrollo humano, podemos formular con mayor claridad cómo es posible alcanzar una sociedad justa y compasiva. Igualmente, solo viendo las características del ser humano, que las ciencias anteriormente nombradas han ido formulado, es posible hacer una propuesta sobre las tareas y posibilidades de una educación ciudadana.

Es precisamente la educación el apartado que cierra este trabajo, ya que en este ámbito se expresa el esfuerzo integrador que caracteriza la filosofía de Marta Nussbaum. Pasemos, pues, al siguiente numeral que se ofrece como cierre a una investigación que ha ofrecido una serie de insumos que conducen a esta lectura final.

4.5. La educación de la compasión frente al desafío de vivir como ciudadanos en sociedades auténticamente democráticas

A tenor de lo dicho hasta el momento, podemos finalizar esta reflexión estableciendo algunos eslabonamientos con el pensamiento educativo de Nussbaum. En su reconocido texto *Sin fines de lucro,* la filósofa de Chicago pone al descubierto un nervio que está afectando la estabilidad democrática en distintos lugares del planeta: la crisis que generan los modelos educativos centrados en la producción, el crecimiento económico y la rentabilidad. Este aspecto se podría traducir en una educación para "Tener" y no para "Ser", entendiendo esto último como ser un buen ciudadano activo, crítico, reflexivo y empático capaz de vivir en una comunidad de iguales y de intercambiar ideas sobre la base del respeto y la comprensión con otras personas de orígenes muy variados.

Así, pues, nuestra autora ubicada en la tradición del liberalismo rawlsiano, y en consonancia con ciertas ideas republicanas de autogobierno y de virtudes que lo hacen posible, propone cómo este ciudadano no surge espontáneamente, no está dado de antemano ni es producto de las leyes de la naturaleza; el ciudadano es producto de una serie de ejes de educación cívica que es, a la vez, educación moral, en un sentido amplio. En el siglo XXI hay que pensar, pues, en una escuela diferente que fomente auténticos valores para vivir en libertad y en un mundo caracterizado por el pluralismo: "Distraídos por la búsqueda de la riqueza, nos inclinamos cada vez más por esperar de nuestras escuelas que formen personas aptas para generar renta en lugar de ciudadanos

reflexivos. Bajo la presión de reducir los gastos, recortamos precisamente esas partes de todo emprendimiento educativo que resultan fundamentales para conservar la salud de nuestra sociedad" (Nussbaum, 2010, pág. 187).

Para la filósofa de Chicago, esta apuesta por una educación democrática que resulta relevante para cultivar ciudadanos dotados de virtudes cívicas no es incompatible con los ideales liberales de dignidad humana, autonomía del individuo y defensa de derechos civiles y políticos; por el contrario, un ciudadano virtuoso con capacidad para sentir un genuino interés por los demás, educado en actitudes para comprender la fragilidad humana y para entender que en este mundo con frecuencia necesitamos de la ayuda de otros, será una persona con mayor capacidad para defender su propia libertad y la de los demás (Nussbaum, 2010).

En este contexto de ideas, Nussbaum defiende el cultivo de emociones morales como la compasión porque asume que el liberalismo necesita de ciudadanos con una motivación que los lance a la acción pública, asunto que no se da por vía legal o de decretos, sino mediante el adecuado fomento de virtudes cívicas. Para Nussbaum la racionalidad pública debe educarse considerando lo que aportan las emociones, y en este proceso las humanidades y las artes desempeñan un rol destacado como instrumentos que ayudan a refinar nuestra textura emocional (Jiménez, 2016). Esto se puede entender si contemplamos metafóricamente las emociones como combustible que aviva nuestro deseo de ser justos, de reconocer al otro como persona y de incluir en nuestras preocupaciones cotidianas las necesidades de los sectores sociales menos favorecidos para alcanzar una verdadera estabilidad política. En este sentido, emociones con alta eficacia motivacional, como la compasión y el amor, garantizan que los ciudadanos se preocupen por la dignidad y bienestar de los demás, particularmente de aquellos que por diversas condiciones de injusticia social se encuentran en peligro de florecimiento humano.

Si recordamos el proyecto filosófico de Nussbaum que tematizamos en el primer capítulo, nuestra autora recupera diversas nociones de la tradición republicana y comunitarista, no para atacar el liberalismo, sino para robustecerlo y reorientarlo desde dentro, incorporando la dimensión emocional y la educación para la democracia como elementos insuficientemente tratados en el pensamiento político de Rawls. Cimentada, entonces, en una visión de la democracia como un sistema en el que "cada ciudadano es auto-legislador, en el que todas las personas son igualmente dignas y en el que todos los seres humanos son seres autónomos, fines en sí mismos y capaces de seguir sus planes de vida" (Jiménez, 2016, pág. 148), la filósofa adelanta diversas consideraciones educativas que dejan ver cómo las buenas leyes rara vez llegan a existir o se mantienen estables en el tiempo sin apoyo emocional. Una democracia ciudadana solo puede funcionar si la mayoría de sus miembros están convencidos de que su sociedad política es una empresa común de considerable trascendencia, y que la importancia de esta empresa es tan vital que están dispuestos a participar en todo lo posible y a apoyar emocional y educativamente este proyecto para que siga funcionando como una democracia. Así, pues, en la vida cotidiana realmente abrazamos la peculiar humanidad con sus dolores y avatares con nuestro repertorio emocional. Nussbaum dirá que la mejor manera de cumplir los ideales políticos es a través de vínculos personales profundos que posibilitan un fuerte sentimiento de identificación mutua; esa es una forma concreta de sustentar la justicia que Rawls en su momento concibió (Nussbaum, 2001, 2010, 2014).

La reflexión sobre la justicia en el pensamiento de Nussbaum no se queda únicamente en el nivel de propuestas para las instituciones. La filósofa considera que para que la justicia se haga operativa es conveniente que las personas la incorporen dentro de sus vidas, que los valores de dignidad, libertad, igualdad y solidaridad se establezcan como ideales que guíen a los ciudadanos

en la vida pública y se conviertan en parte esencial de su identidad. Esa es la única manera de conseguir una auténtica justicia social y una mirada de "ciudadano del mundo" que en su amplitud pueda imaginar y comprender las situaciones por las que atraviesan otras vidas.

Todos estos elementos anteriormente mencionados se observan como importantes y promisorios para la formación de los futuros ciudadanos, pero la realidad educativa actual genera cierta desazón. En sus reflexiones educativas la filósofa afirma cómo las universidades del mundo tienen grandes problemas en el logro de algunos de sus objetivos educativos primordiales, pues distan mucho de preparar a sus estudiantes para el ejercicio de la ciudadanía tan bien como podrían hacerlo. Y en cuanto a la educación primaria y secundaria expresa cómo la preparación para el ejercicio de la ciudadanía durante los años más importantes de la infancia está en muy mal estado a escala mundial (Nussbaum, 2010).

A la luz de esta situación que la autora denuncia en sus escritos, y de acuerdo con lo expuesto en este capítulo, podemos sugerir que las posibilidades de educación de la compasión como fundamento de diversas habilidades prosociales puede ser un camino alternativo para compensar estas grandes deficiencias del sistema educativo que afectan la ciudadanía. La conducta compasiva puede ser objeto de formación, y una sociedad que se considere auténticamente democrática puede llegar a caracterizarse por enseñar a sus miembros conductas de preocupación por el bienestar de otros. Si estos sentimientos no se cultivan desde temprano, también es factible que las personas lleguen a desarrollar comportamientos de indiferencia o, en el peor de los casos, conductas excluyentes que desconocen nuestra naturaleza frágil y necesitada, lo cual sería el extremo negativo de lo que se espera de un ciudadano en la vida pública.

La democracia requiere de un conjunto muy amplio de capacidades prosociales que hacen posible los ideales de justicia y dignidad. Si tal y como diversas experiencias han demostrado que la compasión es educable, podemos pensar que estos programas pueden ser la base para una educación humanística que ayude a refinar nuestra textura emocional para ser agentes de justicia en contextos democráticos.

De fondo, aquí se propone la educabilidad de la compasión como medio para afrontar los enormes desafíos de vivir como ciudadanos en una sociedad democrática, teniendo en cuenta la característica central que define esta emoción: la motivación para aliviar el sufrimiento. Cualquiera podría preguntar por qué la compasión y no otra conducta prosocial, por ejemplo, la cooperación, la solidaridad o simplemente la empatía. El sustento de esta respuesta lo podemos encontrar en algunas orientaciones filosóficas contemporáneas que conciben el sufrimiento como la situación límite que deja ver con mayor nitidez la condición humana finita y vulnerable.

Los muchos sufrimientos que, en ciertas situaciones, se adelantan al primer plano, y que otras veces se intentan dominar con energía, pero que jamás pueden ser ignorados, son inabarcables. El sufrimiento fáctico siempre está allí recordando al ser humano su fragilidad y menesterosidad. Los dolores físicos que tienen que soportarse una y otra vez; las enfermedades, las cuales no solo ponen en cuestión la vida, sino que hacen descender al hombre viviendo por debajo de su propio ser; el sufrimiento que surge cuando vivimos por debajo del umbral mínimo de vida digna, aspecto que nos hace mostrar irremediablemente un rostro desfigurado por el dolor en lugar del verdadero rostro de nuestro ser; la senilidad patológica en el sentido de atrofiamiento; la aniquilación por la fuerza y el poder de otro, y las consecuencias de la dependencia en sus múltiples formas negativas. Todas estas situaciones hablan de que el sufrimiento empírico es reducción de la existencia,

alejamiento del florecimiento humano, una destrucción parcial de la vida que es antesala de la muerte como punto final de todo dolor.

El sufrimiento es, pues, una condición intrínseca al que compadece y es compadecido. Es claro, entonces, que una emoción orientada a aliviar el sufrimiento como situación límite de la existencia, no tiene el mismo peso que otro tipo de conductas prosociales. La compasión tiene preeminencia porque apunta hacia una realidad mucho más profunda ahincada en nuestro ser. Así, saber reconocer el sufrimiento en sus variadas expresiones, y pretender aliviarlo, se ha visto desde hace siglos como un signo de humanidad; por el contrario, no reconocerlo, o peor aún ignorarlo, se ha visto como una deficiencia en la comprensión de lo humano. La tradición budista ha sido consciente de esto por más de dos milenios, por eso su insistencia en la práctica de la meditación compasiva y de otros medios para atacar el dolor. Y no solo esta experiencia religiosa no teísta ha reconocido la centralidad del sufrimiento en la existencia humana, también la mayoría de religiones históricas organizadas coinciden en buscar una salida a esta situación límite que atraviesa nuestro ser. En este sentido, el sufrimiento y la vulnerabilidad son conceptos interrelacionados que definen antropológicamente buena parte de lo que en esencia somos.

