

# **El círculo anímico**

**Las emociones como comprensiones previas**

Autor: Andrés Gutiérrez Peñuela  
Tutora: Catalina González Quintero

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
Departamento de Filosofía  
mayo de 2021

Para *Pola*, quien me acompañó de la mano en tantas marchas, tantos días históricos y tantas emociones.

**Agradecimientos:**

Quisiera agradecer principalmente a Catalina González, mi tutora, quien supo guiarme en este trabajo con toda la paciencia y comprensión. Agradecer también a Paulina que permanentemente me impulsó para no dejar las cosas en el cajón. A Gloria Sierra quien logró despertar en mí el poder valorar los proyectos. A mis amigos y compañeros: Jairo, Mauricio, Milton, David y Fernando quienes supieron disculpar mis ausencias. A mi madre. Y a Catalina, mi “hija putativa”, quien soportó con resignación los planes cancelados de fin de semana.

## Contenido

Introducción .....	5
1. Emociones reactivas.....	9
1.1. Primer presupuesto: las emociones bajo la lógica del <i>estímulo y respuesta</i> .	12
1.1.1. Concepciones conductistas del estímulo y respuesta .....	14
1.1.2. De las emociones al sentimiento: modelo James - Lange.....	16
1.1.3. La neurobiología y la lógica del estímulo y respuesta .....	18
1.2. Segundo presupuesto: Las emociones como afecciones.....	20
1.2.1. Pathos, locura y la enfermedad del alma .....	21
1.3. Tercer presupuesto: las emociones como irracionales .....	25
1.3.1. Irracionalidad, inmediatez y desproporción.....	26
1.3.2. La razón como guía de comportamiento.....	28
1.3.3. La razonabilidad en la filosofía estoica .....	32
2. Las limitaciones explicativas de la noción de emociones reactivas .....	37
2.1. Reinterpretaciones del esquema <i>estímulo – respuesta</i> .....	39
2.1.1. Reinterpretando el modelo James – Lange .....	42
2.1.2. Intencionalidad en las teorías fisiologistas contemporáneas.....	48
2.2. Las limitaciones de las explicaciones basadas en la noción de afección: las emociones como determinación férrea.....	50
2.2.1. La cólera y la determinación. ....	51
2.2.2. Tradición e identidad .....	58
2.3. La construcción histórica de las emociones como irracionales .....	60
2.3.1. De lo arcaico a lo clásico: la aparición de la irracionalidad.....	61
2.3.2. El domino de la razón .....	65
3. Las emociones como comprensiones previas.....	68
3.1. El contenido cognitivo de las emociones .....	69
3.1.1. La propuesta de Martha Nussbaum.....	70
3.1.2. Los juicios y su proyección de sentido.....	76
3.1.3. Dirección, sentido e identidad .....	81
3.2. Estados de ánimo y emociones .....	86
3.2.1. Circularidad de los estados anímicos y las emociones .....	87
3.2.2. Preguntas abiertas .....	93
Epilogo: Sobre nuestra indignación.....	94
Bibliografía:.....	97

## Introducción

Creo que la primera vez fue en el 2002 y la última fue en el 2019. Entre esos años asistí muy irregularmente a terapia psicológica. Me encontré siempre en esos espacios con la inmensa dificultad de explicar lo que me pasaba. Así que en la última, para poderlo explicar, le narré a mi terapeuta la siguiente metáfora:

Viendo documentales sobre la vida de animales depredadores he notado que a los camarógrafos y a los editores les gusta mostrar escenas de caza especialmente difíciles. En esas escenas depredador y presa se transan en una batalla larga y dramática. Algunas veces la presa simplemente es cazada y asesinada entre los estertores de su cuerpo; otras, el depredador no lo logra y también sella su propia muerte, o la de sus crías, por haber gastado sus últimas energías físicas y ahora no tener cómo reponerlas. Pero en algunas pocas ocasiones, y cuando ya todo parece perdido, presa o depredador hacen un último esfuerzo; el uno logra escapar milagrosamente cuando ya tiene clavados algunos dientes en su cuerpo; el otro logra mantener su presa en sus garras aunque casi no tenga alientos ni para comer.

Y viendo estas escenas tuve un pensamiento: el éxito de estos animales depende, no tanto de sus habilidades, sino de una especie de energía interna – ganas de vivir – que los hace rendirse sólo cuando mueren. Es justo esa energía, le dije a mi terapeuta, la que me falta. ¿Cómo podían esos animales luchar tanto? ¿De dónde sacaban tanta energía para no dejarse vencer? Mi terapeuta me dijo que yo estaba deprimido.

La depresión, por supuesto, es un asunto emocional. La evidencia de que esa falta de “energía vital” afecta el actuar humano, muestra que cualquier concepción de las emociones debe estar vinculada a una concepción de las posibilidades de acción de éste. Muchas veces, reflexionar sobre las emociones es un camino que lleva a reconocer qué puedo y qué no puedo hacer. Así, el tema propuesto en esta tesis tiene por lo menos una primera motivación personal. Pero no es, ni cerca, su motivación principal.

El experimento realizado por Martin Seligman (Seligman, 1975), en el que muestra que los animales, perros en el caso del experimento, caen en depresión cuando se les pone en una situación en la que las posibilidades de esquivar la fuente de su dolor no están en su control, muestra uno de los aspectos esenciales de las emociones: tienen que ver con el control que un animal o un ser humano puede tener sobre una situación en relación con sus intenciones o sus proyecciones en el actuar. Estas proyecciones en el actuar, como lo mostraré más adelante, son en realidad comprensiones previas que

configuran y direccionan una proyección de sentido. De ahí que en esta tesis se proponga que las emociones son comprensiones previas y no simples reacciones.

La forma como se presentan las proyecciones de sentido en la interpretación que hacemos del mundo cuando estamos claramente emocionados es un fenómeno que en el fondo todos conocemos pero que no hemos teorizado lo suficiente. Parte de nuestras habilidades para ser prudentes consisten, por ejemplo, en saber cuándo decirle algo a alguien porque comprendemos que el sentido de lo que digo puede ser malinterpretado si ese alguien se encuentra en una emoción determinada.

Mi falta de “energía vital” me convirtió en una persona muy poco hábil para ser confrontativo. Siempre me rendí demasiado pronto y muchas veces asumí que defender mi punto en un debate simplemente no valía la pena. En esos momentos envidié a aquellas personas persistentes y enfocadas que eran capaces de defender su punto con pasión y con una versatilidad argumental que parecía poder superar cualquier contraargumento. En nuestro mundo contemporáneo, especialmente en nuestra cotidianidad política, este carácter es muy apreciado. Sin embargo, desde mi propia debilidad terminé observando que los argumentos que usan las personas varían enormemente, incluso pueden llegar a ser contradictorios, en función de la dirección que les impone su emoción. Cada vez que en un ser humano comienza a conservarse una emoción, muchos de sus pensamientos siguen la dirección que esa emoción impone. En estos casos, la racionalización, entendida como la construcción de enunciados que expresen lo que estamos pensando, es una forma de sustentar lo que se siente y en esa medida no es la razón la marca el camino de nuestro pensamiento.

La forma como en occidente hemos afrontado este fenómeno es ocultando la cualidad direccionadora de las emociones. Cuando se hace muy evidente que la línea argumentativa de lo que está diciendo una persona proviene de sus emociones, entonces decimos que su razón está nublada y de alguna forma consideramos que sus juicios han perdido validez. Hemos opuesto las funciones anímicas, específicamente las emociones, a las funciones racionales, específicamente a la capacidad de construcción de juicios que den cuenta de la realidad. En esa línea, hemos construido una moral en la que juzgamos a la emocionalidad, especialmente cuando aparece en los asuntos públicos, como algo inapropiado y peligroso. Y hemos construido una pedagogía que tiene como objetivo que aprendamos a controlar las emociones bajo el argumento de que si no lo hacemos nuestras propias posturas no serán válidas por no ser objetivas o por ser impertinentes.

Por supuesto que el comportamiento de una persona cuando está emocionada se sale de los parámetros regulares en los que lleva su vida, pero esto no significa que sea irracional o que la emoción que está sintiendo no tenga sentido. Cuando decimos que las emociones son comprensiones previas y que implantan un proyecto de sentido no queremos decir que eso sea un defecto en el funcionamiento de nuestra psiquis. Queremos decir, más bien, que ese proyecto de sentido tiene una dirección, y que esa dirección tiene un *punto inicial* - un origen o un principio - y que tiene *un punto al que se dirige* - una meta o un final - como pasa con cualquier fuerza dirigida a algo. El problema que tenemos con nuestras emociones no es que sean irracionales y primitivas, el problema es que al invalidarlas, asumiendo su irracionalidad, perdemos la oportunidad de comprender de dónde proviene su dirección y a dónde apunta. Y esta es mi motivación principal para realizar esta tesis.

Escribo estas líneas el 6 de mayo de 2021. Éstos son días de terrible agitación y violencia en Colombia. Después de 8 días de paro nacional muchos opinan que el “ambiente de extrema tensión” que se vive está alimentado por las emociones de la gente. Humberto de la Calle comenta a través de un video que “hay que bajarle a la emocionalidad” para poder construir una solución. Sin duda, la emocionalidad está jugando un papel importante, quizás el principal, dentro de los mecanismos psíquicos que movilizan a los actores de la situación. Si hay algo para lo que pueda servir esta tesis, no es para bajar la emocionalidad de la gente, sino para ayudar a sacar a la luz la forma como esa emocionalidad orienta nuestros horizontes de comprensión de manera que la violencia haya sido asumida como un comportamiento válido. Esto es, ayudar a sacar a la luz la manera como se ha construido esa configuración entre el *punto inicial* y el *punto al que se dirige*, configuración que constituye el proyecto de sentido de las emociones que estamos teniendo en este momento. En la hermenéutica gademariana el tomar conciencia de los prejuicios que marcan la dirección de nuestro proyecto de sentido es lo que permite ampliar la comprensión. De igual manera, el tomar conciencia de nuestras emociones permitirá ampliar los comportamientos que se pueden asumir como válidos. Esto no es otra cosa que dejar de focalizarse en la violencia.

Esto requiere dejar de creer que las emociones son simples reacciones a eventos que nos suceden. Pero esa creencia está muy enraizada en la forma como cotidianamente asumimos nuestra emocionalidad. El apego a ella se explica, no sólo por la experiencia que tenemos de que hay eventos que nos suscitan emociones, sino por la manera como se fue construyendo históricamente la noción misma de ellas.

Vamos a tratar esa historia la en el primer capítulo, aunque éste no va a seguir una cronología estricta sino que se va a focalizar en tres rasgos de la noción de emociones, que fueron asumidos como naturales y ciertos, y que por eso yo llamo *presupuestos*. El segundo capítulo mostrará cómo esos presupuestos tienen ciertas limitaciones para dar cuenta de algunos aspectos que ocurren cuando uno tiene una emoción. Esas limitaciones explicativas muestran que esos rasgos no son naturales a las emociones mismas y que corresponden más bien a construcciones sociales. Finalmente, en el tercer capítulo se construirá la noción de *emociones como comprensiones previas* que es la propuesta de esta tesis.

Esta noción toma los elementos más fundamentales de la concepción de emoción que construye Martha Nussbaum, como su condición judicativa y valorativa, y el hecho de que sean un acto de pensamiento con contenido cognitivo. Toma también la noción de círculo de interpretación de la hermenéutica gadameriana y su propuesta sobre cómo los juicios previos establecen un proyecto de sentido. Y finalmente toma la noción de disposición afectiva de Heidegger y la manera como la vida fáctica tiene un trato cuidadoso en la dirección de su actuar.



## 1. Emociones reactivas

El 2 de octubre de 2016 se llevó a cabo en Colombia un plebiscito para refrendar el acuerdo al que había llegado el gobierno y la guerrilla de las FARC para poner fin a un conflicto de 52 años. Casi 54 mil votos, de un total de un poco más de 13 millones, fue la exigua diferencia a favor del “No” que llevó a que el *Acuerdo Final para una Paz Estable y Duradera* no fuera refrendado en el plebiscito realizado ese día.

No nos detendremos aquí a exponer los muchos análisis de la situación que se hicieron en ese entonces. Para mostrar el punto que nos interesa en esta tesis basta con citar las declaraciones que el gerente de la campaña por el “NO”, Juan Carlos Vélez, dio tras las elecciones a un diario económico (La república):

*“Unos estrategas de Panamá y Brasil nos dijeron que la estrategia era dejar de explicar los acuerdos para centrar el mensaje en la **indignación**<sup>1</sup>. En emisoras de estratos medios y altos nos basamos en la no impunidad, la elegibilidad y la reforma tributaria, mientras en las emisoras de estratos bajos nos enfocamos en subsidios. En cuanto al segmento en cada región utilizamos sus respectivos acentos. En la Costa individualizamos el mensaje de que nos íbamos a convertir en Venezuela. Y aquí el No ganó sin pagar un peso. En ocho municipios del Cauca pasamos propaganda por radio la noche del sábado centrada en las víctimas.”*

El haber centrado la campaña en la *indignación*, y que esta estrategia haya sido tan efectiva a la hora de lograr un resultado electoral, saca a la luz algo evidente: esta campaña se movió en el ámbito de lo *emocional-público* y las conversaciones que giraron alrededor del plebiscito por la paz del 2016 lo hicieron, por lo menos en una parte de la población, fundadas en la *ira* asociada a percibir un estado de injusticia en el que podrían quedar las cosas producto del acuerdo final. La presencia de las emociones en esa campaña no sólo fue evidente sino que fue fundamental para que se hayan dado los resultados que se dieron. Si el texto del acuerdo ya era público y estaba al alcance de cualquiera para que pudiera verificar lo que realmente se acordó, ¿cómo fue posible que mensajes falsos hayan sido asumidos como verdaderos por un amplio sector de la población? La respuesta, en todo caso, tendría que pasar por el asunto de cómo los colombianos tuvimos unas emociones particulares en ese momento histórico.

De hecho, algunas de las críticas que posteriormente se le hicieron a la campaña por el “NO” estaban dirigidas a mostrar cómo esta había fomentado la indignación en la población a través de la difusión de mensajes falsos, y con esto se reconoce que una

---

<sup>1</sup> Subrayado mío.

pieza fundamental en todo el mecanismo de manipulación fueron las emociones. Se supondría que las decisiones que toma la población sobre un evento tan importante como este tendrían que estar libres de la visión poco clara que, se asume, la perspectiva emocional impone. Y por esto, su presencia vendría a ser un síntoma claro de que hubo manipulación. Aún se piensa que si se quiere manipular a alguien lo único que hay que hacer es estimular sus emociones y entonces su voluntad ya no le pertenece a él mismo. Y justo así se ha venido interpretado lo que sucedió en el 2016. Según esta interpretación, bastó con que se haya difundido una información falsa pensada para que la gente reaccionara con indignación para que las decisiones ya no fueran tomadas con el pleno uso de la razón y con total autonomía. Sin embargo, y aunque estoy totalmente de acuerdo con que lo emocional jugó un papel fundamental en el plebiscito, aquí quiero llamar la atención sobre un primer punto: los mensajes engañosos emitidos en esa campaña sólo pudieron haber sido aceptados como verdaderos en tanto una parte de la opinión pública ya se encontraba en un estado de *indignación*.

Lo que muestra esta situación es que el rol de las emociones compartidas o vividas en sociedad no se limita a ser una simple *reacción* a la información disponible, como si fuera el efecto a simples estímulos externos, sino que, más bien, juegan un rol importante como *una comprensión previa* a la interpretación de la realidad que hacemos permanentemente en nuestro vivir. Las emociones no son simples consecuencias de la interpretación del mundo, *las emociones son comprensiones previas que permiten la interpretación del mundo*. Este es el punto fundamental que quisiera proponer en esta tesis.

Lo que se presenta aquí es un camino alternativo a la forma cómo hemos comprendido nuestras emociones al mismo tiempo que una oportunidad para revalorarlas. Hemos tenido una larga tradición en occidente en la que se les ha entendido como reacciones a lo que nos sucede en nuestra vida. Esto es, nuestra tradición occidental nos ha llevado a pensar que ellas son solo *emociones reactivas*. De esta forma, y para continuar con el caso ya mencionado, para los defensores del “No” en el plebiscito del 2016 la indignación de parte de la población no sería sino la reacción natural a las situaciones de injusticia que el acuerdo implicaba. Basándose en el mismo principio de reactividad, los defensores del “Sí” denunciaron que hubo una manipulación de la verdad pues sólo así se entendería que tanta gente reaccionara con indignación. Ninguna de las dos parece ser una buena explicación de cómo las emociones jugaron un rol importante en los eventos de ese 2 de octubre. Ni la indignación fue una simple reacción moral a las injusticias que planteaba el acuerdo, ni la indignación fue el resultado de una simple manipulación de la información para nublar la razón de los

votantes. La explicación que aquí propongo, en cambio, supone que las emociones son comprensiones que conducen a un actuar determinado y en cuanto tales, establecen un horizonte interpretativo. Eso es lo que se quiere decir cuando se muestra que son comprensiones previas. Y por eso no carece de fundamentos afirmar que gracias a que la indignación ya era una emoción presente en las circunstancias del plebiscito del 2016 fue que una parte de la sociedad le dio credibilidad a las informaciones de la campaña del “No”, y no al revés.

Este camino que vamos a emprender para entender las emociones como comprensiones previas parte con la exposición de la noción opuesta: la noción de las emociones como reacciones a estímulos externos. Es muy difícil reducir la complejidad de la concepción cotidiana de las emociones que normalmente usamos – y que se fue forjando desde la Grecia clásica hasta la modernidad – con ese simple término; nuestra noción cotidiana de emoción es mucho más compleja y tiene otros rasgos además de ser una reacción. Sin embargo, usaré el término *emociones reactivas* para denotar esa noción compleja y para contrastarla con mi propuesta de *emociones como comprensiones previas*.

La noción de lo que aquí hemos llamado *emociones reactivas* se funda en por lo menos tres presupuestos que se han asumido como las características propias de la experiencia emocional. Estos son: el presupuesto de que las emociones son la *respuesta* a un *estímulo*; el presupuesto de que las emociones son una *afección* o *pasión* en la que la persona queda a merced de ellas; y el presupuesto de que las emociones se oponen a las funciones racionales del ser humano y que por lo tanto son un aspecto *irracional* de éste.

En realidad, estos tres presupuestos, que asumimos como rasgos constitutivos de las emociones, son caracterizaciones históricas de la experiencia emocional. Tienen sus orígenes en circunstancias históricas muy precisas que llevaron a valorar a las emociones y a sus presupuestos como deseables en ciertas épocas y como indeseables en otras.

La exploración de la noción de *emociones reactivas* que haremos en este capítulo se realizará a partir de la exposición de esas circunstancias que desencadenaron en los presupuestos mencionados. Esto nos permitirá, no sólo comprender la forma como se llegó a formar la noción contemporánea de emoción, sino también darnos cuenta de los límites que esa caracterización tiene en la manera como hoy por hoy asumimos nuestras emociones y que llevó a entendernos como seres duales inmersos en la contraposición entre emoción y razón.

## 1.1. Primer presupuesto: las emociones bajo la lógica del *estímulo y respuesta*

Si hay algún aspecto de las emociones que lleve a asumirlas como simples reacciones, como *emociones reactivas*, es justamente la de entenderlas como un mecanismo natural de *estímulo y respuesta*. Esta es una comprensión de las emociones que tenemos muy interiorizada en la forma como vivimos nuestra vida cotidiana; asumimos que nuestras emociones nos surgen como una respuesta a los eventos de nuestro entorno que nos afectan. De hecho, esta comprensión se refuerza permanentemente con nuestra experiencia de los eventos emocionales que siempre parecen estar disparados *por algo* y se refuerza, también, por la forma como explicamos con el lenguaje que estamos tristes, furiosos o alegres *por algo*. Si bien esta experiencia cotidiana de las emociones se presenta de forma natural, la conceptualización de ella como una dupla conformada por un *estímulo* y una *respuesta* tiene sus orígenes en las teorías científicas de la psicología y la biología del siglo XIX.

Se trata de una explicación de carácter fisiologista que busca comprender los mecanismos que tendría el cuerpo y que le permitiría actuar coordinadamente con el entorno. En términos muy generales, parte del presupuesto de que las respuestas biológicas que determinan la configuración del cuerpo en un evento emocional son las más convenientes para que ese organismo pueda responder a las circunstancias que presenta el entorno en ese momento (Ekman, 2003). En ese sentido, las emociones son asumidas como un mecanismo de acoplamiento entre el organismo y su entorno.

Estas explicaciones de carácter fisiologista cobran fuerza en el siglo XIX y XX porque recurren únicamente a elementos orgánicos para entender las emociones en los animales (no sólo en los seres humanos) y así, parecen librarse de elementos volitivos para explicarlas. En una pretensión muy positivista, algunas de estas teorías asumen que el fenómeno de las emociones puede ser explicado en su totalidad por el funcionamiento de los mecanismos orgánicos y ven una ventaja en ello:

*“¿Por qué introducir en la ciencia un término innecesario como <<emoción>>, cuando ya existen términos científicos para cada una de las cosas que tenemos que describir? [...] Yo pronostico: la <<voluntad>> ha desaparecido prácticamente de nuestra psicología científica actual; la <<emoción>> se halla constreñida a que le suceda*

*lo mismo. En 1950 los psicólogos norteamericanos sonreirán ante ambos términos como curiosidades del pasado” (Meyer, 1933).*

Para ellos, si la explicación de las emociones tiene que recurrir a aspectos como el alma o la voluntad entonces resultaría imposible encontrar regularidades que den cuenta de lo esencial de ellas. El que la explicación de las emociones esté basada en elementos individuales y personales como el alma y la voluntad vendría a significar que ellas son casi expresiones caprichosas de los individuos. Así, detrás de las explicaciones fisiologistas más radicales está la pretensión de poderlas abordar como un mecanismo universal en los seres humanos.

La abolición de los componentes volitivos en la comprensión de las emociones tiene consecuencias en la aproximación que se hace a ellas tanto en la vida cotidiana como en los espacios terapéuticos: si en las emociones no entra en juego ningún componente volitivo, ni siquiera la intencionalidad de una persona, entonces el sufrir una emoción no es el resultado de una decisión suya y nada de lo que con ella pasa está bajo su control. La persona sería una especie de pasajero pasivo en el viaje que constituye tener una emoción.

Esta concepción resulta muy coherente con la forma como se viven las emociones, sobre todo esas emociones extremas y desbordadas, en las que se tiene la sensación de que se está fuera de sí y que uno es pasivo ante el torrente emocional que se presenta. Ya Nussbaum había identificado que ese es uno de los rasgos de las emociones y que cualquier explicación de ellas tendría que hacerse cargo de ese aspecto (Nussbaum, 2017). Así, las explicaciones fisiologistas de corte conductista, que pretenden eliminar de su explicación a la voluntad como uno de los componentes que entran a jugar en la aparición de las emociones, tendrían la ventaja de que lograrían dar cuenta, fácilmente, de ese fenómeno que ya había sido caracterizado por los griegos bajo el término *pathos*.

Sin embargo, las explicaciones fisiologistas que de alguna u otra forma recurren a la figuración del mecanismo *estímulo – respuesta* son amplias y muy variadas. No son ni las mismas explicaciones ni las mismas pretensiones las que podemos encontrar en la psicología conductista, en los estudios de la neurobiología contemporánea, o en las investigaciones de Williams James. En lo que sigue del presente apartado expondré los puntos principales de esas tres corrientes teóricas. Al hacerlo, no voy a seguir un recorrido histórico sino que me centraré en los conceptos o explicaciones concretas de estas diferentes escuelas que contribuyeron, para bien o para mal, a afianzar nuestra noción de emociones reactivas.