Es importante resaltar aquí que la compasión, a diferencia de otras conductas prosociales, se caracteriza por una fuerte tendencia emocional. Es decir, se refiere a comportamientos destinados a beneficiar a los demás bajo situaciones o condiciones emocionalmente evocadoras. Por ejemplo, una persona migrante que se encuentra en situación de sufrimiento en un determinado país porque no ha ingerido ningún alimento, dado que no tiene posibilidades de trabajo legal, es más evocador emocionalmente que la situación de algunos refugiados en un campamento de paso de la ONU en el cual nosotros podemos cooperar o tener conductas de solidaridad apoyando la distribución de botellas de agua y cobijas a las personas (Gómez, 2019). En este sentido, factores como la

percepción de necesidad de ayuda, la evocación emocional percibida y respuestas empáticas orientadas a la preocupación por el otro, junto con el malestar personal que surge al reconocer el riesgo potencialmente alto de daño en la dignidad humana, conducen a asumir acciones prosociales de compasión. En el caso de la acción solidaria no necesariamente debe existir un vínculo emocional con las personas, sino más bien una tendencia que impulsa a generar ayuda o bienestar en otros individuos.

Las investigaciones de las últimas décadas en torno a la compasión demuestran desde diferentes perspectivas que esta emoción moral es educable, es decir, puede ser entrenada y estabilizada con el tiempo.[14] Además, diversos modelos de intervención para favorecer la compasión aseguran que las capacidades naturales que una persona tiene para la compasión y el cuidado de los demás, pueden fortalecerse y extenderse hasta llegar a considerar el sufrimiento de otras personas que no hacen parte del grupo familiar o entorno más inmediato. En los últimos años, algunos autores insisten en que la educación de la compasión debe empezar desde el desarrollo temprano de los niños cuando aparece una "teoría de la mente", es decir, cuando el niño toma conciencia de que otros poseen estados internos, subjetivos, que son diferentes de los suyos propios, y que merecen atención en las interacciones sociales.

[14] En los últimos años la compasión se ha convertido en un foco importante para la investigación internacional en lo que tiene que ver con el comportamiento prosocial. Diversos programas han ido proliferando con la premisa de que esta emoción es educable, y que de cara al futuro se podría cultivar como parte de la formación ética de los ciudadanos. El programa SCT (*Sustainable Compassion Training*) Entrenamiento en Compasión Sostenible, un programa adaptado de la terapia centrada en la compasión (CFT, por sus siglas en inglés), y el programa CCT (*Compassion Cultivating Training*) son algunas de estas propuestas que de la psicología se ha trasladado al ámbito educativo. CCT es un programa desarrollado como un entrenamiento comprehensivo de la compasión en donde participa un equipo multidisciplinar de psicólogos, neurocientíficos y practicantes de budismo tibetano. El objetivo es desarrollar una serie de técnicas para alcanzar el bienestar emocional y mental al cultivar cualidades de compasión, empatía y amor, primero por uno mismo, luego por las personas necesitadas y más adelante por todos los seres vivos. Se trata, entonces, de uno de los programas pioneros más exitosos que enfatizan la promisoria idea de que la compasión es educable de manera metódica y progresiva (Seppala, Simon-Thomas, Brown , & Worline, 2017).

Diversos programas parten de la idea según la cual los seres humanos tienen una capacidad natural para la compasión, pero que a menudo esta emoción se limita a los miembros del grupo cercano o a familiares; la clave está, pues, en fortalecer y extender este sentimiento a otras personas, incluso a los que nos han causado algún daño, mediante una capacitación sistemática y permanente (Flook, Goldberg, Pinger, & Davidson, 2015).

Teniendo en cuenta las anteriores ideas, un primer nivel educativo de las emociones apuntaría, entonces, al reconocimiento y regulación de las emociones básicas que aparecen durante la infancia, cuando los niños ingresan a la educación preescolar, para luego progresivamente avanzar en la educación de las emociones complejas, que aparecen durante los años de educación primaria. Según Rujano (2014), "en la edad preescolar los niños desarrollan un sentido de la independencia y la capacidad de cooperación, a medida que se vuelven más verbales se hacen más conscientes de sí mismos y por ende capaces de pensar en el punto de vista de otra persona e interactuar con sus compañeros" (p. 13).

Tomasello (2016) afirma que desde muy temprana edad los humanos están altamente motivados a ayudar a otros, sin necesidad de incentivos externos. Niños de tan solo catorce meses están dispuestos a ayudar a adultos que no conocen en actividades como traer objetos que están fuera de su alcance, abrir la puerta y arrumar libros. También desde muy temprana edad la ayuda humana está mediada por el sentimiento de empatía que despierta la desgracia de otros. Los niños pequeños tratan de consolar a personas que muestran señales de angustia, de hecho, cuanto más angustia perciben más posibilidades hay de que presten su ayuda. En resumen, parecería que ayudar a otros es algo natural en los humanos jóvenes, los cuales están intrínsecamente motivados por sentimientos de empatía. Por consiguiente, en la edad preescolar esta motivación inmediata de los humanos a ayudar es la base para cultivar sentimientos de preocupación por el sufrimiento

y bienestar de los demás, así como también de reconocimiento mutuo e interdependencia con otros individuos que son igual de frágiles a nosotros.

A la edad de la escuela primaria, los niños comienzan a mostrar un tratamiento preferencial con los miembros de su grupo, con el respectivo comportamiento excluyente de los demás que no hacen parte de su entorno más inmediato. A medida que las capacidades cognitivas maduran, se desarrolla la posibilidad de pensamiento y razonamiento complejos, pero esto no garantiza un mayor cultivo de las tendencias prosociales y la extensión de un comportamiento de cuidado hacia los demás. Como resultado, existe la necesidad de cultivar y ampliar intencionalmente, con la educación, nuestra mirada o atención sobre lo que acontece en otras vidas distintas a la nuestra, de tal forma que se fomenten las condiciones que hacen posible que surja la compasión de manera constante durante todo el desarrollo de las personas (Lavelle, Flook, & Ghahremani, 2017).

En los años de escuela primaria el niño desarrolla paulatinamente una capacidad importante que antecede la conducta de compasión, como lo es el poder reconocer y determinar si alguien necesita ayuda. Pero no solo eso, también debe decidir si interviene brindando la ayuda o no. Luego el niño debe actuar mediante la selección de un curso de acción y la realización de una conducta apropiada para esa situación (Rujano, 2014). En esta etapa la compasión ya emerge, aunque rudimentariamente, pero se puede iniciar un camino formativo en donde se despierte la capacidad para identificar emociones ajenas de debilidad o desvalimiento.

Piaget argumenta que en esta edad de la escuela primaria los niños desarrollan conceptos y actitudes genuinamente morales en la interacción con sus compañeros, individuos con igual poder y con quienes es necesario discutir y negociar en condiciones de igualdad. Para ponerlo en nuestros términos, los niños pueden aprender a relacionarse con otros como agentes de segunda

persona igualmente merecedores de respeto solo mediante la interacción con otros que sean de hecho iguales. Y así, es en las interacciones con sus compañeros que los niños aprenden a resolver conflictos morales aplicando creativamente las actitudes morales de empatía, equidad y preocupación por el bienestar de los demás, las cuales están desarrollando paulatinamente. De acuerdo con Piaget, obedecer a la autoridad del adulto es una cosa, pero preocuparse por otros y aprender a tratarlos con respeto y equidad es otra, y esto solo puede venir de la interacción con compañeros mediante emociones morales de acogida, cuidado y compasión. Estas emociones son decisivas para aprender a resolver conflictos interpersonales, también conflictos con las diferentes normas sociales y a crearse así una identidad moral personal.

Para Goleman (1996), en la etapa de escuela primaria resulta de mucha importancia orientar a los niños en las respuestas de consuelo. Acciones físicas como abrazar, dar la mano al que se cae, sonreír, sobar al que se golpea, levantar, y expresiones verbales de consuelo, permiten que el niño sintonice con el estado emocional de otra persona y pueda identificar con mayor facilidad las necesidades del otro. Goleman menciona que estas pequeñas acciones y gestos de consuelo que buscan reparar la situación de dolor, o proporcionar algún tipo de alivio, son las actitudes precursoras de la compasión. Las actitudes de cariño y cuidado, inicialmente para con familiares, compañeros del colegio y amigos, preparan afectivamente al niño para luego extender esta preocupación por el otro hacia personas distintas a las que se encuentran en su entorno más inmediato. Pero esta extensión del cuidado requiere de ciertas capacidades cognitivas que se dan en etapas más avanzadas en el desarrollo, por ejemplo, poder relacionar el sufrimiento con la injusticia, con ausencia de derechos, o con condiciones de vida que no son dignas de un ser humano.

Desde un punto de vista práctico y didáctico, Roche (2004), ha sido más específico en diseñar un modelo de formación, promoción, mantenimiento e incremento de la prosocialidad en la escuela conocido como UNIPRO. Este autor se apoya en los estudios de Kohlberg y Piaget sobre el desarrollo moral, y en la propuesta de Erikson sobre las ocho etapas del desarrollo psicosocial, para establecer un referente para el trabajo práctico en prosocialidad. Se trata de un conjunto de dimensiones o variables orientados a la optimización de las actitudes y comportamientos de generosidad, cooperación, compasión, solidaridad y amistad. Lo relevante de este modelo es que tiene en cuenta la edad de los niños y los valores, actitudes y conductas que se pueden esperar en cada etapa del desarrollo durante los años de educación preescolar y primaria. La investigación de los modelos cognitivo-evolutivos aporta a la educación prosocial precisamente que las personas evolucionan o crecen en el pensamiento moral, y que ese cambio va acompañado de un paso del ser "egocéntrico" a un ser "centrado en los demás", lo cual favorece que la persona sea prosocial.

En los años de educación secundaria, cuando se ha alcanzado un importante nivel de madurez cognitiva, se puede consolidar el ideal de una educación para la ciudadanía democrática centrada en la compasión, tal y como se puede derivar de la concepción neoestoica de las emociones como juicios de valor. En este contexto la escuela puede contribuir a un tipo de sensibilización cognitiva que es importante para la transformación positiva de la sociedad, dado que, de modo explícito, claro y conciso se pueden activar los juicios que subyacen a la compasión. La idea de fondo es, como bien plantea Nussbaum, cambiar concepciones sobre vidas distintas a las nuestras, de tal forma que podamos entender que ciertas condiciones sociales, políticas y económicas generan un sufrimiento inmerecido; que muchas situaciones externas que están por fuera de nuestro control se convierten en obstáculos considerables para alcanzar una vida buena, y que esas condiciones afectan gravemente la dignidad humana. Es pues una intervención en los estudiantes para que

actúen como agentes de transformación social cultivando los tres juicios (gravedad, no merecimiento y *eudaimonía*) que conforman la emoción prosocial más relevante.