### 1.1.1. Concepciones conductistas del estímulo y respuesta

Las investigaciones en psicología de finales del siglo XIX y comienzos del XX identifican desde muy temprano que el comportamiento humano – su objeto de estudio– tiene que ver con la forma como una persona responde a un estímulo. El problema comportamental al que se enfrentan es si entre el estímulo y la respuesta hay otros componentes o si se trata de una relación causal directa, aunque muy compleja. En su propuesta conductista John B. Watson apunta a que el comportamiento humano se puede explicar en su totalidad como esa relación causal directa y así se consolida, por primera vez, la dupla *estímulo – respuesta* análoga a la relación *causa – efecto*. El sentido de la propuesta conductista de Watson es que se debe tratar de una relación directa, causal y necesaria porque si no fuera así, si hubiese otros componentes entre el estímulo y la respuesta, estos cobrarían, tarde o temprano, las características que tradicionalmente se le ha asignado a la voluntad y a la conciencia humana. Esto resultaría inaceptable para las intenciones positivistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX porque desdibujaría el objeto de estudio de la psicología y dejaría el problema del comportamiento humano por fuera de la ciencia experimental. Se retornaría a las antiguas concepciones del comportamiento humano que se apoyan en la existencia de una conciencia, *res cogitas*, que explican el movimiento del cuerpo, *res extensas*.<sup>2</sup>

Sin embargo, el prescindir de los elementos volitivos y de la conciencia como componentes que participan del comportamiento humano puede no ayudar mucho cuando se trata de explicar ciertos tipos de comportamientos en los que se puede identificar claramente una toma de decisiones o una elección. Es difícil asumir que somos las personas que somos simplemente porque hemos tenido una sucesión de estímulos y respuestas prolongados en una cadena compleja en el tiempo. Pero esa explicación conductista parece ser muy coherente con aquellos momentos de nuestra vida en la que tenemos comportamientos que no son producto de nuestra decisión, que ocurren de forma involuntaria y que incluso se salen de nuestro control: los momentos en los que nuestros comportamientos han sido impulsados por las emociones. Y justo ante la evidencia de que existen ese tipo de experiencias emocionales en las que la voluntad parece no participar es que la psicología conductista basa sus intenciones

---

<sup>2</sup> La psicología científica a comienzos del siglo XX aborda el problema comportamental a partir de la separación de los actos en dos componentes: por una parte la conciencia y por otra el movimiento corporal. Yela propone que esa forma de abordar el problema tiene una larga tradición histórica que se remonta a la división cartesiana entre *res cogitas* y *res extensa*. (Yela, 1993, pp. 91)

investigativas: poder explicar todo el comportamiento humano con base en los mecanismos de estímulos y respuestas.

Las respuestas no deben ser entendidas, sin embargo, como las acciones directas ejercidas por la persona que tiene una emoción. La psicología conductista termina aceptando que las personas no necesariamente reaccionan igual a sus emociones, o que incluso no reaccionan en el sentido de que ejecutan una acción, ante un estímulo determinado. Una persona inmersa en la ira no necesariamente actúa atacando el objeto o la persona que produjo su ira, y de hecho, muchas veces ni siquiera actúa. La respuesta a un estímulo que desencadena la ira no es necesariamente una acción específica de agresión; muy pocas veces lo es. Lo que sí intenta demostrar la psicología conductista del siglo XX es que la respuesta a los estímulos puede caracterizarse como unos cambios fisiológicos que determinan cierta disposición en el cuerpo: la respuesta a la ira, por tanto, se puede caracterizar como el aumento ritmo respiratorio y cardiaco, el aumento en la oxigenación en las extremidades, una focalización de la visión, entre otros muchos cambios, y no simplemente en la acción de lanzar un golpe a alguien.

Para ellos, cualquier emoción que sienta una persona, incluso cualquier emoción que una persona no sea capaz de sentir pero que un observador externo si reconozca en él, se puede explicar en términos de cambios en la disposición del cuerpo. Estos cambios pueden ser ligeros – eso explica que algunos de ellos no se sientan – y en algunas ocasiones se reducirían a pequeñas muecas en su gestualidad. Esto es, justamente lo que se ha venido a llamar “la expresión de las emociones”.<sup>3</sup>

En este esquema, las emociones son asumidas como el término medio causal que relaciona el estímulo y la respuesta. La ecuación propuesta por el conductismo es: *estímulo (objeto) ⇒ emoción ⇒ respuesta (disposición corporal)*. Este esquema puede ser interpretado como si la emoción fuera una respuesta diferente a la respuesta conductual; pero también puede ser interpretado como si la emoción fuera parte del mecanismo que permite la respuesta corporal. En cualquiera de los dos casos, y aún bajo la concepción conductista más recalcitrante, la emoción no puede entenderse como una simple respuesta aunque en nuestra vida cotidiana la asumimos como tal.

---

<sup>3</sup> El rol de las configuraciones corporales gestuales y lectura de estas por parte los animales ya había sido reconocido unas décadas antes por Darwin. Él muestra que los animales que logren reconocer la condición emocional de otros a través de su gestualidad tienen una ventaja adaptativa en el sentido en que disponen de mecanismos que les permiten reaccionar mejor a la situación del entorno (en este caso, otro animal bajo una emoción particular es parte de las circunstancias del entorno con las que se tiene que lidiar). Esta ya es una primera aproximación al tema de las emociones desde un enfoque fisiológico aunque no se centra en la cuestión de si el mecanismo corporal debe ser entendido bajo la lógica del estímulo y la respuesta.

Lo anterior muestra cómo se complejiza la explicación de las emociones basada en la dupla *estímulo – respuesta*. El desplazamiento de la concepción de respuesta, de una acción incitada por el estímulo a una disposición corporal, da cuenta de las dificultades experimentales para comprobar la relación directa y de necesidad entre los dos términos. Es por esto que la psicología conductista de la segunda mitad del siglo XX también desplaza sus pretensiones explicativas de intentar definir la relación *estímulo – respuesta* a intentar demostrar que hay una correlación directa entre una emoción y una condición determinada del cuerpo.<sup>4</sup> En otras palabras: intentar demostrar que lo que normalmente se nombra como emoción no es otra cosa que el mecanismo psíquico que desencadena en una configuración determinada del cuerpo. Pero esto sólo es posible gracias a la interpretación que se hace de la propuesta de William James sobre las emociones.

### 1.1.2. De las emociones al sentimiento: modelo James - Lange

En la historia de la teoría de las emociones el modelo desarrollado simultáneamente - aunque no conjuntamente - por William James y por Carl Lange ha sido asumido como la piedra angular de las explicaciones fisiologistas de las mismas. Ciertamente el modelo James – Lange ofrece una explicación fisiologista de las emociones en tanto las vincula con los mecanismos corporales que permiten las reacciones a las circunstancias del entorno. Aún más, James se inmiscuye en la discusión sobre el rol de las emociones en los mecanismos de estímulo y respuesta a pesar de ser uno de los grandes representantes del pragmatismo americano, corriente de pensamiento que se distancia del conductismo y que nace por la misma época.

Sin embargo, la propuesta de James sobre la noción *estímulo – respuesta* y su relación con las emociones presenta un cambio importante con respecto a lo planteado por el conductismo. James invierte el lugar que ya se le había dado a las emociones dentro del esquema *estímulo – respuesta*. Según él, la cadena causal en la que participan las emociones no está configurada por el orden:

*estímulo* ⇒ *emoción* ⇒ *respuesta*

sino que se encuentra configurada por el orden:

---

<sup>4</sup> Un increíble ejemplo de los intentos experimentales por comprobar esa correlación lo encontramos en los trabajos de Wenrich (Wenrich, 1980) en los que busca mostrar que la erección en los hombres es un indicador fisiológico certero del deseo sexual y éste del “estar enamorado”. Una certera crítica sobre la propuesta de Wenrich la encontramos en Paisajes del pensamiento. (Nussbaum, 2017, pp 124)



*estímulo ⇒ respuesta ⇒ emoción.*

Para explicar este cambio en la noción de emoción, James usa un ya legendario ejemplo: se pensaría que cuando uno ve un oso (estímulo) siente miedo (emoción) y por lo tanto sale a correr (respuesta); en realidad -dice él- cuando se ve a un oso (estímulo) el cuerpo sufre un cambio de configuración que lo lleva a correr (respuesta) y entonces siento miedo (emoción). El giro que James le da a la cuestión se puede resumir así: *yo siento miedo porque corro y no corro porque siento miedo:*

*“La hipótesis que vamos a defender dice que es incorrecto este orden de las secuencias, que un estado mental [emoción] no es inmediatamente inducido por el otro [percepción], que las manifestaciones corporales deben interponerse primero, y que la enunciación más racional es que sentimos tristeza porque lloramos, furia porque golpeamos, miedo porque temblamos, y no que lloramos, golpeamos o temblamos porque estemos tristes, irritados o temerosos según el caso.” (James, 1989, pp 915)*

Esta propuesta no es un simple cambio en el orden de los factores sino que implica un desplazamiento en el significado de *emoción* que lo acerca a la noción de *sentimiento*. Lo que quería mostrar James con su propuesta, es que lo que normalmente llamamos “emoción” no es otra cosa que la percepción que tenemos de nuestra propia disposición corporal: *“La siguiente cosa que debemos observar es que cada uno de los cambios corporales, independientemente de cuales sean, SE SIENTE, aguda y obscuramente, en el momento en que ocurre” (James, 1989. Pp 916)*

En nuestro contexto actual, y es algo que pasa especialmente en las culturas latinoamericanas, se acepta la sinonimia de los términos “emoción” y “sentimiento” de manera que se desdibuja la distinción entre los dos. En este uso cotidiano se pasa por alto que los sentimientos y las emociones son dos cosas diferentes. Los sentimientos hacen referencia a la percepción que muchas veces tenemos de nuestro propio estado emocional; a cómo nos sentimos a nosotros mismos. Pero esta percepción no siempre se presenta, y eso dificulta nuestra conciencia sobre esas emociones que no son sentidas por nosotros.

Es posible que el origen de la cercanía entre los dos términos se encuentre en el hecho de que nuestra sensibilidad referida al cuerpo se activa natural y fluidamente durante ciertos eventos emocionales. Y es justo ese fenómeno el que James rescata. Nuestras referencias a las emociones, la forma como hablamos de ellas cuando son nuestras, son siempre referencias a la forma como las percibimos, es decir, son siempre

referencias a los sentimientos. Es por esto que el desplazamiento que hace James en el significado de emoción, acercándolo al significado de sentimiento, parece legítimo.

### 1.1.3. La neurobiología y la lógica del estímulo y respuesta

Las investigaciones contemporáneas en neurociencias<sup>5</sup> hacen un aporte interesante a la comprensión de los mecanismos que tiene el sistema nervioso central para articular las percepciones y las acciones. Aunque estas interpretaciones no son el origen histórico de la noción de *estímulo – respuesta*, sí han logrado cierta claridad en la comprensión del mecanismo, por lo menos en los organismos más sencillos, y en todo caso dan cuenta de lo esencial del problema: ¿cuándo se puede decir que una percepción constituye un estímulo y una acción una respuesta?

Simplificando el modelo, se puede decir que el sistema nervioso que explica la conducta está conformado básicamente por receptores, efectores y una red neuronal que conecta a los dos. Experimentos realizados en organismos muy simples permitieron hacer un seguimiento al mecanismo que tiene el sistema para generar acciones intencionadas. Estos experimentos mostraron que un tipo de receptor está conectado, a través de la red neuronal, con sólo un tipo de efector que realiza sólo un tipo de acción. Así por ejemplo, se logró detectar en el organismo x dos tipos diferentes de receptores, aquí los llamaremos (A) y (B), y dos tipos de efectores que aquí llamaremos (X) y (Z). Un estímulo en el receptor (A) genera un movimiento sólo en el efector (X) de manera que el organismo se aleja del objeto – estímulo. De manera inversa, un estímulo en el receptor (B) genera un movimiento sólo en el efector (Z) de manera que el organismo se acerca al objeto – estímulo. Este comportamiento fue asociado a formas muy primigenias de reacciones emocionales porque evoca los movimientos de acercamiento o huida ante el amor o el miedo que se presentan en los animales complejos. Y es, quizás, la explicación que de forma más evidente busca mostrar las emociones como una conexión entre estímulo y respuesta que se inserta en la lógica de causa y efecto.

No es, sin embargo, una explicación que tenga la pretensión de simplificar ni reducir el mecanismo emocional. Los investigadores del Instituto de Neurociencias de la Universidad de Chile entienden perfectamente que la modelación de este mecanismo es posible en microorganismos extremadamente sencillos y que la realidad de las

---

<sup>5</sup> Aquí voy a hacer referencia a lo desarrollado en el laboratorio de neurociencias de la Universidad de Chile y específicamente a las investigaciones desarrolladas por Jorge Mpodozis. (Mpodozis, 1995)

emociones en los mamíferos superiores es mucho más compleja. Como ya habíamos visto antes, difícilmente se puede asumir que las “reacciones” emocionales que se presentan en los animales complejos son acciones ya concretadas. Sin embargo, estos experimentos sí logran una explicación sobre ciertos fundamentos del actuar en los animales identificando los componentes neuronales que se pueden asociar fácilmente a la dupla estímulo y respuesta. Es, por así decirlo, una verificación “más limpia” a las conclusiones de los experimentos del siglo XIX que por no lograr aislar lo suficiente el fenómeno aún no podían mostrar el mecanismo que está detrás del comportamiento.

Pero, y a pesar de la claridad del modelo mostrado en los experimentos, la noción de estímulo, y su relación con el comportamiento animal tuvo que redefinirse. Durante décadas se asumió que la relación entre el objeto que constituye el estímulo y el sensor–perceptor que lo percibe estaba determinada por el objeto. Bajo esta mirada, el sensor sólo constituye una especie de “interruptor” que es activado ante el contacto de cualquier objeto. Por supuesto que se entendía que había diferentes tipos de sensores – los sensores ópticos, por ejemplo, sólo responde a la luz – pero se asumió que ellos eran activados por cualquier estímulo que fuera de una clase tal que correspondiera con el espectro de percepción del sensor. Así, en la actividad perceptual de un sensor podrían darse diferencias en la percepción – podrían ser estimulados de diferentes formas – y esas diferencias estarían siempre determinadas por las características del objeto que constituye el estímulo. Es como si diferentes tipos de luz, por ejemplo, estimularan los sensores ópticos y ellos se “activaran” de forma diferente ante la luz tenue o la brillante, la azul o la roja; es como si la luz determinara lo que pasa con el sensor y por ende lo que pasa con la percepción. La noción conductista de estímulo y respuesta conserva ese supuesto de que es el estímulo quien determina el comportamiento y por eso es que asume que las emociones son simples mecanismos que permiten las respuestas.

Sin embargo, los experimentos realizados con el organismo x, y realizados también con el sistema perceptual de otros animales más complejos, demostraron que el fenómeno de la percepción no funciona así. Se logró comprobar que los sensores de los organismos sólo se activan ante el contacto con un objeto específico que coordina con su estructura, estructura que ha sido desarrollada por el organismo a través de su vida y en cuyo desarrollo se da cuenta de una cierta intencionalidad primigenia. Los sensores se parecen más a una especie de cerradura que encaja sólo con una llave – se activan sólo con un tipo de objeto – que a una especie de superficie de plastilina que se activa por el contacto con cualquier objeto, que toma su forma, y que por lo tanto está determinado por él. Unos experimentos realizados por Humberto Maturana le permitieron demostrar, por ejemplo, que en los ojos de las palomas hay unos

fotorreceptores que no se activan ante cualquier estímulo lumínico sino sólo ante la luz que refleja el movimiento unidireccional de izquierda a derecha porque su estructura funcional sólo “encaja” con el movimiento de izquierda a derecha.

Así, el estímulo no debería entenderse como cualquier objeto exterior que *determina* el comportamiento del organismo. El estímulo debería entenderse, más bien, como el contacto con un objeto específico que *activa* una serie de mecanismos que ya se encuentran determinados por la forma como el organismo vive su vida intencionalmente. A simple vista, no parece ser un gran cambio pasar de entender el estímulo como lo que *determina* el comportamiento a entenderlo como lo que lo *activa*. Sin embargo, con este cambio, el organismo deja de ser entendido como si tuviera una condición pasiva en su interacción con el mundo, que fue la forma como se asumió el comportamiento a partir de la noción de *estímulo – respuesta* en las teorías conductistas y que fue el elemento clave que le permitió a esas teorías eliminar la intencionalidad como componente que explica el comportamiento.

La noción de estímulo, bajo las teorías propuestas por la neurociencias contemporáneas, asumen que los organismos tienen un papel mucho más activo en el ejercicio de percepción del mundo. Este rol activo se puede entender a partir de la configuración de los componentes perceptores del sistema nervioso en por lo menos dos aspectos: que estos componentes se configuran y se determinan por la forma como un organismo, o su linaje, ha vivido su vida en su propia historia; y que esos componentes perceptores discriminan los objetos percibibles de los que no, y lo hacen porque en su configuración sólo se encuentran dispuestos a entrar en contacto con los objetos específicos que son significativos para la vida del organismo.

Detrás de esa noción sobre la generación y funcionamiento de los mecanismos de percepción en los organismos, está la propuesta de que en la dupla de estímulo y respuesta hay un componente intencional que fue negado por las posturas conductistas. Es por esto, que las neurociencias contemporáneas proponen que, si bien hay una serie de mecanismos fisiológicos que explican lo que nos pasa cuando tenemos una emoción, no se puede llegar a asumir que las estructuras de estímulos y respuestas excluyen los elementos intencionales y volitivos para explicar las emociones.

## 1.2. Segundo presupuesto: Las emociones como afecciones.

Aunque la forma como nosotros hablamos sobre nuestras emociones y las tratamos en nuestra vida cotidiana suele ser muy amplia y suele hacer referencia a todo el espectro de los estados anímicos, lo cierto es que en algunos momentos, en los momentos en los que vemos que las emociones están afectando a los otros o a nosotros mismos, terminamos concentrando nuestra atención en la noción de emoción como una experiencia de sentirse “desbordado.” Esto muestra que aún conservamos los rasgos principales de la noción de emoción que surgió en la Grecia clásica bajo el término *pathos* y que resulta ser mucho más precisa. Estos rasgos los podemos ver en el presupuesto de que las emociones son afecciones, y este presupuesto se hace manifiesto cuando asumimos que es natural que en los eventos emocionales extremos las personas perdamos el control de nosotros mismos.

Justamente, en respuesta a este presupuesto, se ha construido a partir de la segunda mitad del siglo XX una muy amplia oferta de propuestas teóricas para aprender a “manejar las emociones” y tomar el control de nuestro comportamiento cuando ellas se presentan. La gran mayoría de esta oferta proviene de la psicología, aunque ya no se encuentra impulsada principalmente por la psicología clínica sino por la organizacional. De hecho, la preocupación por el manejo de las emociones desbordó esa disciplina y ahora es abordada incluso por las ciencias de la administración bajo el supuesto de que ese es uno de los factores que más afecta la productividad organizacional y la toma de decisiones asertiva y estratégica. No es este el espacio para hacer una valoración crítica de esas teorías ni para entrar a realizar un análisis de su coherencia. Basta con mostrar acá que la proliferación de esas teorías es el mayor síntoma de que el presupuesto de que las emociones implican algún tipo de pérdida de control comportamental se encuentra muy enraizado en nuestra cultura contemporánea.

El cómo ese presupuesto llegó hasta nosotros y cuáles fueron sus orígenes es fácilmente rastreable: sus raíces se encuentran en el nacimiento de la noción griega de *pathos*.

### 1.2.1. Pathos, locura y la enfermedad del alma

En un sentido general, el término *pathos* ha sido traducido al español como *emoción*<sup>6</sup> y a otros idiomas modernos con los términos equivalentes. Sin embargo, esta

---

<sup>6</sup> Una traducción más ajustada al sentido original de *pathos* es el término *pasión*. Sin embargo, en este capítulo me centraré en su traducción más genérica como *emoción* por cuanto esta permite establecer más claramente los contrastes entre la noción clásica y la noción contemporánea. Además, el término *pasión*, en nuestro uso cotidiano, ha venido

traducción simple no resulta del todo exacta y presenta problemas de correspondencia entre lo que nosotros queremos decir con *emoción* y lo que en la Grecia clásica querían decir con *pathos*.

¿Qué significa entonces *pathos* y por qué tenemos esas sospechas de divergencia semántica con respecto a *emoción*? No son pocas las personas que argumentan que una mejor traducción al término griego no sería *emoción* sino *afección*. Dado el uso cotidiano que se le da en el español a *afección*, no se avanza mucho en precisión porque es frecuente que éste último término sea tomado como sinónimo de *emoción* y se ha vuelto normal que afectos y emociones se asuman como la misma cosa. En muchos ámbitos del conocimiento quizás no vale la pena mantener la distinción, pero en filología y en filosofía sí, porque el término *afección* da cuenta de una relación particular entre la capacidad agencia de un sujeto y su voluntad. Cuando Martha Nussbaum acota su objeto de estudio en *Paisajes del pensamiento*, muestra que cierto estado de descontrol es lo que caracteriza a las emociones y las diferencia de otros estados anímicos. (Nussbaum, 2017) Este descontrol es quizás el único estado de la vida de una persona normal en la que su capacidad de agencia se encuentra dislocada de la voluntad. La experiencia de tener una emoción, entendida como una afección, consiste en encontrarse profundamente conmocionado de manera que se tiene la sensación de que las acciones que uno realiza no están en el control pleno de uno mismo y que, por lo tanto, uno se encuentra como *fuera de sí*. Por eso asociamos con tanta facilidad el que alguien este *emocionado* con un evidente descontrol en su comportamiento y muchas veces se recurre a la descripción de que alguien está *fuera de sí* para mostrar su grado de emoción.

En la actualidad se asume que parte del proceso de maduración de una persona consiste en ir reduciendo estos estados de descontrol hasta, ojalá, anularlos completamente bajo el paradigma de que la vida adulta se caracteriza por el manejo de sí mismo (Goleman, 1996).<sup>7</sup> El término *pathos*, en la Grecia clásica, no participa de ese paradigma, y por lo tanto ellos pueden asumir que un adulto pueden tener esos momentos de afección. Pero con la consolidación del pensamiento clásico, lo que sí sucedió es que los momentos de afección empezaron a ser caracterizados como episodios de locura y por eso *pathos* comenzó a ser entendido como una enfermedad del alma<sup>8</sup>. Unos siglos después, cuando los romanos hacen las traducciones de los

---

perdiendo su connotación de “afección” y ha venido cobrando otra más cercana a estar “emocionado – motivado por algo” como cuando se dice “la música es mi pasión” por ejemplo.

<sup>7</sup> Algo de esto se puede encontrar en las bases mismas de lo que plantea la inteligencia emocional de Goleman.

<sup>8</sup> Puede advertirse aquí las muchas palabras que hacen algún tipo de referencia a la enfermedad, que son usadas en el ámbito de la salud y que derivan etimológicamente del griego *pathos*: *patología*, *patólogo*, *patógeno*.

textos griegos al latín, muestran que *pathos* ya había cobrado plenamente ese significado en ellos. Así Cicerón escribe:

“– *Me parece que la aflicción puede afectar al sabio.*

– *¿También las demás perturbaciones del alma: miedos, deseos, arrebatos de ira? Más o menos esto es lo que los griegos llaman páthe. Yo habría podido llamarlas «enfermedades», y sería una traducción literal, pero no sería del todo apropiado a nuestro uso. Efectivamente, los griegos llamaban enfermedades a todas esas cosas, a saber, sentir conmiseración, envidia, exaltación, alegría, movimientos del alma que no responden a la razón, (...)*” (Cicerón, 2010, pp 199)

Por supuesto, nuestra noción de emociones está lejos de esa connotación patológica que le daban los estoicos griegos, aunque sí se conserva cierto sentido de ser pasivo ante ellas, o de simplemente sufrirlas: sufrir envidia, celos o incluso amor desbordado, por ejemplo, tal y como se sufre de una enfermedad<sup>9</sup>. De hecho, cuando la noción de *pathos* comienza a ser traducida y usada en el mundo romano, el término latino que surgió para dar cuenta de ese estado de afección observado por los griegos fue *passio* que proviene del verbo *pati* o *patior* que significa *padecer* o *sufrir*. Con la consolidación de ese término se marca un camino etimológico que desemboca en el uso de la palabra *pasión* en las lenguas modernas.