La compasión sería, entonces, la base para promover e incidir en un grupo más extenso de habilidades prosociales que igualmente son pertinentes para el desafío de vivir como ciudadanos en sociedades orientadas por principios democráticos. La atención al sufrimiento ajeno se convertiría en una disposición emocional sobre la que se puede edificar la solidaridad, la cooperación, el cuidado y demás actitudes que son fundamentales para la vida en sociedad.

Cimentados en una educación de la compasión creemos que los sentimientos estarán más en consonancia con las circunstancias, y que la compasión favorecerá el reconocimiento de daños morales cuando la dignidad de las personas se vea menoscabada. Si se entiende que el daño moral no es sino la consecuencia de un maltrato, un abuso, o un sufrimiento que puede ser físico, psicológico o social, entonces la compasión puede ser la emoción que nos hace aptos para reconocer daños morales en diferentes tipos de contextos. Si esto es así, también afirmamos que esta emoción incidirá en la ocurrencia de otros actos prosociales, sobre todo aquellos dirigidos a atacar las condiciones de injusticia social y exclusión que son el mayor peligro para la estabilidad democrática. Esto se traduce en que la compasión, como emoción preeminente de los comportamientos prosociales, es también la base de los juicios morales y de la actitud ética del ciudadano democrático.

Podemos finalizar agregando que en el ideal educativo de la compasión como conducta prosocial relevante convergen muchos de los elementos que estructuran el proyecto filosófico de Nussbaum. La imaginación literaria, por ejemplo, tiene un protagonismo muy importante en la sensibilización del ciudadano sobre lo que acontece en vidas distantes a las suyas. Igual que los griegos cultivaban la ciudadanía a través de la tragedia, hoy día lo mismo puede llevarse a cabo a

través de la literatura. Así, la vida del obrero, del pobre, del miembro de una minoría o discriminado, es puesta en el escenario a través de coloridas narraciones que les indican a los lectores que la vulnerabilidad existe, y que no se ha ido del panorama social, político y cultural que nos rodea, sólo ha sido ocultada por nuestras pretensiones de autosuficiencia (Modzelewski, 2017). Las obras literarias también traen consigo una visión cosmopolita de la realidad que permite ver el mundo más allá de nuestros estrechos márgenes llenos de prejuicios y creencias infundadas. Pena (2016), sintetiza esta visión diciéndonos: "Al considerar que la verdadera comunidad moral es aquella fundamentada en la común racionalidad de los seres humanos, cada persona está esencialmente ligada a la humanidad como un todo, por lo que ha de velar por el bien de todo ser humano" (pág. 180). Podemos hablar, entonces, del cultivo de una literatura no sólo de denuncia social, sino de creaciones literarias para cimentar la ciudadanía compasiva y el bien común

Nussbaum advierte que los ordenamientos sobre los que descansa el Estado liberal dependen en gran medida de realidades no institucionalizadas ni institucionalizables, como las emociones, por eso enfatiza que una educación liberal que cultive cierta textura emocional que sintonice con la base política del Estado de derecho que necesita interesarse por las motivaciones de los ciudadanos, es la clave para contrarrestar toda una serie de conductas que ocultan o desconocen nuestra frágil humanidad (Jiménez, 2016; Nussbaum, 2006). En esta educación, la literatura, por el contrario, saca a la luz nuestra vulnerabilidad y nos ayuda a ejercitar los músculos de la imaginación que posibilitan que las personas y las ideas cambien.

La novela realista, por ejemplo, sería un modelo de cómo en esta orientación educativa se pueden mostrar los miembros de minorías étnicas, sexuales o religiosas que padecen diversos atropellos en un mundo hostil que los discrimina, o también cómo estas personas luchan por

florecer en medio de tales adversidades. Se trata entonces de abrir el camino al reconocimiento de realidades humanas que por vía del derecho no son accesibles; son las narraciones las que tienen el poder de sensibilizarnos frente a una humanidad sufriente que sale a nuestro encuentro pidiendo ayuda y protección (Nussbaum, 2008).

Nussbaum ya preanunciaba esta orientación en *El conocimiento del amor* (2005a), aquí sólo estamos corroborando que las intuiciones de la autora son una alternativa para la educación, con el agregado de que en este enfoque enmarcamos este ideario dentro de una propuesta más amplia de educación para la prosocialidad.

Esta preocupación por educar en acciones prosociales también es compatible con el ideario republicano de cultivar diversas virtudes cívicas que ayuden a proteger los más altos ideales de dignidad, libertad, igualdad y justicia que son necesarios para el florecimiento humano. La emoción de la compasión pasaría a ser esa motivación interior que aviva el ideario republicanista de libertad como no dominación, y la fuente moral para combatir los frecuentes intentos de retroceso hacia formas de vida excluyentes y egoístas, tal y como analiza nuestra autora en diversas obras que conforman su proyecto filosófico (Nussbaum, 1999a, 2001, 2010, 2014, 2019).

El repertorio emocional también sería el factor decisivo para generar en los ciudadanos una disposición adecuada del carácter para tener a la justicia como objeto conativo, para que se apropien de sus principios, los quieran y los concreticen en actitudes de benevolencia y preocupación auténtica por los demás. Si esto es así, en la educación de la compasión la teoría de las capacidades encontraría un sustento importante, de tal forma que no solo sean los decretos y leyes los únicos que les den viabilidad a las condiciones de justicia social, sino las personas, que, en últimas, son quienes deben hacerse cargo de nuestra frágil humanidad.

5. Conclusiones

Martha Nussbaum es fundamentalmente una filósofa política y moral que, cimentada en la tradición aristotélica, ha logrado integrar en una postura teórica una visión de la justicia social con una perspectiva sobre la naturaleza y el cultivo de ciertas emociones morales que resultan apropiadas para edificar una nueva ciudadanía democrática. Más específicamente, para Nussbaum la reflexión sobre la naturaleza y estructura cognitiva de las emociones tiene sentido en cuanto aporta una comprensión sobre la forma en que las sociedades democráticas liberales pueden concretizar sus ideales de justicia, dignidad y respeto. De acuerdo con esto, lo que la autora denomina una "psicología moral razonable" es el punto de partida de un hilo argumentativo que deja en claro cómo el cultivo de algunas emociones morales, como la compasión, es la vía más adecuada para consolidar procesos de deliberación en donde los ciudadanos se sientan motivados a tener conductas de benevolencia y preocupación por la suerte de aquellas otras vidas con las que se comparte un espacio público común.

Para lograr este propósito la filósofa de Chicago ha tenido que desarrollar un orden teórico en donde confluyen diversos debates y conceptualizaciones que, si bien se originaron al interior de la historia de la filosofía, mantienen una estrecha relación con diversos enfoques contemporáneos propuestos por diferentes disciplinas cuyos intereses se solapan con los de la filosofía moral, política y de las emociones. El pensamiento de Nussbaum conlleva, entonces, una síntesis de múltiples discusiones desarrolladas desde la biología evolutiva, el psicoanálisis, las ciencias cognitivas y la psicología del desarrollo, las cuales convergen en su comprensión de las

emociones en estrecho vínculo con su ideario de justicia social y de educación para una renovada ciudadanía democrática.

Así, pues, en esta investigación se ha logrado sacar a la luz diversos presupuestos y discusiones que subyacen en algunas de sus asunciones más significativas en torno a las emociones con el objetivo de alcanzar una mayor claridad sobre el sentido de su pensamiento para los hombres y mujeres de nuestra época. La intención fundamental de este estudio ha posibilitado reconstruir y complementar el pensamiento de la filósofa de Chicago mediante un trabajo de análisis crítico que se ha centrado en ciertos aspectos de su obra, particularmente en aquellas posturas relacionadas con la dimensión cognitiva de la compasión y su conexión con la vida moral. Después de proponer una interpretación original de la biografía intelectual de nuestra autora, y de indagar por los fundamentos de su teoría de las emociones, podemos sintetizar algunos de los hallazgos más significativos de esta aproximación al pensamiento de Nussbaum de la siguiente manera:

(1) El interés por las emociones aparece en el pensamiento de Nussbaum como una cuestión consustancial a los argumentos justificadores de los principios de la justicia. Para la filósofa de Chicago una adecuada comprensión de la justicia debe contar con nuestro repertorio emocional, pues son las emociones las que en las situaciones concretas nos motivan a la acción, y las que posibilitan el reconocimiento de nuestra común dignidad y vulnerabilidad. El pensamiento de fondo que plantea la autora es que las emociones nos convierten en verdaderos agentes de justicia, por eso es necesario conocer lo que las teorías del pasado y del presente nos dicen acerca de su naturaleza y estructura, así como también se hace necesario comprender el papel que desempeñan en los procesos de deliberación pública y en los ideales educativos que propenden por una nueva manera de entender la ciudadanía democrática.

Para llevar adelante este proyecto, Nussbaum reconoce que cualquier visión contemporánea de la justicia debe tener anclaje en el espíritu del liberalismo político propuesto por Rawls, autor en quien encuentra principios fundamentales de dignidad, libertad e igualdad que se deben preservar en todo ideal que busque la promoción de derechos sociales y económicos fundamentales. Pero Nussbaum comprende también que la propuesta de Rawls mantiene ciertas falencias importantes en su visión individualista del ser humano y en la comprensión de los mismos bienes básicos, por eso de la mano de las reflexiones del economista Amartya Sen y con los aportes de algunas críticas comunitaristas y republicanas al liberalismo de Rawls, emprende su propia visión de la justicia que se concretiza en el Enfoque de las Capacidades.

En la construcción de su modelo social centrado en las capacidades, Nussbaum llega a la conclusión de que los principios en que se sustenta la sociedad justa solo serán viables en la medida en que cuenten con el respaldo motivacional de los ciudadanos. Los principios de justicia, sin vínculos sociales fuertes y sin sentimientos de preocupación por la suerte de los demás, se convierten en ideas abstractas que no transforman la realidad, pues no son solo las instituciones sociales las que hacen posible la justicia, son fundamentalmente las personas con su repertorio emocional las que abrazan la humanidad del otro diferente, y las que vuelven operativa la justicia en los diferentes contextos en donde se aplica.

En su hilo argumental Nussbaum deja en claro que hay ciertas emociones que por su naturaleza y estructura deberían ser promovidas y educadas, y otras desestimadas, pues las primeras permiten concretizar con mayor plenitud el ideal de dignidad que las inspira, y las otras se convierten en un obstáculo para que los seres humanos logren llevar una vida buena y floreciente. Entre las positivas destaca la compasión, entendida como una emoción moral que por sus orígenes cognitivos puede tener un papel potencialmente saludable en la consolidación de las sociedades

democráticas actuales. Con la compasión se garantiza que los ciudadanos no solo tengan a la justicia como objeto de reflexión, sino que la incorporen en su identidad y en sus acciones específicas de reconocimiento de la vulnerabilidad que nos caracteriza.