La correspondencia entre los términos *pathos*, *passio* y *pasión* se ha mantenido casi intacta hasta nuestros días de manera que los rasgos con los que se caracteriza una afección se encuentran en autores romanos como en modernos usando *passio* unos y *pasión* los otros. Séneca, por ejemplo, refiriéndose a la ira dice “(...)pero esta es toda agitación, desenfreno en el resentimiento, sed de guerra, de sangre, de suplicios, arrebato de furios sobrehumanos, olvidándose de sí misma con tal de dañar a los demás, lanzándose en medio de las espadas, y ávida de venganzas que a su vez traen un vengador.” (Séneca, 1943). Dieciocho siglos después Hume diferencia las pasiones de otras emociones porque, a pesar de ser ambas impresiones reflexivas, estas últimas son violentas e intensas “*Las impresiones reflexivas pueden dividirse en dos géneros: el tranquilo y el violento. (...) Del segundo son las pasiones de amor y odio, pena y alegría, orgullo y humildad*” (Hume...) Más aún, a pesar de reconocer que la división es tenue, afirma que la mantiene y la utiliza justamente porque en el uso común de los términos se reconoce la violencia como la característica principal de las pasiones. Esta

---

<sup>9</sup> Así como *pathos* es la raíz etimológica de algunos términos referidos a las enfermedades, es también la raíz de otros que hacen referencia a la condición de conmover al sujeto y producir en él una impresión o sufrimiento: *patético*.

coherencia terminológica sólo se pierde en las últimas décadas del siglo XX cuando se empieza a usar el término *pasión* para indicar una extrema motivación por alguna actividad o por algo que justifica los quehaceres propios.

Sin embargo, hay otros rasgos de la noción que sí sufren alteración en el paso del mundo griego clásico al romano. Platón, y también Aristóteles, reconocen que las emociones hacen parte de la naturaleza humana en tanto ellas explican ciertos principios de motivación que llevan a la acción, principios que compartimos con los animales. Por supuesto, para Platón esto no significa que se deban dejar los impulsos de la emoción libres, sin el control de la razón. Y hay aquí una primera subvaloración del papel de las emociones – el que debían estar supeditadas a la razón – que llevó a que los antiguos estoicos comenzaran a asumir que las emociones son enfermedades. Además, cuando se consolida la filosofía estoica esta subvaloración alcanza otro nivel: ya no se trata de decir que las emociones no son buenas aunque son naturales, sino se llega a decir que las emociones son malas porque son antinaturales.

Puede resultar sorprendente que los estoicos consideren a las emociones como contrarias a la naturaleza si nosotros las consideramos como mecanismos naturales de nuestra psiquis. La explicación que hace Séneca sobre las condiciones propias de la ira puede resultar reveladora: es parte de la naturaleza humana ser social, construirse en comunidad y cuidar a los otros, aun entendiendo que aplicar un castigo con proporcionalidad, racionalidad y buscando un fin también es cuidar a los otros. Bajo la emoción de la ira, una persona actúa en el deseo de generar daño a otro, como buscando una especie de venganza desproporcionada, violenta e imposible de contener. Por eso la ira rompe cualquier posibilidad de construirse en comunidad y de cuidar a los otros. La ira es ante todo un impulso que destruye las posibilidades de ser social, posibilidades que constituyen justamente nuestra naturaleza:

*“El hombre busca la sociedad, la ira el aislamiento; el hombre quiere ser útil, la ira quiere dañar; el hombre socorre hasta a los desconocidos, la ira hiere hasta a los amigos más íntimos: el hombre está dispuesto a sacrificarse por los intereses ajenos, la ira se precipita en el peligro con tal de arrastrar consigo a otro.”* (Séneca... Libro I, parte V)

No se trata simplemente de que las emociones, en este caso la ira, no posibilitan un autocontrol en las personas, rasgo que las hace cercana a la locura. Desde el estoicismo lo que se trata es de que las emociones son contrarias a la naturaleza del ser humano y en tanto tal, requieren un tratamiento diferente: no de control sino de supresión.



La postura de Séneca con respecto a la ira muestra claramente el camino argumental que sigue para concluir que ella es contraria a la naturaleza humana, pero ese mismo argumento no parece ser tan claro en referencia a las otras pasiones. No es tan evidente, por ejemplo, que la tristeza atente contra la condición social humana y por eso sea contraria a la naturaleza. De hecho Séneca reconoce que la ira es peor que las otras pasiones “*En que éstas se muestran y aquella centellea.*” (Séneca.. libro I, parte I)

En realidad la crítica estoica a las emociones parte siempre de la reflexión sobre en qué consiste la naturaleza humana y cuál es el orden de la naturaleza misma. El hecho de que el mundo tenga siempre un orden racional termina llevando a la conclusión de que en el comportamiento humano no debería haber espacio para la irracionalidad y que cualquier manifestación de ella es, al mismo tiempo, una manifestación contra la naturaleza. Por su puesto, para los estoicos el comportamiento guiado exclusivamente por las emociones es un comportamiento irracional, no porque sea un comportamiento descontrolado y lleno de furor, sino porque las emociones son una forma de juicio cuya característica es que no atienden a la razón universal. De esta forma el antagonismo clásico entre razón y emoción se convierte en la piedra angular a partir de la cual se construye la noción estoica de las emociones.

### 1.3. Tercer presupuesto: las emociones como irracionales

El que las emociones sean una respuesta irracional es un supuesto tan normalizado en nuestra cotidianidad como asumir que es natural que las personas emocionadas caigan en el descontrol. Mas aún, asumimos con mucha facilidad que descontrol e irracionalidad son lo mismo o por lo menos no los caracterizamos como rasgos diferentes de las personas que se encuentran emocionadas. En los eventos de profundo descontrol emocional solemos decir que alguien “perdió la razón” y esta sola expresión es suficiente para explicar su comportamiento.

No son, sin embargo, el mismo rasgo a pesar de que muchas veces se presenten asociados y a pesar de que sean socialmente – y muchas veces clínicamente – aceptadas como la misma cosa. Muestra de que no son la misma cosa es que la *irracionalidad* sea una condición que asignamos a las personas cuando en su evaluación de alguna situación pesen mucho aspectos emocionales a pesar de no actuar de forma descontrolada. Muchas veces tomamos decisiones solamente porque una emoción nos lleva a tomarlas sin que tengamos mayor justificación racional para hacerlo. Y en estas

circunstancias la asignación de irracionalidad que hacemos es independiente de las muestras de descontrol.

Más allá de que la irracionalidad y el descontrol se presenten juntos o no, lo cierto es que resulta útil analizar estos dos presupuestos de forma independiente. Nuestra noción occidental de emoción se fue configurando al mismo tiempo de que se fue estableciendo el paradigma de que la vida digna es una vida llevada por la razón. Es un paradigma que se encuentra profundamente interiorizado en nuestra cultura y que ha llevado a que se juzgue como malo un comportamiento que no tenga otra justificación que la emoción que siente una persona. Ha llevado a que la categoría de “ser demasiado emocional” sea usada para subvalorar a algún grupo social, como cuando se usa para despreciar las decisiones que toman las mujeres, por ejemplo.

### 1.3.1. Irracionalidad, inmediatez y desproporción

¿Qué queremos decir cuando calificamos el comportamiento de alguien como de irracional? ¿Esa clasificación de irracionalidad realmente está vinculada con los eventos emocionales de nuestra psiquis? Si es así, ¿cómo es que los mecanismos emocionales llevan a la irracionalidad o son ellos mismos irracionales?

La manera más sencilla de abordar el tema es esclarecer las características propias de la racionalidad y asumir que la irracionalidad es la ausencia de estas. Esta caracterización no es exactamente una especificación de los procesos lógicos del pensamiento ni una formulación de lo que se necesita para “pensar bien”. Se trata, más bien, de establecer las condiciones generales de comportamiento de una persona cuando aceptamos que esa persona se está comportando *racionalmente*. En este caso no estamos comprobando si sus procesos de pensamiento son correctos o no, sino que estamos constatando que ante nosotros, como observadores externos, su comportamiento parece ser racional. Y esto es posible porque asumimos que el comportamiento de alguien es el resultado de un proceso interno que no nos es accesible sino de manera muy superficial por la forma como esa persona actúa.

El análisis que vamos a hacer del comportamiento racional es diferente de otros análisis comportamentales asociados a procesos racionales de toma de decisiones en ámbitos precisos de la política o la economía. No estamos hablando aquí de la Teoría de la elección racional y tampoco estamos haciendo una crítica al racionalismo. Solo

estamos recogiendo las impresiones cotidianas que tenemos del comportamiento de alguien cuando decimos que actúa racionalmente.

La característica principal del comportamiento de una persona cuando actúa así es que está *dirigido* a la consecución de un objetivo. Esto no parece ser un gran avance teniendo en cuenta que cualquier comportamiento intencional, entre los que se cuenta el racional pero también otros no racionales, siempre apunta a un fin. En esa medida, el comportamiento racional no se diferencia tanto de otros comportamientos no racionales. Pero, en la forma como el comportamiento racional se *dirige* hacia un objeto hay por lo menos cuatro aspectos que se presentan juntos y que sí constituyen rasgos diferenciadores. Se pueden identificar aspectos *analíticos*, *evaluativos*, *estratégicos* y *reflexivos* en el comportamiento racional.

Asumimos que una persona se comporta racionalmente cuando logra diferenciar en su mente los elementos que participan en la situación a la que está aplicando su razón, o cuando logra descomponer las situaciones complejas en aspectos simples de manera que para él *no todo es lo mismo*; este es el aspecto analítico del comportamiento racional. También asumimos que esta persona valora aquellas cosas que diferencia de manera que hay unas que le resulta más importantes y logra dar cuenta de por qué le resulta más importante; este es el aspecto evaluativo. Asumimos, así mismo, que en su mente hay una proyección a futuro de manera que comprende que su actuar puede llevar a la realización de su proyección y, con base en la evaluación que hizo, toma las medidas para el cumplimiento de este plan; este es su aspecto estratégico. Finalmente asumimos que todo esto lo hace siendo consciente de que está realizando ese proceso, y por lo tanto sometiéndose a sí mismo a ese análisis evaluativo al que también sometió al mundo en su proceso racional; este es su aspecto reflexivo.

No siempre identificamos estos aspectos tan explícitamente como lo estamos haciendo aquí, pero ciertamente cuando alguien falla en alguno de ellos sentimos que hay algo mal en su racionalidad. Si alguien confunde, o no diferencia, los elementos pertinentes de su entorno, si no logra darles la importancia que esos elementos se merecen, si no toma las decisiones correctas y a tiempo para llegar a donde quiere ir o si ni siquiera se da cuenta de cuál es su estado, entonces asumimos rápidamente que hubo un fallo en su racionalidad. Por supuesto, estos fallos se presentan todo el tiempo, y permanentemente estamos denotándonos como personas que pendulan entre la racionalidad plena y una especie de racionalidad deficiente.

Como sea, la forma como se entrelazan esos aspectos que identificamos como claves de la racionalidad no es algo que un observador externo puede identificar

fácilmente en la mente de otra persona. De hecho, hay que reconocer que estos aspectos no son exclusivos del comportamiento racional. De formas menos explícitas, o más inmediatas, todos los comportamientos tienen algo de analítico, evaluativo y estratégico. Así, la diferenciación que hacemos del comportamiento racional de los comportamientos no racionales se basa solo en la asunción de que una persona está pensando detenidamente de forma analítica, evaluativa, estratégica y reflexiva. Pero es una asunción que se basa sólo en la forma como actúa la persona, no en la forma como piensa porque ésta nos es inaccesible. Así, ¿cómo actúa una persona para que le asignemos la condición de tener un comportamiento racional?

La persona que, asumimos, se comporta racionalmente la vemos actuando de forma *proporcionada* y *direccionada*. Es más, cuando vemos que alguien actúa de esa forma, proporcionada y direccionadamente, asumimos que su comportamiento tiene sentido y lo diferenciamos del comportamiento desproporcionado y errático, comportamiento sin sentido, propio de una persona que actúa sin usar la razón.