Así, pues, para la filósofa de Chicago la compasión contribuye a la estabilidad de la justicia y a la promoción del bien común, por eso es un sentimiento que hay que cultivar integrándolo en los procesos educativos que fomentan una nueva ciudadanía democrática. Para Nussbaum una de las tareas educativas más significativas de las democracias actuales consiste en crear en los ciudadanos unas estructuras estables de interés por los demás, aspecto que solo se puede garantizar si conocemos a fondo la dimensión cognitiva que subyace en las emociones humanas.

(2) En el trasfondo de esta recuperación del vínculo entre emociones y justicia se encuentra la idea de vulnerabilidad como condición humana que posibilita la conexión interna con el bien de otra persona y con el sufrimiento que obstaculiza su florecimiento. Nussbaum en su proyecto filosófico convierte esta noción en un aspecto relevante y decisivo para entender el funcionamiento de las emociones que reflejan benevolencia, como la compasión, y la influencia que ésta tiene en la promoción de derechos y la consolidación de procesos de desarrollo humano.

El concepto de vulnerabilidad atraviesa el conjunto de reflexiones políticas, éticas y educativas que conforman el legado de Nussbaum para nuestra época. Con esta noción la filósofa de Chicago nos señala que los seres humanos somos esencialmente frágiles, y que necesitamos para alcanzar una vida floreciente tanto del soporte de instituciones que brinden unos bienes básicos que permitan vivir en condiciones mínimas para un funcionamiento humano completamente bueno, como del apoyo emocional de otras personas que reconocen en las situaciones particulares de la vida nuestra común falta de autosuficiencia.

La vulnerabilidad es una condición que compartimos los seres humanos inevitablemente sometidos a los avatares de la fortuna que en cualquier momento pueden poner a prueba nuestro deseo de alcanzar una vida digna y floreciente. Si las situaciones de la fortuna llegan a ser graves, cualquier individuo puede verse apartado seriamente de la vida buena. Por tanto, solo otro ser humano, sometido a la misma fragilidad existencial, puede responder emocionalmente a las demandas de aquel que se hunde en su precariedad, porque reconoce en ese otro su propia humanidad y, por lo mismo, su natural vulnerabilidad.

Nussbaum logra establecer los vínculos entre nuestra vulnerabilidad constitutiva, las emociones y la concreción de ciertos ideales de justicia, a través de una original concepción cognitivo-evaluativa de la naturaleza de nuestro repertorio emocional, lo que denomina bajo la categoría general de una "inteligencia de las emociones". Para tal efecto, se vale de la tradición aristotélica y estoica, así como también de algunas propuestas contemporáneas desarrolladas por diferentes disciplinas científicas interesadas en develar qué son las emociones, cuál es su estructura y cómo se expresan. Esta perspectiva cognitiva de las emociones le permite a la autora comprender cómo estos fenómenos de la existencia humana están a la base de ciertas conductas que expresan acogida y preocupación por el sufrimiento ajeno (cuando las emociones expanden las fronteras del yo), o, por el contrario, pueden manifestar rechazo y discriminación frente al otro diferente (aquellas que restringen las fronteras del yo).

Las emociones desempeñan un papel central en la experiencia humana, y existe un interés permanente entre los filósofos, científicos, y el público en general, en comprender la naturaleza de las emociones, identificar su base biológica y determinar su contribución a diferentes procesos psicológicos y sociales. En efecto, los últimos años han sido testigos de un progreso sustancial en la comprensión de la naturaleza de las emociones. En las dos últimas décadas, los métodos para

evaluar y analizar las emociones se han vuelto cada vez más refinados, y las técnicas para dar sentido a la neurobiología subyacente se han vuelto más poderosas y precisas. Nussbaum no es ajena a estos avances en las ciencias preocupadas por estudiar el afecto, de manera que, cimentada en la tradición filosófica, elabora una original teoría de las emociones que en su plasticidad incorpora muchas de las investigaciones actuales en psicología, biología y neurociencias, de tal forma que se ha convertido en un referente importante para todos aquellos interesados en conocer aspectos singulares de la naturaleza de las emociones y su impacto en la vida social, moral y política.

(3) En su aproximación a las emociones, Nussbaum diluye la antigua dicotomía entre razón y pasión que por largo tiempo dominó los tratados de filosofía. Durante siglos emoción y razón fueron vistas como facultades opuestas, pero en las últimas décadas esta perspectiva ha cambiado. Un cuerpo bastante amplio de investigaciones recientes indica cómo diversos factores cognitivos juegan un rol crucial en la *elicitación* y regulación de las emociones, y en la motivación que subyace en diversos comportamientos cotidianos. Las teorías cognitivas concuerdan en que los cambios corporales son insuficientes para explicar la experiencia emocional, por el contrario, lo central para que se *elicite* una emoción es la valoración cognitiva de la situación, o la manera como el individuo interpreta los estímulos que recibe del medio ambiente. La teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum hace parte de este grupo de enfoques contemporáneos orientados a establecer una interdependencia entre emoción y cognición.

Al incorporar una determinada comprensión de lo cognitivo en las emociones, Nussbaum elimina, entonces, la oposición entre razón y emoción, o entre deber y motivación, que determinó en buena medida las discusiones morales de la modernidad. Si la emoción depende de formas cognitivas, no hay necesidad de plantear oposiciones, por el contrario, hay que buscar vías teóricas

que ayuden a esclarecer cómo estos elementos que conforman la racionalidad práctica mantienen vínculos estrechos. En continuidad con lo anterior, los planteamientos de Nussbaum igualmente sugieren la integración de las tradiciones kantianas (que consideran las emociones como una amenaza para el buen uso de la razón práctica), y humeanas en la vida moral, pues su comprensión de las emociones como elementos constitutivos de la deliberación racional posibilita que la motivación se incorpore en las reflexiones sobre el deber moral y la justicia. En últimas, su teorización conlleva un intento de integración de derroteros de reflexión que se habían planteado como opuestos, o al menos es un proyecto filosófico que logra poner en diálogo tradiciones morales diferentes.

La filósofa de Chicago fundamentalmente nos invita a concebir las emociones como reacciones dotadas de un componente cognitivo que encarna maneras de interpretar el mundo: las emociones van ligadas a juicios o creencias que nos hacen ver el mundo de determinada forma; estas creencias comprenden de manera destacada nuestras ideas valorativas acerca de lo que es bueno y malo, justo o injusto, favorable o perjudicial. Esta valoración nos lleva a considerar como de gran relevancia muchos acontecimientos en los cuales nos encontramos inmersos día a día, estableciendo un complejo entramado de conexiones entre el agente y los objetos hacia los cuales se dirigen las emociones mediante consideraciones circunstanciales y de perspectiva que nos hacen finalmente reaccionar de determinada manera.

Esta visión cognitivo-valorativa también posibilita establecer una conexión entre las emociones y la vida moral. La teoría neoestoica de Nussbaum modifica la concepción sobre las pasiones desarrollada por antiguos pensadores como Crisipo y Séneca. Frente a la negatividad que estos autores mantienen en torno a las pasiones, por ser reacciones contrarias a lo que denominan "recta razón", Nussbaum sustentada en Aristóteles introduce la noción de un juicio evaluador

eudaimonista que subyace a las emociones, el cual es un tipo de pensamiento capaz de reconocer la presencia de vulnerabilidad, sufrimiento y dignidad humana menoscabada. En su ideario filosófico encontramos que ciertas emociones como la compasión, el amor y la indignación pueden jugar un papel relevante en la deliberación pública, pues poseen el potencial de advertir sobre los daños morales que causa la repugnancia, el odio, el desprecio y demás actitudes que se vuelcan sobre minorías, grupos sociales y, en general, seres humanos considerados indeseables. En este punto hay que anotar que no todas las emociones son adecuadas para guiarnos en la vida moral, algunas incluso son nocivas porque socavan la vida pública generando profundas divisiones que ensombrecen los ideales democráticos. El análisis de Nussbaum muestra cómo la repugnancia es la cara opuesta a la compasión, y la vergüenza es la reacción contraria a la simpatía extendida y al amor que deberían caracterizar una sociedad liberal decente y justa que reconoce la naturaleza frágil del ser humano.

La relevancia moral de la compasión radica precisamente en que, en sociedades liberales, democráticas y pluralistas, como a las que aspira Nussbaum, ésta se erige en un centinela y escudo contra los siempre recurrentes brotes de discriminación, humillación y desconocimiento de la dignidad humana que estallan como consecuencia de las personas y grupos humanos que se resisten a convivir en condiciones de justicia, libertad e igualdad. La filosofía de Nussbaum, en este contexto, se levanta como 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 aquellos que prefieren la jerarquía, la exclusión y la perpetuación de la injusticia social, porque de alguna manera sienten que no hacen parte de esta naturaleza humana hecha de piel, sudor 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 en donde todos tengamos el derecho a vivir dignamente, bajo el mismo cielo, pero con diferentes horizontes.

4) En su teoría cognitivo-evaluativa de las emociones Nussbaum presenta diversos vacíos argumentales que son relevantes para comprender el origen y sentido de sus planteamientos. La filósofa a lo largo de su propuesta no establece un concepto claro de cognición que ayude a dilucidar cómo surgen las emociones en los bebes, los niños y los adultos, y las diferencias fundamentales que pueden existir entre las emociones humanas y aquellas que compartimos con otras especies animales. En este mismo orden de ideas, la teoría neoestoica de las emociones como juicios de valor no es explícita en plantear cómo surgen las emociones en aquellas etapas del desarrollo en donde aún no hay lenguaje, o representaciones, ni cómo en el ser humano surgen las emociones morales complejas que se estructuran en torno a creencias acerca de la vida buena, el sufrimiento, la dignidad humana menoscabada o el respeto y compromiso que hay que mantener con ciertos valores que contribuyen a la construcción del bien común.

En filosofía, cuando se habla de cognición, usualmente se hace referencia a formas de conocimiento explícitas y asociadas a la razón, pero lo cognitivo se puede considerar de manera más amplia, de tal forma que podamos entender una serie de aspectos particulares que hacen parte del complejo mundo de las emociones. Cognición, en sentido amplio, hace referencia a los procesos de percepción y organización de la información que realiza todo ser vivo al seleccionar los estímulos que son significativos para su supervivencia, los cuales se han ido desarrollando de manera particular como parte de los procesos de evolución para todos los miembros de una especie. En este sentido, todo proceso de selección y valoración de la información debe entenderse como parte de un proceso cognitivo. A su vez, la discriminación y selección de ciertos estímulos o eventos del ambiente como datos relevantes dependen de las capacidades, procesos de

percepción y conocimientos que son característicos de cada especie. De la misma manera, las conductas de activación, los programas que desencadenan la acción o las manifestaciones corporales que generan un determinado evento, dependen de las posibilidades biológicas que estructuran a los diferentes organismos.