Y ese es, justamente, el tipo de comportamiento que normalmente asociamos a los eventos emocionales. El vínculo que nuestra cultura ha desarrollado entre las emociones y la irracionalidad se basa en tener un criterio común para identificar a los dos. La presencia de un comportamiento desproporcionado y errático ha servido como criterio para determinar cuándo alguien actúa irracionalmente, pero también para determinar cuándo alguien se encuentra descontrolado por su emoción. Los comportamientos desproporcionados y erráticos son fácilmente entendidos como emocionales siempre y cuando las emociones sean entendidas como una afección. Una persona sufriendo una emoción así pierde el control de sí mismo, y al perderlo, actúa desproporcionadamente y erráticamente.

Esa es la razón por la cual los rasgos de afección e irracionalidad se asocian con tanta facilidad como si incluso fueran la misma cosa. Esto sólo nos muestra que el momento cultural que determinó que la forma de vivir la vida debe ser proporcionada y direccionada fue el mismo momento que consolidó la caracterización de las emociones como una afección en la que la persona pierde el control. Fue justo ese momento cultural el que llevó a asumir una dualidad entre emoción y razón que se mantiene hasta nuestros días.

### 1.3.2. La razón como guía de comportamiento

A pesar de que ahora asumimos que la relación entre razón y emociones es de oposición, como si fueran los pesos de una balanza (y que por lo tanto la existencia o el

peso de uno implica la inexistencia o la ligereza del otro), en los orígenes teóricos de esa relación esa condición de exclusión no se presentaba. En la Grecia clásica, momento en el que la relación entre razón y emociones empieza a ser un tema de estudio – y también un asunto político – esa relación tiene más una connotación de complementariedad que de oposición, de manera que no se asumía que un término debía desplazar al otro. Es, sin embargo, una condición de complementariedad en la que se le otorga mayor preponderancia a la razón y en tanto tal, las emociones comienzan a ser subvaloradas.

Para el momento en el que se consolida la democracia en la Grecia clásica, la noción de *pathos* como afección se ha desarrollado tal y como se describió en los capítulos pasados. La democracia es un ejercicio político en el que el uso de la razón discursiva y las manifestaciones retóricas, con ese delicado balance entre autodominio y elocuencia, resultan fundamentales. El esclarecer cómo se alcanzan estas solvencias retóricas supuso una reflexión sobre el rol de las pasiones y su relación con la razón. Esta reflexión fue evidente en Aristóteles, en su trabajo sobre la retórica, que se centra justamente en el problema de cómo las emociones aportan a la persuasión. Pero antes de eso, Platón ya se había tratado el tema de las pasiones, no definiendo su rol en la retórica, sino definiendo su valor en el movimiento del alma. En ambas obras se encuentra una propuesta sobre la relación entre razón y emoción.

En todo caso, esta relación, tal y como fue planteada por estos filósofos, resulta mucho más compleja que la de oposición de la metáfora la balanza. De hecho, sus posturas teóricas sobre las pasiones suponen una elaboración en la definición que la lleva más allá de la que se maneja en la vida cotidiana y suponen un reconocimiento de su rol, no sólo en la vida humana, sino también en la de los animales.

El reconocimiento del rol de las pasiones en la vida humana – el responder a la pregunta sobre qué son y cómo actúan – es la preocupación a partir de la cuál Platón desarrolla su teoría sobre las pasiones. En el *Fredo*, un diálogo que tiene como uno de sus temas la pasión del amor erótico, se puede ver que una de las maneras que encuentra Platón para caracterizar a las pasiones es resaltando el vínculo que tienen con los apetitos y los deseos (Platón, 1988). Hoy asumimos que los apetitos y las emociones no son la misma cosas (Nussbaum, 2017) y no resulta complicado para nosotros poder diferenciarlas. Sin embargo, el planteamiento platónico que apunta a que las emociones en el fondo están fundadas en apetitos y deseos hoy resulta ser medianamente aceptada por muchos biólogos. Se trata del reconocimiento de que existe cierto apremio en los animales por satisfacer sus necesidades corporales. Por

supuesto, Platón está lejos de fundamentar los mecanismos de movimiento del alma en simples necesidades del cuerpo, aunque Aristóteles sí lo hace a través de la comprensión escalada del alma, pero ciertamente reconoce que hay por lo menos ciertos componentes del alma que responde a los placeres y gozos. En esto, el análisis acerca de en qué consiste la pasión del amor, en tanto existe una evidente cercanía del amor con el erotismo, resulta muy elocuente.

El diálogo en cuestión trata el tema de la pasión del amor en dos momentos diferentes, que genera a su vez dos explicaciones con resultados casi opuestos. Platón las caracteriza como una explicación que ofende a los dioses y otra que hace justicia a su naturaleza divina. De forma simbólica, la primera explicación la da Platón con la cabeza cubierta y la segunda con la cabeza descubierta. En lo que continua, me valdré de esa figura para poder diferenciar las posturas de las dos explicaciones.

La explicación de “la cabeza cubierta” recurre claramente a los apetitos para poder explicar el impulso que lleva a actuar en el caso del amor. Platón plantea que el alma, en tanto dadora de movimiento, se moviliza a partir de dos principios; *“Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor”* (Platón 1988, 236d). Hoy tendríamos la tendencia a pensar que esos deseos naturales de los que habla Platón generan un impulso importante en el comportamiento humano porque apuntan a la satisfacción de ciertas necesidades muy básicas. Resulta evidente para él, y para sus contemporáneos, que los apetitos sí dan cuenta de los movimientos impulsivos o desenfrenados propios de las pasiones.

Ahora bien, la impulsividad que se manifiesta en los apetitos y en los deseos, una impulsividad centrada en la satisfacción corporal, cobra un sentido diferente en la explicación con “la cabeza descubierta”. En ella, Platón intenta mostrar que el movimiento impulsivo del alma, que parece jalonada por los deseos eróticos, en el fondo es disparado por los recuerdos lejanos de la belleza ideal. No se trata de una simple satisfacción de deseos sino del descontrol que se produce por querer volver a tener un contacto con la idea de belleza, intentos de retorno al mundo ideal que han sido estimulados por las sombras de belleza que presenta el cuerpo del ser amado. Esta propuesta, que vincula las pasiones de forma muy indirecta al mundo de las ideas, explica por qué Platón no propone que a ellas haya que suprimirlas sino que hay que dominarlas a través de la razón.

La asociación de las pasiones a una impulsividad causada por los apetitos (ya sea que éstas constituyan o no una reminiscencia lejana de las ideas) es, por supuesto, una primera asociación entre las pasiones y la irracionalidad. Esto es así, no simplemente

porque el principio que busca el gozo sea identificado por Platón como un componente diferente a la parte racional del alma, sino porque ese principio permitiría explicar los movimientos inmediatos y descontrolados que hacen parte de las características con las que normalmente se asocia la irracionalidad. Platón no está inventando, con la caracterización de ese principio, una nueva noción de irracionalidad. Simplemente está haciendo evidente que bajo los impulsos exclusivos del deseo, y eso sí que se hace evidente en el amor erótico, el comportamiento se hace impulsivo, sin una evaluación de las particularidades de la situación, sin una consideración sobre el mejor camino para llegar al fin propuesto, sin darse cuenta de lo que le pasa a uno mismo; en suma, se hace irracional e irreflexivo.

Sin embargo, tanto en la explicación de la “cabeza cubierta” como en la explicación de la “cabeza descubierta” Platón identifica otro principio o componente del alma que participa de las emociones: las *pasiones nobles*.<sup>10</sup> Ellas son descritas en el diálogo como el principio “que tiende a lo mejor”, y cuando este principio es representado en la alegoría del *carro alado*, Platón lo personifica a través de uno de los dos caballos – el blanco – que es bien formado y obediente a las órdenes que le da el auriga – la razón –. En su alegoría, Platón recurre a la figura de los caballos para mostrar los componentes que movilizan al alma; la razón, por otra parte, no tiene la fuerza para impulsar el alma, ni la vida, aunque sí marca el camino correcto. Claramente, los apetitos y deseos movilizan de forma inmediata (no mediada por la razón) y Platón lo reconoce al asociar el caballo negro con su característica de indomabilidad a ellos. Pero la existencia del caballo blanco deja ver que Platón reconoce un principio de movilización del alma que no se funda en los deseos.

Platón no ofrece, sin embargo, un “objeto” definido al cuál las pasiones nobles dirigen su fuerza. Si el caballo negro es atraído claramente por el cuerpo del ser amado – su objeto de deseo – el caballo blanco, por su parte, no parece tener un objeto al que quiere acceder. Su caracterización como dócil y obediente ante los designios del auriga termina revelando que no tiene otro objeto que las ideas que la razón le alcanza a mostrar. Y ahí está el asunto: estas pasiones son nobles porque adoptan como objeto lo que la razón determina que hay que alcanzar. En esto hay dos reconocimientos importantes por parte de Platón: el primero, que las pasiones no se encuentran completamente desvinculadas de las ideas en tanto que ellas son su objeto de movilización, aunque son un objeto indirecto que sólo es accedido por medio de la razón;

---

<sup>10</sup> Hago referencia a la noción de thimoeides. Si bien el *Fredo* es un diálogo que se centra en el amor, la noción de thimoeides, que algunas veces ha sido traducida al español como pasiones nobles, hace referencia a un conjunto de emociones más amplio. Tiene que ver con la valentía, la fortaleza.

el segundo, que la razón por sí sola no logra el acceso al mundo de las ideas y que necesita de la fuerza que aportan las emociones.

De esta forma, Platón recoge una comprensión común en Grecia: el entender que las pasiones proveen la fuerza necesaria para actuar con toda la energía y la determinación que requiere una situación. La condición de ser plenamente humano sólo se logra con esa fuerza compuesta porque el ser humano no se mueve sólo por sus necesidades corporales sino por los deberes propios de la virtud. No se trata simplemente de satisfacer los apetitos del cuerpo, como lo hacen los animales, sino de actuar en coherencia con las ideas nobles, ideas que sólo son accesibles por el trabajo la razón. Por esto, la irracionalidad de las pasiones no implica una desvinculación con la razón o una oposición excluyente; para los griegos no se puede decir que entre más pasión menos razón. Por supuesto que reconocen en aquella los impulsos que generan un comportamiento típicamente irracional, pero no significa esto que se deban suprimir de la vida humana sino solamente significa que se las debe someter a la razón.

### 1.3.3. La razonabilidad en la filosofía estoica

Las características propias de la irracionalidad asociadas a las emociones, tal y como las describimos al comenzar este capítulo, se consolidan plenamente con la madurez del pensamiento estoico romano. Séneca reconoce la violencia de las pasiones, su inconstancia y su irreflexividad para llegar a un fin determinado:

*“La ira, por el contrario, ha retrocedido muchas veces ante la piedad, porque su fuerza no es estable; es una hinchazón vana; revélase primeramente con violencia, con esos vientos que se alzan de la tierra y que, salidos de los ríos y pantanos, tiene impetuosidad pasajera. Comienza con extraordinario brío, y en seguida se detiene fatigada antes de tiempo: esa ira que solamente respira crueldad, nuevos géneros de suplicios, se debilita y ablanda cuando llega el momento de obrar. La pasión cae pronto; la razón permanece siempre igual.”* (Séneca...Libro I, Parte XVI)

Es entonces cuando la condición de descontrol y afección, con la que se había caracterizado la noción de *pathos*, se consolida como equivalente a irracionalidad. Esta equivalencia, sin embargo, no es el resultado de las características de las pasiones en sí mismas. No se trata de que la violencia de las emociones las haga irracionales; la racionalidad también puede dar nacimiento a posturas tan repentinas como esas.



Tampoco la inconstancia es muestra de irracionalidad; resulta razonable saber cuándo cambiar de postura según las circunstancias lo ameritan y hacerlo efectivamente. Se trata más bien de que las emociones se ubican en el centro de la irracionalidad en tanto que en su aparición se configuran como opuestas a la razón. Es por su oposición a la razón que tienen las características mencionadas anteriormente, y no al revés.

La irracionalidad de las pasiones empiezan a configurarse en la concepción de que hay un eje en el comportamiento humano cuyos dos extremos son la razón y lo irracional. Este eje lo llamaremos aquí *razonabilidad*<sup>11</sup> y hace referencia a la posibilidad que tienen los seres humanos, y que no tienen los otros animales, de usar la razón como guía de comportamiento. Esto significa que sólo es posible hablar de irracionalidad en el comportamiento humano en la misma medida en que éste tiene la *posibilidad* de actuar racionalmente.