Cognición, conviene enfatizar, no se entiende de manera exclusiva en relación directa con juicios explícitos, con la consciencia, ni con expresiones racionales. El concepto de cognición se ha ampliado para asociarlo a todo proceso de selección y de organización de la información de los diferentes organismos. Todo ser vivo posee unas formas de captar ciertos estímulos del ambiente y de organizar su acción en respuesta a ellos de acuerdo a sus posibilidades biológicas. Si todo organismo tiene unas formas particulares de reaccionar o de dotar de valor biológico ciertos eventos del ambiente, una tarea desde la filosofía y las ciencias cognitivas es poder dar cuenta de estas formas diferenciales de cognición. De igual manera estas variadas formas de conocimiento se diferencian en cuanto a la valoración que realicen los organismos de los eventos o estímulos con los que se enfrentan. Estas valoraciones diferenciales son las que suscitan determinadas acciones en los organismos al igual que ciertas expresiones emocionales.

Lo anterior se puede ilustrar con un ejemplo: una rana puede ser muy sensible a objetos de determinado tamaño que, usualmente en su mundo, corresponden a insectos de los que se alimenta; un animal del bosque puede diferenciar un depredador de una presa o de otro animal con el que no corre peligro. Estas formas cognitivas más elementales pueden diferenciarse de aquellas propias del ser humano, las cuales implican creencias explícitas, o representaciones sobre eventos posibles. Posiblemente, la emoción del miedo ante un predador puede ser similar a aquella que podemos sentir cuando nos cuentan de un peligro inminente, pero, obviamente, en el ser humano la significación cambia. A pesar de que podemos compartir con los animales no humanos

emociones como el miedo, el asco o la ira, e incluso algunos estímulos o eventos que las ocasionan, es claro que esas mismas emociones en nosotros pueden generarse por infinidad de eventos que se relacionan con creencias explícitas.

La noción amplia de cognición nos lleva, entonces, a plantear un tipo de diferenciación de las emociones según el nivel de complejidad cognitiva que posean los organismos. Distintos enfoques teóricos provenientes de la psicología cognitiva, la biología evolutiva y la psicología del desarrollo de las últimas décadas nos permiten plantear la existencia de niveles cognitivos superiores o facultades cognitivas complejas que implican procesos representacionales que son exclusivos del ser humano y que, por lo mismo, determinan la expresión de ciertas emociones morales como la compasión. Estas teorías posibilitan desentrañar algunos aspectos poco claros que están a la base de la naturaleza cognitiva de la compasión planteada por Nussbaum, y permiten dilucidar por qué esta emoción, que puede ser relevante para el cultivo de la ciudadanía democrática actual, es factible de ser educada.

(5) En esta investigación hemos sostenido cómo las diferencias en la expresión emocional, al igual que las diferencias cognitivas de las especies, son aspectos que ofrecen criterios específicos para clasificar las emociones en básicas y complejas. De acuerdo con distintos enfoques contemporáneos, las reacciones automáticas, propias de especies no humanas y de niveles elementales de cognición, que eran ejemplificadas según algunas teorías fisiológicas de la emoción como meras respuestas corporales automáticas, son reinterpretadas en esta investigación como expresiones emocionales de organismos que tienen formas cognitivas muy elementales. Estas expresiones emocionales se denominan básicas (ira, tristeza, alegría, sorpresa, miedo), y aparecen en la ontogenia humana desde muy temprana edad, cuando la influencia de la cultura es muy limitada. Estas emociones básicas tienen un sustrato biológico, las compartimos con otras

especies y son estimuladas por percepciones inmediatas, o evocadas de manera automática por estímulos no sociales, especialmente en los primeros años de vida. No obstante, a pesar de esta inmediatez que caracteriza las emociones básicas, podemos afirmar desde este enfoque que en tales reacciones hay procesos cognitivos elementales de valoración de la información recibida del medio ambiente.

De otra parte, las formas emocionales que expresan prejuicios, creencias, pasiones de largo aliento, o ideas contradictorias y poco sistemáticas son expresiones propias de la especie humana y sus variadas formas cognitivas superiores. La teoría de la compasión de Nussbaum se ubicaría en esta línea de reflexión. Podemos especificar algunos puntos. Los seres humanos, a los que podemos atribuir una teoría de la mente y formas representacionales, o capacidades lingüísticas especiales, poseen emociones de mayor complejidad. La capacidad de alejarse del presente tanto para recordar momentos en el pasado lejano, como para planear acciones en un futuro distante, hace que el ser humano pueda prever ciertas consecuencias de sus actos, al igual que le posibilita construir nociones abstractas alrededor de la justicia, la dignidad, el sufrimiento o las normas morales. Estas capacidades cognitivas permiten complejizar igualmente las emociones humanas. En este sentido, el hombre no solo reacciona con emociones básicas ante eventos inmediatos a su percepción, sino que es capaz de reaccionar ante creencias y expectativas variadas de futuro. Las emociones morales son precisamente aquellas relacionadas con el cumplimiento de las normas, con el sentido de obligación, compromiso y responsabilidad, así como también con la búsqueda de proyectos de vida buena que tengan que ver con el bienestar de los otros.

Las emociones morales ofrecen un nuevo camino de investigación a la psicología y la filosofía moral, un sendero donde las significaciones no conscientes ocupan un lugar central y donde las sensaciones de coherencia con la virtud operan a través de acciones motivadas por algún

estado emocional, y por los ideales que el sujeto tiene de sí-mismo En este sentido, las personas no necesitan elaborar juicios de enorme abstracción en todo momento, sino que sus estándares morales se expresan a través de sus reacciones emocionales y de las acciones que éstas motivan. Es decir, las reacciones emocionales pueden reflejar la coherencia del sujeto y sus más íntimos compromisos con las reglas morales, a pesar de que éstas no se acompañen necesariamente de un lenguaje explícito.

(6) En cuanto a la emoción que ha orientado esta investigación, la maduración cognitiva del ser humano permite que la compasión esté ligada a juicios o pensamientos que expresan una valoración en torno a las personas y su condición de sufrimiento. Los tres juicios que subyacen a la compasión implican conceptualizaciones abstractas en torno a la justicia, la dignidad o las condiciones que hacen vulnerable la vida humana. También implican la capacidad del agente para discriminar en diferentes situaciones aquello que puede considerar importante dentro de su esquema de objetivos y proyectos, de lo que no tiene relevancia, de tal forma que pueda integrar el sufrimiento de otro ser humano con su visión de la vida buena.

La compasión se comprende, entonces, como una emoción compleja característicamente humana. Es una reacción que surge paulatinamente en el desarrollo ontogenético humano e implica niveles altos de abstracción y el despliegue de capacidades cognitivas superiores las cuales definen su complejidad: capacidad para asumir perspectivas, el desarrollo de una teoría de la mente, la capacidad para adoptar principios morales como la justicia o la vida buena, la habilidad para interpretar la conducta social de otros, la atribución de distintos tipos de representaciones y la capacidad para realizar juicios sobre el daño y el sufrimiento no merecido.

Desde algunas posturas que establecen un recuento evolutivo del surgimiento de la moralidad humana, la compasión se desprende de conductas altruistas presentes en diversos animales sociales en donde un individuo se sacrifica en beneficio de otro, y de comportamientos empáticos de preocupación por el bienestar de los otros. Pero el proceso de complejización de nuestras facultades cognitivas transformó estas motivaciones humanas de ayuda en una conducta prosocial de sensibilidad frente al sufrimiento. En este sentido, la compasión es un fenómeno exclusivamente humano vinculado a capacidades cognitivas como los juicios o pensamientos que evalúan la situación de sufrimiento de otras personas como grave, no merecida y que refleja la vulnerabilidad que nos conforma.

(7) Desde la biología y la filosofía se establece que la compasión se fundamenta en una naturaleza humana benevolente que tiende a la preocupación por la felicidad y el bienestar de los demás. La benevolencia es una capacidad innata, pero debe ser cultivada y educada a medida que el ser humano avanza en su desarrollo ontogenético. Este sentimiento es, pues, la base para pensar en una educabilidad de la compasión como emoción prosocial que puede servir de apoyo a la construcción de una nueva ciudadanía democrática en donde la preocupación por el sufrimiento ajeno esté incorporada en la cultura pública de cada miembro de la sociedad.

Es claro que los seres humanos tenemos inclinaciones naturales a la benevolencia y cooperación con los demás, pero también a veces somos egoístas y proclives a desarrollar creencias que generan estados emocionales que fracturan la interdependencia que tenemos como seres humanos. La compasión puede y debe ser educada teniendo como trasfondo una adecuada visión normativa de los bienes básicos, o capacidades, que contribuyen a que todo ser humano pueda vivir bajo condiciones mínimas de dignidad y respeto, y cuya ausencia generaría algún tipo de sufrimiento o de impedimento grave para las aspiraciones de cualquier persona a tener una vida

buena y floreciente. Se trata, entonces, de una educación que busca ampliar en forma concéntrica los círculos en que ejercemos la benevolencia: desde los afectos particulares por nuestra familia, grupo o comunidad, hasta aprender a reconocer la humanidad sufriente donde quiera que la encontremos, sin que nos disuadan rasgos particulares de las culturas que nos resulten ajenos. En este sentido la visión cosmopolita que atraviesa el pensamiento ético-político de Nussbaum permea el propósito más específico de educar para una ciudadanía compasiva.

Hay que anotar que la búsqueda del interés propio, o los de nuestro grupo o cultura, también genera emociones de asco y vergüenza frente al otro diferente, lo cual afecta sustancialmente la vida en sociedad. Así, pues, la educación se comprende como ese factor moldeador de los juicios valorativos en que se fundan las emociones morales y las acciones que contribuyen a la consolidación de la democracia. Si los ciudadanos se educan desarrollando una particular sensibilidad frente a la vulnerabilidad que todos compartimos, entonces será posible hablar de una ciudadanía compasiva que se visibiliza y expresa en los procesos cotidianos de deliberación pública. Esta última consideración nos invita a pensar en algunos puntos de reflexión que podrían ser tematizados en una teoría que continúe o complemente la obra de Nussbaum. Por ejemplo, puede decirse que en muchos casos los pensamientos o creencias impactan las maneras en como las personas consideran al semejante y se apropian de su vulnerabilidad, pero no siempre es el caso. Los prejuicios, la perseverancia en ideas discriminadoras, los fanatismos y la radicalidad de algunas personas demanda algunos aspectos adicionales que una teoría que tiene propósitos educativos debería contemplar. La educabilidad de las emociones es, pues, un campo promisorio ´para continuar indagando en torno a la obra de Nussbaum, pero en este campo son los pedagogos los que tienen la palabra.