Para el estoicismo, las emociones se ubican en este eje de razonabilidad en tanto este explica las posibilidades de comportamiento y las emociones ciertamente están vinculadas con algunos de los comportamientos que las personas ejecutan. Sin embargo, se ubican en el extremo *irracional* de la razonabilidad humana en la medida en que se apartan de la razón – aún más, son opuestas a los preceptos de la razón – a pesar de que el ser humano que se encuentra emocionado tiene todas las posibilidades de alinearse a lo que la razón indica.

Lo anterior está mostrando que la posibilidad de moverse en el eje de la razonabilidad humana, portarse racional o irracionalmente, es siempre una elección de la persona. No existe, para los estoicos, ningún componente del alma humana que establezca algún tipo de relación de necesidad para comportarse racional o irracionalmente. En esta medida la propuesta estoica es absolutamente voluntarista; las posibilidades de ser irracional depende exclusivamente de la voluntad individual. Por esto, para los estoicos, las pasiones no tienen nada que ver con los apetitos y con los impulsos primarios para satisfacer necesidades básicas. Estos impulsos se salen del eje de comportamiento racional – irracional y no pueden entenderse como un componente de las pasiones. Se trata de la misma razón que lleva a negar la posibilidad de que los animales puedan tener emociones. Por supuesto que los animales tienen comportamientos violentos e impulsivos. Pero estos comportamientos, según los estoicos, no deberían ser asumidos como emocionales porque la emocionalidad se

---

<sup>11</sup> Los estoicos nunca usan ese nombre pero es una noción que se puede inferir de la explicación que hace Séneca sobre por qué los animales no tienen emociones: “Los animales son extraños a las pasiones humanas, experimentando solamente impulsos que se les parecen. (...) A nadie más que al hombre se concedieron la previsión, observación, pensamiento; y no solamente sus virtudes, sino que también sus vicios están prohibidos a los animales.” Virtudes y vicios que son el actuar racionalmente y el actuar en contra de la razón, respectivamente.

presenta exclusivamente en el eje de la razonabilidad humana: “*Pero debemos contestar que los animales carecen de ira, como todo aquello que no es hombre; porque, si bien enemiga de la razón, solamente se desarrolla en el ser capaz de razón.*” (Séneca, 1943, Libro I, Parte III) Este argumento muestra nuevamente que en la filosofía estoica hay una desvinculación de los apetitos con las pasiones, y con esto, los filósofos estoicos marcan una diferencia con respecto a la postura clásica.

Ahora bien, la razón por la cual la filosofía estoica ubica a las pasiones en el eje de la razonabilidad humana, que es el punto más importante para este momento, tiene que ver con el hecho de que desde Crisipo ellos piensan que las pasiones son actos de pensamiento que involucran un juicio. En esa medida, la noción estoica de pasión no las asume como simple reacciones a lo que pasa en el entorno y no constituye, por tanto, un paso previo a lo que vendrá a ser la postura positivista de la psicología conductista.

El que las pasiones sean actos de pensamiento significa que el ser humano, con su voluntad, ejecutan activamente las acciones que su facultad racional – su razonabilidad – le sugiere. Es en esta ejecución del acto de pensar donde está la voluntad humana alrededor de las pasiones y ella es todo menos pasiva, a pesar de que para denotar las emociones en el mundo romano se use el término *passio*.

Esto es así porque, según los estoicos, en la elaboración de los juicios el pensamiento *actúa* afirmando o negando las impresiones que constantemente va recibiendo del mundo. El ejercicio de la elaboración de juicios parte de un primer momento en el que se tiene una impresión de lo que sucede alrededor, impresión aún tentativa y de alguna forma “hipotética”, que tendrá que ser afirmada o negada (o puesta en suspenso) por el acto mental de juzgar. Esto lo hacemos permanentemente a medida que nos relacionamos con el mundo y nos encontramos ante la necesidad de tener que precisar que “tal cosa es X” o “tal cosa no es X”.<sup>12</sup>

Resulta una observación muy sensata de los estoicos el determinar que las pasiones siempre suponen algún tipo de juicio con respecto a los objetos que la suscitan. Cuando siento ira, miedo o amor estoy teniendo esa emoción *por algo*, y ante la pregunta de *por qué estoy sintiendo eso* la respuesta siempre tiene que ver con la forma como yo juzgo la situación y los objetos que participan de ella. Por eso, la forma

---

<sup>12</sup> Una buena explicación de la propuesta estoica de juicio la encontramos en Paisajes del pensamiento de Martha Nussbaum (Nussbaum, 2017). Resulta ser además una explicación que enlaza la teoría judicativa de las emociones estoica con la propuesta de Nussbaum.

del juicio termina siendo fundamental para poder diferenciar a las pasiones de otros actos de pensamiento.

Los juicios que constituyen las pasiones no se limitan a hacer afirmaciones del estado de los objetos del mundo como sí puede suceder con otros juicios. Las pasiones tienen a su base, más bien, unos juicios más complejos que vinculan tres aspectos que se presentan en la situación: el estado del objeto que suscita la emoción, la valoración o la determinación de la importancia que tiene para mí ese objeto, y la evidencia de que el estado de cosas se encuentra fuera de mi control. El estado de afección que presentan las pasiones es un resultado de un proceso mental que tiene siempre esos tres elementos.

La complejidad del juicio que constituye una pasión está dada en que es una afirmación que hace referencia, al mismo tiempo, al objeto, a uno mismo y a las posibilidades de relación que uno tiene con él. No son tres afirmaciones unidas; es una sola afirmación que comprende que “tal cosa es X”, que “tal X es importante para mí” y que “lo que le pasa a X está fuera de mi control”. Cuando en nuestra relación con el mundo, dirían los estoicos, ejecutamos un acto mental en el que se afirman estas tres cosas al mismo tiempo, entonces nos encontramos, por el simple hecho de ejecutar ese acto mental, afectados por una pasión.

Ahora bien, en la propuesta estoica de las emociones, el componente que determina que el juicio sea irracional es la afirmación de que “lo que le pasa a X está fuera de mi control”. Es irracional no porque no sea una hecho más o menos constatable por la persona que hace la afirmación. Es irracional porque está partiendo del supuesto de que por ser X algo importante para mí debería estar bajo mi control. Pero hay que recordar que para los estoicos el universo tiene un orden racional y universal, tiene sus propias razones para que a X le pase lo que le *tiene* que pasar. De cierta forma, la pretensión de que lo que le pase a X esté bajo mi control es un desconocimiento de las leyes naturales.

Cuando Séneca afirma que la ira no debe ser simplemente controlada por la razón (postura platónica) sino totalmente suprimida del alma humana (postura estoica), lo que está proponiendo es que se suprima ese componente judicativo – valorativo que se alimenta de la pretensión de que uno debe tener el control sobre las cosas, como si las cosas no fueran ya determinadas por las leyes naturales (que expresan la razón en el universo); pretensión que por esto mismo es irracional.

La relación entre razón y emociones para los estoicos es diferente a como se había planteado desde el mundo clásico. Ya no se da esa especie de

complementariedad expresada en que la razón controla y la pasión aporta la energía para actuar. Ahora, toda pasión es irracional en tanto desconoce las condiciones de la razón universal. Por esto, toda pasión debe ser suprimida en el acto mismo de reconocer, y también juzgar, que lo que sucede tiene una causa natural; en el acto mismo de suprimir las pretensiones de control que se encuentra tácitas en la valoración del juicio emotivo. En esto consiste la supresión de las pasiones, la *apatheia*.

Con esta postura se va configurando la noción contemporánea de que la razón y la emoción son excluyentes. Pero la noción contemporánea asume que el mecanismo psíquico que genera las emociones es irracional – es un mecanismo en el que no participa el raciocinio – sin recurrir a la noción de razón universal o ley natural estoica. Para esto se han propuesto modelos para explicar el funcionamiento del sistema nervioso central que logren demostrar que los componentes que participan en la generación de las emociones son diferentes a los que participan en los procesos de raciocinio.<sup>13</sup> Sin embargo, con esto se puede demostrar que pertenecen a dos dominios diferentes del aparato neuronal pero no se puede demostrar que constituyen dos dominios excluyentes. Un camino alternativo para argumentar a favor de la irracionalidad de las emociones es mostrar que ellas, en tanto respuesta natural a las condiciones del entorno, dejan de tener una finalidad en las condiciones artificiales en las que vive el ser humano moderno.<sup>14</sup> En uno y otro caso ha resultado difícil demostrar esa supuesta condición opuesta a la razón humana. Pero aun así, en la vida cotidiana se asume con excesiva facilidad que son opuestas y excluyentes; que una persona muy emocional es débil en sus valoraciones racionales, que una persona muy racional es aquella que ha logrado suprimir o por lo menos controlar sus emociones, y que es mejor la segunda persona que la primera.

---

<sup>13</sup> Ver: modelo del cerebro triuno. (Mac Lean, 1991)

<sup>14</sup> Ver: la explicación que Paul Ekman da al problema actual de las emociones. (Ekman, 2003)

## 2. Las limitaciones explicativas de la noción de emociones reactivas

El capítulo pasado mostró la complejidad de la noción de *emociones reactivas*. Mi pretensión, con la explicación que se hizo en él, fue la de mostrar ciertos presupuestos que aparecen en el trato cotidiano que se le da a las emociones en nuestra cultura. Estos presupuestos son aspectos que se asumen como verdaderos, o como características propias de las emociones, y no necesariamente constituyen un concepto consolidado y consistente que determine la forma como las personas teorizan con respecto a los eventos emocionales. Simplemente se trata de unos presupuestos que llevan a que nos resulte natural ver como desproporcionadas e irracionales las acciones de las personas que, asumimos, están emocionadas.

Estos presupuestos se presentan en nuestra cultura bajo una noción compuesta de emoción. Ellos asocian la forma como experimentamos nuestras emociones a las nociones de *estímulo y respuesta*, *afección e irracionalidad* que fueron apareciendo en momentos históricos muy precisos. No es difícil comprobar que en la explicación que normalmente hacemos de las situaciones emocionales están orbitando estos tres aspectos permanentemente.

Por ejemplo, no es de extrañar que en los análisis periodísticos que se hicieron sobre el manejo de la publicidad de la campaña por el “NO” en el plebiscito del 2016 se entendiera la indignación de los votantes como las simples *respuestas* emotivas a la información maliciosa que, a modo de estímulo, la campaña había divulgado. Tampoco es de extrañar que se asumiera que esos votantes no estaban en capacidad de realizar un análisis juicioso y sopesado de lo que el Acuerdo de paz decía, justamente porque se encontraban profundamente emocionados – indignados, en este caso – como consecuencia de la información falsa. Así como en ésta, muchas de las comprensiones que tenemos de nuestros momentos históricos están restringidas, en su interpretación, por estos presupuestos. Especialmente en aquellos momentos históricos en los que tenemos una referencia clara de la participación de las emociones de una comunidad en los hechos ocurridos.

Sin embargo, los presupuestos que participan de nuestra noción compuesta de emociones no se presentan de forma estable y equilibrada siempre que hacemos referencia a eventos emocionales. Puede que en la narración de algún evento hagamos más énfasis en uno de estos presupuestos, o que incluso neguemos otro de ellos porque entra en contradicción con nuestra explicación de los hechos. Al contrario de lo que se

podría esperar, cuando se destapó el escándalo por el manejo malicioso de la información por parte de la campaña del “NO”, no surgió ninguna manifestación de protesta o de rechazo por parte de los votantes como reacción a haber sido engañados. En realidad ellos alegaron que, a pesar de que se divulgó información falsa, su indignación que los llevó a votar por el “NO” estaba perfectamente justificada y que su emoción en estas circunstancias era bastante razonable. De hecho, es fácil ver que una persona que se encuentra indignada casi siempre asume que su indignación es razonable. En estos casos, el presupuesto de la irracionalidad deja de asociarse a la presencia de la emoción y se asume que no hace justicia al sentido de lo que se está sintiendo; aquí la emoción es sentida como algo profundamente racional. Pasa algo parecido cuando nos encontramos en un estado de ira y sentimos que no estamos descontrolados sino más bien muy focalizados.