Para finalizar, no debemos perder de vista que la justicia es el punto de partida y la meta del proyecto filosófico de Nussbaum. La reflexión sobre la naturaleza cognitiva de las emociones alcanza su pleno sentido si contribuye a la construcción de sociedades democráticas justas y respetuosas de nuestra dignidad. La de Nussbaum es, pues, una reflexión filosófica importante para el mundo de hoy: es un pensamiento que nos permite contrastar los nobles ideales de búsqueda de una sociedad justa, decente y solidaria con el sobrecogedor escenario de desvalorización de la vida, asco, degradación del otro y discriminación al cual asistimos en lo que va corriendo del siglo XXI. Su propuesta es, pues, una original reflexión que nos recuerda nuestra naturaleza benevolente capaz de hacerse cargo de nuestra vulnerabilidad esencial y del sinnúmero de padecimientos a los cuales estamos expuestos en este mundo.

Todo esto conduce a comprender que una de las tareas de la filosofía es ayudar a los seres humanos a hacerse personas que cuidan de otros. Esta reflexión que se ha denominado "la dimensión cognitiva de la compasión y la vida moral" es un aporte para que no se detenga esta discusión. Aspiramos, entonces, a que esta comprensión de la filosofía y de la vida sea en sí misma una medicina para el alma, muy necesaria tanto para los individuos como para la búsqueda de una sociedad más justa y floreciente.

Referencias

Abbate, F. (2017). La imaginación al poder según Nussbaum: terapia de las pasiones y autogobierno. En G. Alessandrini (Ed.), *El enfoque de las capacidades: ¿Una teoría pedagógica?* (págs. 251-274). Quito: Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana.

Anscombe, E. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy, 33*, 1-19.

Aristóteles. (trad. 1985). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia.* (J. Palli Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.

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

Arjona, G. (2013). Democracia y liberalismo político. La perspectiva de Martha Nussbaum. *Colombia Internacional*(78), 145-180. doi:10.7440/colombiaint78.2013.06

Arnold, M. (1960). *Emotion and Personality.* New York: Columbia University Press.

Arteta, A. (1996). *La compasión, apología de una virtud bajo sospecha.* Barcelona : Paidós.

Bagnoli, C. (2015). *Morality and the Emotions.* Oxford: Oxford University Press.

Baron-Cohen, S., Tager-Flusberg, H., & Cohen, D. (2000). *Understanding other Minds: Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience.* Oxford: Oxford University Press.

Battaglino, V. (2014). *Igualdad y bienestar en la tradición rawlsiana. Aportes del enfoque de las capacidades al desarrollo humano.* Bogotá: Universidad Libre.

Ben Ze´ev, A. (2000). *The Subtlety of Emotions.* Cambridge: MIT Press.

Bergua, J. (1936). *Los estoicos. Epicteto: Máximas; Marco Aurelio: Pensamientos; Boecio: De la consolación por la filosofía.* Madrid: Libreria Bergua.

Bieda, E. (2008). *Aristóteles y la tragedia.* Buenos Aires: Altamira.

Boddice, R. (2018). *The History of Emotions.* Manchester: Manchester University Press.

Boeri, M., & Salles, R. (2000). *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física, Ética.* Berlin: Academia Verlag-Sankt Augustin.

Bowlby, J. (1998). *El apego y la pérdida.* Barcelona: Paidós.

Brennan, T. (2005). *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate.* Oxford: Oxford University Press.

Brentano, F. (1935). *Psicología.* Madrid: Revista de Occidente.

Brentano, F. (2002). *El origen del conocimiento moral.* Madrid: Tecnos.

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

Calhoun, C., & Solomon, R. (Edits.). (1989). *¿Qué es una emocion? Lecturas clásicas de psicología filosófica.* México: Fondo de Cultura Económica.

Campos, J., & Barret, K. (1984). Toward a New Understanding of Emotions and their Development. En C. Izard, J. Kagan, & R. Zajonc (Edits.), *Emotions, Cognition & Behavior* (págs. 229-248). Cambridge: Cambridge University Press.

Cannon, W. (1927). The James-Lange Theory of Emotions: A Critical Examination and an Alternative. *The American Journal of Psychology, 39*(1), 106-124.

Cano-Vindel, A. (1989). *Cognición, emoción y personalidad: un estudio centrado en la ansiedad.* Madrid: Universidad Complutense.

Casacuberta, D. (2000). *Qué es una emoción.* Barcelona: Crítica.

Cataldo, J., & Nelson, C. (2018). The Recognition of Emotion During the First Years of Life. En A. Fox, R. Lapate, A. Shackman, & R. Davidson (Edits.), *The Nature of Emotion. Fundamental Questions* (Second ed., págs. 373-378). New York: Oxford University Press.

Chaves, D., & Yáñez, J. (2018). *Fenomenología y psicología del desarrollo: la búsqueda de una articulación.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Clark, J. (2010). Relations of Homology Between Higher Cognitive Emotions and Basic Emotions. *Biology & Philosophy, 25*(1), 75-94.

Clore, G. (1994). Why Emotions Require Cognition. En P. Ekman, & R. Davidson (Edits.), *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (págs. 181-191). Oxford: Oxford University Press.

Cohen, G. (2001). *Self-ownership, Freedom and Equality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Colmenarejo, R. (2016). Enfoque de capacidades y sostenibilidad. Aportaciones de Amartya Sean y Martha Nussbaum. *Ideas y Valores, 65*(160), 121-149.

Colmenarejo, R. (2017). El problema de la felicidad en Aristóteles: respuestas desde Francisco Suárez y Martha Nussbaum. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*(51), 27-47.

Cooper, J. (1975). *Reason and Human Good.* Cambridge: Harvard University Press.

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

Crespo, R. (2010). Sen y Aristóteles: Razón práctica y economía. *Cuadernos Empresa y Humanismo*(111), 19-51.

Crisipo de Solos. (trad. 2006). *Testimonios y Fragmentos.* (J. Campos Daroca, & M. Nava, Trads.) Madrid: Gredos.

da Silva, R., & Calvo, S. (2014). La actividad infantil y el desarrollo emocional en la infancia. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación, 16*(2), 9-30.

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

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

De Sousa, R. (1987). *The Rationality of Emotion.* Cambridge, MA: MIT Press.

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), a241. doi:10.3989/arbor.2015.773n3011

Deigh, J. (1994). Cognitivism in the Theory of Emotions. *Ethics*, 104, 824-854.

Deigh, J. (2016). *On Emotions. Philosophical Essays.* Oxford: Oxford University Press.

Deonna, J., Rodogno, R., & Teroni, F. (2011). *In Defense of Shame.* Oxford: Oxford University Press.

Dixon, T. (2006). *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Phychological Category.* New York: Cambridge University Press.

Dow, J. (2015). *Passions and Persuasion in Aristotle´s Rhetoric.* Oxford, UK: Oxford University Press.

Dworkin, R. (1995). *Los derechos en serio.* Barcelona: Ariel.

Eich, E. (2003). *Cognición y emoción.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

Eisenberg, N. (1992). *La empatia y su desarrollo.* Bilbao: Desclee de Brouver.

Eisenberg, N. (2000). Emotion, Regulation, and Moral Development. *Annual Review of Psychology, 51*, 665-697.

Ekman, P. (1992). An Argument for Basic Emotions. *Cognition and Emotion, 6*, 169-200.

Ekman, P. (1999). Basic Emotions. En T. Dalgleish, & T. Power (Edits.), *The Handbook of Cognition and Emotion* (págs. 45-70). New York: John Wiley & Sons.

Ekman, P. (2003). *Emotions Revealed: Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life.* New York: Times Books.

Elorduy, E. (1972). *El estoicismo.* Madrid: Gredos.

Elster, J. (1999). *Constitucionalismo y democracia.* México: Fondo de Cultura Económica.

Elster, J. (2002). *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones.* (A. Santos, Trad.) Barcelona: Paidós.

Engen, H., & Singer, T. (2018). Deconstructing Social Emotions. Empathy and Compassion and Their Relationship to Social Behavior. En A. Fox, R. Lapate, A. Shackman, & R. Davidson (Edits.), *The Nature of Emotion. Fundamental Questions* (Second ed., págs. 233-239). New York: Oxford University Press.

Feather, N. (2006). Deservingness and Emotions: Applying the Structural Model of Deservingness to the Analysis of Affective Reactions to Outcomes. *Of Social Psychology, 17*, 38-73.

Fiering, N. (1981). *Moral Philosophy at the Seventeenth Century.* Harvard: Chapell Hill.

Fierro, M. (2011). El desarrollo conceptual de la ciencia cognitiva. Parte I. *Revista Colombiana de Psiquiatría, 40*(3), 519-533.

Fitzgerald, J. (2008). *Passions and Moral Progress en Greco-Roman Thought.* New York: Routledge.

Flook, L., Goldberg, S., Pinger, L., & Davidson, R. (2015). Promoting Prosocial Behavior in Preschool Children with a Mindfulness-Based Curriculum. *Developmental Psychology, 51*(1), 44-51.

Fonnegra, C. (2013). Martha Nussbaum: la relación entre literatura y filosofía desde una perspectiva aristotélica. *Katharsis*(16), 245-265.

Foot, P. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy.* London: Blackwell.

Fox, A., Lapate, R., Shackman, S., & Davidson, R. (Edits.). (2018). *The Nature of Emotion. Fundamental Questions* (Second ed.). New York: Oxford University Press.

Frankl, V. (1979). *El hombre en búsqueda de sentido.* Barcelona: Herder.

Frankl, V. (1994). *La voluntad de sentido.* Barcelona: Herder.

Frijda, N. (1986). *The Emotions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Frijda, N. (1993). The Place of Appraisal in Emotion. *Cognition and Emotion*, 7, 357-387.

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

Frijda, N., Meanstead, A., & Bem, J. (Edits.). (2000). *Emotions and Beliefs. How Feelings Influence Thoughts.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gagin, F. (2006). Las pasiones en el estoicismo. *Revista de Filosofía Universidad del Valle*.

Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política.* Barcelona: Paidós.

Gilbert, P. (2019). Exploration into the Nature and Function of Compassion. *Current Opinion in Psychology, 28*, 104-114.

Goetz, J., Keltner, D., & Simon-Thomas, E. (2010). Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review. *Psychological Bulletin. American Psychological Association, 136*(3), 351-374.

Goldie, P. (2004). Emotion, Reason and Virtue. En D. Evans, & P. Cruse (Edits.), *Emotion, Evolution and Rationality* (págs. 249-267). Oxford: Oxford University Press.

Goleman, D. (1996). *La inteligencia emocional.* Buenos Aires: Javier Vergara.

Gómez, A. (2019). Prosocialidad. Estado actual de la investigación en Colombia. *Revista colombiana de ciencias sociales, 10*(1), 188-218. doi:10.21501/22161201.3065

González, E. (2007). Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum. *Quaderns de filosofia i ciencia*, (37), 91-100.

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

Greenspan, P. (2004). Practical Reasoning and Emotion. En A. Mele, & P. Rawling (Edits.), *The Oxford handbook of rationality.* Londres: Oxford University Press.

Griffiths, P. (2003). Basic Emotions, Complex Emotions, Machiavellians Emotions. En A. Hatzimoysis (Ed.), *Philosophy and the Emotions* (págs. 39-67). Cambridge: Cambridge University Press.

Grueso, D. (2017). La justicia rawlsiana frente a la tradición filosófica. En D. Grueso (Ed.), *La justicia una reflexión inacabada* (págs. 19-38). Cali: Universidad del Valle.

Gu, J., Cavanagh, K., Baer, R., & Strauss, C. (2017). An Empirical Examination of the Factor Structure of Compassion. *PLOS ONE, 12*(2), 1-17. doi: 10.1371/journal.pone.0172471.

Haidt, J. (2003). The Moral Emotions. En R. Davidson, K. Scherer, & H. Goldsmith, *Handbook of Affective Sciences* (págs. 852-870). Oxford: Oxford University Press.

Haidt, J. (2008). Disgust. En M. Lewis (Ed.), *Handbook of Emotions* (Third ed.). New York: Guilford Press.

Hansberg, O. (1996). *La diversidad de las emociones.* México: Fondo de Cultura Económica.

Hatzimoysis, A. (2003). *Philosophy and the Emotions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hauser, M. (2006). *Moral Minds. How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong.* New York: Harper Collins.

Heilman, K. (2000). Emotional Experience: A neurological Model. En R. Lane, & L. Nadel (Edits.), *Cognitive Neuroscience of Emotion* (págs. 328-344). New York: Oxford University Press.

Hoffman, M. (2002). *Desarrollo moral y empatía, implicaciones para la atención y la justicia.* Barcelona: Idea Books.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática.* Buenos Aires: Katz.

Hoyos, D. (2011). Revisiones de la ética de la virtud. *Estudios Filosóficos*(44), 61-75.

Hume, D. (1985). *Tratado de la naturaleza humana.* (V. Viqueira, Trad.) Madrid: Tecnos.

Hurtado, J. (2013). Adam Smith y la escuela del sentido moral. *Ideas y valores, LXII*(153), 45-72.

Hutcheson, F. (1999). *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue.* Indianapolis: Liberty Fund.

Izard, C. (1977). *Human Emotions.* New York: Plenum Press.

Izard, C. (1992). Basic Emotions, Relations among Emotions, and Emotion-Cognition Relations. *Psychological Review, 99*(3), 561-610. doi: 10.1037/0033-295X.99.3.561.

Izard, C. (1997). Emotions and Facial Expressions: A Perspective from Differential Emotions Theory. En J. Rusell, & J. Fernández-Doll (Edits.), *The Psychology of Facial Expression.* (págs. 57-80). Cambridge: Cambridge University Press.

Izard, C. (2007). Basic Emotions, Natural Kinds, Emotion Schemas, and New Paradigm. *Perspectives on Psychological Science, 2*(3), 260-280.

Izard, C., & Read, P. (Edits.). (1986). *Measuring Emotions in Infants and Children.* Cambridge: Cambridge University Press.

Izard, C., Kagan, J., & Zajong, R. (Edits.). (1988). *Emotions, Cognition, and Behavior.* Cambridge: Cambridge University Press.

Izard, C., Stark, K., Trentacosta, C., & Schultz, D. (2008). Beyond Emotion Regulation: Emotion Utilization and Adaptive Functioning. *Child Development Perspectives*, 163-163.

James, W. (1884). "What is an Emotion? *Mind, 9*, 188-205.

James, W. (1989). ¿Qué es una emoción? En C. Calhoun, & R. Solomon (Edits.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica* (págs. 140-157). México: Fondo de Cultura Económica.

Jiménez, D. (2016). *Educación emocional para una ciudadanía democrática. La propuesta de Martha Nussbaum.* Quito: Centro de Publicaciones Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Juárez, S. (2010). El concepto de ciudadanía en el comunitarismo. *Cuestiones Constitucionales*(23), 153-174.

Kalin, J. (1992). Knowing Novels: Nussbaum on Fiction and Moral Theory. *Ethics, 103*, 135-151.

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

Knobe, J. (2005). Theory of Mind and Moral Cognition: Exploring the Connections. *Trends in Cognitive Sciences, 9*(8).

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

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

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

Lacunza, M. (2015). La virtud aristotélica de la compasión a la base de la construcción de lazos sociales en el Estado. Discusiones en torno a la recepción del planteo antiguo por parte de Martha Craven Nussbaum. *X Jornadas de Investigación en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata*, 1-7.

Lariguet, G. (2015). Tres interpelaciones criticas a Political Emotions. Why Love Matters for Justice de Martha Nussbaum. En A. Fleck, E. Reich, & J. M. Muniz (Edits.), *Crise da democracia?¿Crisis de la democracia?* (págs. 79-112). Florianópolis: Nefiponline.

Lavelle, B., Flook, L., & Ghahremani, D. (2017). A call for Compassion and Care in Education: Toward a More Comprehensive Prosocial Framework for the Field. En E. Seppala, E. Simon-Thomas, S. Brown, M. Worline, D. Cameron, & J. Doty (Edits.), *The Oxford Handbook of Compassion Science* (págs. 475-485). New-York: Oxford University Press.

Lazarus, R. (1982). Thoughts on the Relations between Emotion and Cognition. *American Psychologist, 37*, 1019-1024.

Lazarus, R. (1991). *Emotion and Adaptation.* New York: 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* (págs. 3-19). Chichester: John Wiley & Sons.

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

Lazarus, R. (2001). Relational Meaning and Discrete Emotions. En K. Scherer, A. Schorr, & T. Johnstone (Edits.), *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research* (págs. 37-67). New York: Oxford University Press.

Leal, C. (2012). La noción de justicia en Martha Nussbaum. *Moralia, 35*, 407-434.

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

Leventhal, H., & Scherer, K. (1987). The Relationship of Emotion to Cognitiion: A Functional Approach to a Semantic Controversy. *Cognition and Emotion, 1*, 3-28.

Lewis, M. (1993). The Emergence of Human Emotions. En M. Lewis, & J. Haviland-Jones (Edits.), *Handbook of Emotions* (págs. 265-280). New York: The Guilford Press.

Lizaso, I., Acha, J., Reizabal, L., & García, A. (2017). *Desarrollo biológico y cognitivo en el ciclo vital.* Madrid: Pirámide.

Londoño, C. (2017). Justicia en perspectiva kantiana. En D. Grueso (Ed.), *La justicia: una reflexión inacabada. Entre lo clásico y lo contemporáneo* (págs. 39-65). Cali: Universidad del Valle.

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

Long, A. (1996). *Stoic Studies.* Cambridge: Cambridge University Press.

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

MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud.* Barcelona: Crítica.

MacKinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado.* Madrid: Cátedra.

Malti, T., & Latzko. (2010). Children´s Moral Emotions and Moral Cognition: Towards an Integrative Perspective. *New Directions for Child and Adolescent Development, 129,* 1-10.

Malvasio, D. (2006). Sobre la Teoría densa y vaga del bien de Martha Nussbaum. *Actio,* 8, 1-9.

Mandeville, B. (2001). *La fábula de las abejas: o los vicios privados hacen la prosperidad pública.* México: Fondo de Cultura Económica.

Marcus, G. (2002). *The Sentimental Citizen. Emotion in Democratic Politics.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Maturana, H. (2003). *El arbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento.* Buenos Aires: Lumen.

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

Mauri, M. (2010). El placer de la virtud en el universo moral de Francis Hutcheson. *Revista Empresa y Humanismo , XIII*(1), 19-34.

Mc Auliffe, K., & Hauser, M. (2010). Morality and Evolution. *Encyclopedia of Animal Behavior*, 483-488.

Melamed, A. (2016). Las teorías de las emociones y su relación con la cognición: un análisis desde la filosofía de la mente. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy*(49), 13-38.

Mélich, J. C. (2010). *Ética de la compasión.* Barcelona: Herder.

Mercadillo, R., Díaz, J., & Barrios, F. (2007). Neurobiología de las emociones morales. *Salud Mental, 30*(3), 1-11.

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

Monroe, K. (1996). *The Heart of Altruism.* Princeton: Princeton University Press.

Neblett, W. (1981). *The Role of Feelings in Morals.* Washington: University Press of America.

Nussbaum, M. (1987). The Stoics and the Extirpation of the Passions. *Apeiron, 20*(2), 129-178.

Nussbaum, M. (1994). Pity and Mercy. Nietzsche´s Stoicism. En R. Schacht (Ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche´s Genealogy of Morals* (págs. 139-167). Berkeley: University of California Press.

Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* (A. Ballesteros, Trad.) Madrid: Visor. (Obra original publicada en 1986).

Nussbaum, M. (1996a). Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico. En M. Nussbaum, & A. Sen (Edits.), *La calidad de vida* (R. Reyes, Trad., págs. 318-360). México: Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, M. (1996b). Compassion: the Basic Social Emotion. *Social Philosophy and Policy, 13*(1), 27-58. doi:10.1017/s0265052500001515

Nussbaum, M. (1997a). Emotion as Judments of Value and Importance. En P. Bilimoria, & J. Mohanty, *Relativism, Sufferi, and Beyond: Essays in Memory of Bimal K. Matilal* (págs. 231-251). Delhi: Oxford University Press.

Nussbaum, M. (1997b). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública.* (C. Gardini, Trad.) Barcelona: Andrés Bello. (Obra original publicada en 1996).

Nussbaum, M. (1999a). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial.* (C. Castells, Trad.) Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1996).

Nussbaum, M. (1999b). *Sex and Social Justice.* New York: Oxford University Press.

Nussbaum, M. (2000). Aristotle, Politics and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth and Murgan. *Ethics*, 111(1), 102-140.

Nussbaum, M. (2001). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal.* (J. Pailaya, Trad.) Barcelona: Andrés Bello. (Obra original publicada en 1997).

Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades.* (R. Bernet, Trad.) Barcelona: Herder. (Obra original publicada en 2000).

Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la época helenística.* (M. Candel, Trad.) Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1994).

Nussbaum, M. (2004). Emotions as Judgments of Value and Importance. En R. Solomon (Ed.), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions* (págs. 183-199). New York: Oxford University Press.

Nussbaum, M. (2005a). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura.* (R. Orsi Portalo, & J. M. Inarejos, Trads.) Madrid: Antonio Machado. (Obra original publicada en 1990).

Nussbaum, M. (2005b). *Capacidades como titulaciones fundamentales. Sen y la justicia social.* (E. Lamprea, Trad.) Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Nussbaum, M. (2005c). Emotions and the Origins of Morality. *Advances in Psychology*(137), 61-117. doi:10.1016/s0166-4115(05)80032-9

Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, verguenza y ley.* (G. Zadunaisky, Trad.) Buenos Aires: Katz. (Obra original publicada en 2004).

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión.* (R. Vila Vernis, & A. Santos Mosquera, Trads.) Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2006).

Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones.* (A. Maira, Trad.) Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2001).

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades.* (M. Rodil, Trad.) Buenos Aires: Katz. (Obra original publicada en 2010).

Nussbaum, M. (2011a). Rawls's Political Liberalism. A reassessment. *Ratio Juris, 24*(1), 1-24.

Nussbaum, M. (2011b). *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto.* (P. Soley-Beltrán, Trad.) Buenos Aires: Katz. (Obra original publicada en 2008).

Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano.* (A. Santos Mosquera, Trad.) Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2011).

Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* (A. Santos Mosquera, Trad.) Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2013).

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

Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual.* (A. Santos Mosquera, Trad.) Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2018).

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

Oatley, K., & Johnson-Laird, P. (1987). Towards a Cognitive Theory of Emotions. *Cognition & Emotion, 1*, 29-50.

Ongley, S., & Malti, T. (2014). Children´s Giving: Moral Reasoning and Moral Emotions in the Development of Donation Behaviors. *Frontiers in Psychology, 5*, 458.

Ortony, A., & Turner, T. (1990). What´s Basic about Basic Emotions. *Psychological Review, 97*, 315-331.

Ortony, A., Clore, G., & Collins, A. (1988). *The Cognitive Structure of the Emotions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Oviedo, L. (2016). Altruismo y misericordia. *Scripta Theologica, 48*, 173-198.

Pacheco, L., & Yáñez, J. (2017). La culpa y su relación con la moralidad. En J. Yáñez, L. Segovia, & J. Chaparro (Edits.), *Desarrollo moral y emociones* (págs. 81-110). Bogotá: Uniminuto.

Pacheco, L., Pinedo, I., & Yáñez, J. (2017). Las emociones y la moral: una propuesta desde la psicología. En J. Yáñez , L. Segovia, & J. Chaparro (Edits.), *Desarrollo Moral y Emociones* (págs. 17-80). Bogotá: UNIMINUTO.

Palmero, F. (1996). Aproximación biológica al estudio de la emoción. *Anales de Psicología, 12*(1), 61-86.

Palmero, F. (2003). La emoción desde el modelo biológico. *Revista Electrónica de Motivación y Emoción, 6*(13).

Palmero, F., & Fernández-Abascal, E. (Edits.). (1998). *Emociones y adaptación.* Barcelona: Ariel.

Palmero, F., & Martínez, F. (Edits.). (2008). *Motivación y emoción.* Madrid: McGRAW-HILL.

Panea, J. (2018). El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M.C. Nussbaum. *Recerca. Revista de Pensament i Análisi*(22), 111-131. doi:10.6035/Recerca.2018.22.7

Panksepp, J. (2000). Emotions as Natural Kinds Within the Mammalian Brain. En M. Lewis, & J. Haviland-Jones (Edits.), *Handbook of Emotions* (págs. 137-156). New York: Guilfrod.

Panksepp, J. (2007). Criteria for Basic Emotions: Is Disgust a Primary Emotion? *Cognition and Emotion, 21*(8), 1819-1828.

Pasquali, A. (1970). *La moral de Epicuro.* Caracas: Monte Avila Editores.

Pena, C. (2016). El cultivo de las emociones y la imaginación narrativa en Martha Nussbaum. Una propuesta para la promoción del desarrollo humano en las sociedades interdependientes del siglo XXI. *Revista Deusto de Derechos Humanos*(1), 175-195. doi:http://dx.doi.org/10.18543/djhr-1-2016pp175-195

Perdomo, A., & Yáñez, J. (2012). Juicio, acción y sentimiento moral: reflexiones desde la filosofía y la psicología. En J. Yáñez, J. Chaparro, & L. Segovia (Edits.), *Experticia, sabiduría y*

desarrollo moral (págs. 113-157). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales.

Pérez, M., & Redondo, M. (2006). Procesos de valoración y emoción: características, desarrollo, clasificación y estado actual. *Revista Electrónica de Motivación y Emoción, IX*(22), 1-47.

Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Oxford University Press.

Piaget, J. (1926). *La representación del mundo en el niño.* Madrid : Morata.

Piaget, J. (1969). *Biología y conocimiento.* Madrid: Siglo XXI.

Pinedo, I. (2018). De la benevolencia a la ciudadanía compasiva: la recuperación de conceptos claves para el cultivo de la democracia. *Límite: Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología, 13*, 29-45.

Pinedo, I. (2019). Vida buena, vulnerabilidad y emociones: la relevancia ética de los acontecimientos incontrolados desde la perspectiva de Martha Nussbaum. *Universitas Philosophica, 36*(73), 187-214. doi:10.11144/Javeriana.uph36-73.vbve

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

Pinedo, I., & 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 Filosofia, 3*(20), 105-127. doi:10.19053/01235095.v3.n20.2017.5919.

Pinedo, I., & Yáñez, J. (2018). Las emociones: una breve historia en su marco filosófico y cultural en la Antigüedad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 39*(119), 13-45. doi:10.15332/25005375.5049

Plutchik, R., & Kellerman, H. (1980). *Emotion. Theory, Research, and Experience. Volume 1, Theories of Emotion.* New York: Academic Press.

Pocock, J. (1975). *The Machiavelliam Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: Prniceton University Press.

Prinz, J. (2007). *The Emotional Construction of Morals.* Oxford: Oxford University Press.

Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia.* México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1995). *Liberalismo político.* México: Fondo de Cultura Económica.

Riviére, A., & Núñez, M. (1996). *La mirada mental.* Buenos Aires: Aique.

Roberts, R. (2003). *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.

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

Roche , R. (2004). *Psicología y educación para la prosocialidad.* Buenos Aires: Bellatera.

Rodríguez, G. (2013). Hacia un modelo integral de ciudadanía. El debate liberal-comunitarista y los retos de republicanismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 75-89.

Romero , J., & Ayala, F. (2006). Comunitarismo versus liberalismo. *Estudios Políticos, 8*(8), 43-57.

Roseman, I., & Smith, C. (2001). Appraisal Theory: Overview, Assumptions, Varieties, Controversies. En K. Scherer, A. Schorr, & T. Johnstone (Edits.), *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research* (págs. 3-19). New York: Oxford University Press.

Rowe, C. (2007). La ética de la Grecia antigua. En P. Singer (Ed.), *Compendio de ética* (págs. 183-195). Madrid: Alianza.

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

Rujano, R. (2014). La prosocialidad aplicada en el ámbito educativo. *Macuties Universitaria, 1*(1), 11-21.

Salguero, M. (2011). *La benevolencia: genealogía de una virtud política ilustrada.* Granada: Editorial Universidad de Granada.

Salvat, P. (2011). *Del republicanismo democrático, el comunitarismo y la educación nacional. Educación para una ciudadanía democrática: una asignatura pendiente.* Centro de Estudios de Políticas y Prácticas en Educación (CEPPE). Santiago: CEPPE-Universidad Alberto Hurtado.

Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia.* Barcelona: Gedisa.

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

Schmidt-Atzert, L. (1985). *Psicología de las emociones.* Barcelona: Herder.

Sen, A. (1995). *Nuevo examen de la desigualdad.* Madrid: Alianza.

Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad.* Barcelona: Planeta.

Séneca. (trad. 2000). *De la cólera.* Madrid: Alianza.

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.* Madrid: Siglo Veintiuno.

Seppala, E., Simon-Thomas, E., Brown , S., & Worline, M. (Edits.). (2017). *The Oxford Handbook of Compassion Science.* New York: Oxford University Press.

Shaftesbury. (1997). *Investigación sobre la virtud y el mérito.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Slote, M. (2010). *Moral Sentimentalism.* Oxford: Oxford University Press.

Smith, A. (1978). *Teoría de los sentimientos morales.* México: Fondo de Cultura Económica.

Smith, C., & Ellsworth, P. (1985). Patterns of Cognitive Appraisal in Emotion. *Journal of Personality and Social Psychology, 48,* 813-838.

Smith, T. (2009). Loving and Caring in the United States: Trends and Correlates of Empathy, Altruism, and Related Constructs. En B. Fehr, S. Sprecher, & L. Underwood (Edits.), *The Science of Compassionate Love: Theory, Research, and Applications* (págs. 81-120). Malden, Ma: Wiley-Blackwell.

Solomon, R. (1993). *The Passions.* Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Solomon, R. (2003). *Not Passion´s Slave. Emotions and Choice.* Oxford, UK: Oxford University Press.

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

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

Steinbock, A. (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart.* Evanston-Illinois: Northwestern University Press.

Suddendorf, T. (2013). *The Gap: The Science of what Separates us from other Animals.* New York: Basic Books.

Tappolet, C. (2016). *Emotions, Values, and Agency.* Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento.* México: Fondo de Cultura Económica.

Tejada, P. (2005). *Nuevas perspectivas de la virtud en la moral contemporánea (Tesis doctoral).* Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Teología.

Tena, J. (2010). Hacia una definición de la virtud cívica. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, 17*(53), 311-337.

Thiebaut, C. (1988). *Cabe Aristóteles.* Madrid: Visor.

Thiebaut, C. (1992). *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Tieleman, T. (2003). *Chrysippus On Affections: Reconstructions and Interpretations.* Leiden: Brill.

Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires: Katz.

Tomasello, M. (2016). *A Natural History of Human Morality.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Trivers, R. (2002). *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers.* New York: Oxford University Press.

Trueba, C. (2009). La teoría aristotélica de las emociones. *Signos filosóficos*, 22(1), 147-170.

Uribe, A. (2008). Los límites morales de la compasión. *Estudios de Filosofía*(37), 1-19.

Van Parijs, P. (1993). *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política.* Barcelona : Ariel.

Vigotsky, L. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores.* Barcelona: Crítica.

Villavicencio, L. (2010). La relevancia moral de la identidad cultural. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, 9*(26), 2-15.

Vives, J. L. (1953). *Del socorro de los pobres o de las necesidades humanas* (B.A.E. Obras escogidas de filósofos ed.). Madrid: Atlas.

Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia.* México: Fondo de Cultura Económica.

Weiner, B. (1985). An Attributional Theory of Achievement-Related Motivation and Emotion. *Psychological Review, 29*, 548-573.

Weiner, B., Graham, S., & Chandler, C. (1982). Pity, Anger, and Guilt: An Attributional Analysis. *Personality and Social Psychology Bulletin, 8*, 226-232.

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

Winnicott, D. (1993). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional.* Buenos Aires: Paidós.

Wollheim, R. (2006). *Sobre las emociones.* Madrid: Machado Libros.

Yarza, I. (2001). *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I.* Pamplona: EUNSA.

Zarka, Y. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno.* Barcelona: Herder.