Esta condición variable de los presupuestos se explica por la forma como se fueron formando históricamente. Como se vio anteriormente, las asunciones de *irracionalidad*, de *descontrol* o de *respuesta* fueron apareciendo en la historia occidental no en una secuencia lineal sino en una multiplicidad de posturas traslapadas. Estas nociones fueron formadas por múltiples caminos que no siempre fueron coherentes. No se trata de un camino único que generó una noción unificada. Se trata de un tejido que tiene nodos sólidos pero también vacíos.

Estos vacíos resultan importantes porque pueden mostrar las deficiencias que la noción de *emociones reactivas* tiene para explicar nuestras experiencias emocionales. Al mismo tiempo, estos vacíos pueden mostrar la pertinencia de la propuesta de que las emociones son una comprensión previa. Esta es la razón por la cual en este segundo capítulo me centraré en resaltarlos. Se trata de mostrar los puntos en los cuales los presupuestos dan pie para otras comprensiones de las emociones; se trata de mostrar sus limitaciones como punto de apoyo para una nueva construcción teórica que explique nuestra experiencia emocional.

Esto lo haré a partir de la exposición de los vacíos que se presentan en cada uno de los presupuestos. Para empezar, mostraré cómo la noción de estímulo y respuesta asociada a las emociones, desde la propuesta de James, supone una actividad intencional que discrimina las percepciones, que desvirtúa la idea de que ellas son sólo el resultado de un estímulo y que sugiere que se encuentran en una circularidad. Después, mostraré que las nociones de *afección* y de *comportamiento desbordado*, con las que normalmente se caracterizan las conductas de las personas emocionadas, no corresponden a la forma como eran vividas las emociones en la Grecia arcaica, y que

esto permite mostrar otras formas de caracterizar las emociones y las conductas asociadas a ellas. Finalmente mostraré cómo la noción de irracionalidad sólo empieza a ser asumida como un rasgo propio de las emociones en el momento en el que la razón discursiva se implanta como en la sociedad democrática, y se empieza a tomar como el criterio para poder decir que se tiene una vida virtuosa.

## 2.1. Reinterpretaciones del esquema *estímulo – respuesta*

Como lo vimos en el apartado 1.1., el que asumamos que las emociones son reacciones a situaciones (estímulos) que nos pasan, es un presupuesto que ha estado fuertemente influenciado por las propuestas teóricas sobre las emociones que parten de una perspectiva fisiologista y más precisamente por las pretensiones de la psicología conductista. Dentro de éstas propuestas teóricas existen múltiples posturas sobre lo que constituye una emoción, sin embargo, éstas tienen como elemento común el plantear que hay una correlación entre las emociones y ciertas condiciones del cuerpo. Las más radicales de ellas plantean, incluso, que esta correlación es uno a uno, de manera que cada emoción tiene una, y sólo una, disposición corporal que la explica.

Las discusión que hoy se presenta entre los estudios contemporáneos de las emociones está en lograr definir si esa correlación es explicación suficiente de ellas, si se requiere otro componente además de las disposición corporal para explicarla, o incluso, si esa correlación realmente existe o no.

Hoy por hoy, todas las partes están dispuestas a aceptar que las emociones siempre están acompañadas por cambios fisiológicos. Pero no todas están dispuestas a aceptar que esos cambios fisiológicos constituyan una emoción. Para algunas, las emociones no se pueden explicar sin un componente cognitivo. Eso, a pesar de que los científicos que pretender ofrecer una respuesta basada exclusivamente en los cambios fisiológicos han emprendido la tarea de hacer una comprobación experimental de sus posturas.

Lo cierto es que esta comprobación experimental no ha tenido éxito. Se ha logrado mostrar que las emociones siempre van acompañadas de cambios fisiológicos, pero no se ha logrado establecer una relación fuerte y necesaria entre los dos. Esta correlación uno a uno entre indicadores corporales y las emociones casi nunca ha tenido los resultados experimentales esperados. No siempre a una disposición corporal específica le corresponde una misma emoción reportada por diferentes sujetos; y algunas veces,

incluso, la misma configuración corporal puede ser sentida como diferentes emociones en el mismo sujeto en diferentes momentos.

Estos resultados experimentales, por supuesto, no están exentos de polémica. El trabajo realizado por Paul Ekman es muy reconocido por intentar demostrar, a partir de los planteamientos de Darwin, que existe una gestualidad específica y universal para ciertas emociones. Ekman muestra que la expresión facial de seis emociones básicas es igual en todos los seres humanos, y que cualquier persona, sin importar su educación, su idioma o su contexto cultural, es capaz de identificarlas y diferenciarlas entre sí. Los resultados experimentales desarrollados con pobladores de una tribu aislada de Papúa Nueva Guinea le permitieron corroborar esa correspondencia entre expresiones faciales – que en el primer capítulo habíamos identificado como una disposición corporal – y emociones. Aquí, en principio se habría logrado la comprobación de la correlación uno a uno entre condiciones fisiológicas y emociones.

Sin embargo, el proceso de comprobación de la asociación que hacían los aborígenes entre las expresiones y las emociones se apoya en la descripción de situaciones que, asumía el investigador, naturalmente causaban una emoción determinada. Así, para verificar si lograban identificar y diferenciar el gesto de tristeza, Ekman mostraba fotografías de rostros de personas que, para él, estaban tristes y pedía a quienes les mostraba las fotos que crearan una historia de lo que le había pasado y lo que haría después la persona de la foto. Así lograba vincular la gestualidad a una situación no impuesta por el investigador que lograría la comprobación de la relación entre emoción y expresión. A pesar de lo que se pueda pensar, no es totalmente evidente, ni mucho menos necesario que un tipo de situaciones, la muerte de un ser amado, sean el vehículo correcto para identificar una emoción.

Martha Nussbaum, filósofa muy crítica de Ekman, contrasta dos casos que permiten entender el problema (Nussbaum, 2017, pp. 107). Ella cita la experiencia que la antropóloga Catherine Lutz tuvo con los pobladores del atolón Ifaluk en el fallecimiento de un niño enfermo. En la situación hubo una presencia nutrida de parientes y amigos de la familia que tuvieron manifestaciones de tristeza a modo de sollozos, lloriqueos y quejidos, y que en el momento de la muerte se convirtieron en llantos descontrolados y gritos desgarradores. La escena resultó especialmente perturbadora para Lutz por encontrarla exagerada y chocante. Por otro lado, muestra Nussbaum, está la experiencia de la antropóloga Unni Wikan, a quien su asistente balinesa le pidió una licencia de varios días para asistir al funeral de su prometido. Wikan sospechó que su asistente la estaba engañando porque en los momentos inmediatamente anteriores y



posteriores de pedir la licencia ella se mostraba sonriente. Incluso, cuando regresó varios días después se mostraba más sonriente y alegre aún. Pero, cuando Wikan hizo la averiguación, con familiares y amigos, comprobó que en efecto su asistente había perdido a su prometido.

El contraste entre los dos casos es explicable porque corresponden a culturas con experiencias diferentes sobre la muerte y la tristeza. Los Ifaluk consideran que es importante expresar la tristeza con grandes gestos, “llorar a lo grande” dice Nussbaum, porque si no enfermarán después. Los balineses, en cambio, piensan que mortificarse con lloriqueos y sollozos termina debilitando la fuerza vital y, por tanto, enfermando también.

Por supuesto, estos dos son casos extremos en la experiencia de la muerte y en la forma como se manifiesta la tristeza. Podemos pensar que el común de nuestra población actual, con las condiciones de globalización que ahora existen, tiene unas manifestaciones parecidas de tristeza. Pero aunque esto sea así, no soluciona el problema de que la comprobación de la expresión universal de las emociones básicas de Ekman recurre a situaciones que él mismo clasifica como tristes, alegres, sorprendentes, etc. según el caso. El contraste de las culturas ifaluk y balinese debería ser suficiente para mostrar que la comprobación de la correspondencia uno a uno entre disposiciones corporales y emociones no puede recurrir a la representación de “situaciones emotivas” porque éstas siempre tienen particularidades culturales. Y es éste el gran problema experimental que tienen las posturas fisiologistas.

Por todo esto, podemos decir que el trabajo experimental ya no sólo requiere simplemente verificar que los cambios del cuerpo corresponden a una emoción, sino también que haya, en efecto, una relación entre los dispositivos del cuerpo y la identificación que hacen las personas de las emociones que sufren. Hay un desplazamiento en la observación que antes se centraba en la emoción en sí misma y ahora busca precisar la identificación que hace un sujeto de una emoción.

Este desplazamiento, que se la debemos a William James aunque se puede encontrar germinalmente en Hume, no es menor porque muestra las dificultades experimentales, e incluso introspectivas, del acceso a las emociones. El estudio experimental de las emociones puede fácilmente realizar observaciones a las condiciones corporales y a los mecanismos fisiológicos, de hecho es justo eso lo que hacen científicos como Paul Ekman o Candence Pert en sus respectivos trabajos sobre la fisiología de las emociones, pero esto sólo tiene sentido si esa individualización e identificación de las condiciones fisiológicas puede asociarse con los estados

emocionales específicos igualmente individualizados e identificados. Y no hay otro recurso para hacer este ejercicio de identificación de los estados emocionales – paso indispensable para luego llegar a una correspondencia uno a uno entre condiciones corporales y emociones – que simplemente preguntarle a los individuos ¿cómo se sienten?<sup>15</sup>

### 2.1.1. Reinterpretando el modelo James – Lange

El modelo James – Lange se ha tomado como la piedra angular de las explicaciones fisiologistas. La relación que establece entre las emociones y los cambios corporales (disposiciones corporales) ha sido aprovechada por otras explicaciones fisiologistas hasta nuestros días. De hecho, y aunque su explicación es contraria al rol que la naciente corriente conductista le asignaba a las emociones, su propuesta ha sentado también bases importantes para explicaciones conductistas más recientes. Es por esto que el modelo James – Lange está en el centro de la discusión entre conductistas y cognitivistas, atacada por estos y defendida por los primeros.

Lo que propone William James, sin embargo, está lejos de ser una teoría que simplifica las emociones como si fueran escuetos mecanismos corporales que explican la conducta. La creencia de que James sí plantea esos mecanismos es un gran malentendido en el que caen tanto conductistas como cognitivistas. Gran parte de la fuerza que ha tenido la noción de *estímulo – respuesta* en teorías más recientes, incluso en propuestas terapéuticas de corte conductista, ha estado basada en el malentendido al que estoy haciendo referencia.

Pero James no escribe su propuesta pensando en plantear un camino terapéutico basado en la generación o eliminación de estímulos para fomentar o inhibir emociones. Su propuesta sólo tiene pretensiones explicativas, y no pretensiones predictivas ni siquiera bajo el objetivo de generar metodologías terapéuticas.

Quizás donde mayor distancia hay con respecto a la mala comprensión de su propuesta y a lo que plantean las otras propuestas fisiologistas – conductistas es en la pretensión de universalización que ellas tienen y que a él se le endilgan. Se trata de una

---

<sup>15</sup> Una alternativa que se ha planteado al reporte de los individuos para poder individualizar los estados emocionales es observar cómo el cuerpo se dispone a actuar de una forma en particular. Así, cuando observamos que alguien focaliza su mirada, aprieta su mandíbula y tensa los músculos de sus brazos, como alistándose para atacar a otro, decimos que se halla bajo la ira porque observamos que se dispone a actuar de la manera como se actúa cuando se tiene ira. El problema es que la disposición corporal, cuando nos encontramos bajo una emoción, puede tender a diferentes acciones posibles (la ira puede llevar al ataque pero también al llanto) y muchas de esas acciones se presentan bajo diferentes emociones (el llanto se puede presentar por ira pero también por tristeza). De esta forma, la identificación de las acciones posibles tampoco permite alcanzar la correlación uno a uno entre condiciones corporales y emociones.

pretensión que se mantiene hasta el día de hoy en autores como Ekman. Pero James dice:

*“Además, descubriríamos que nuestras descripciones no contienen ninguna verdad absoluta; que sólo son aplicables al hombre promedio; que cada uno de nosotros tiene su idiosincrasia personal de expresión, que ríe o solloza como no lo hace su vecino, o que se sonroja o palidece cuando otros no lo hace.”* (James, 1989, pp 914)

Una reinterpretación del modelo James – Lange que haga justicia a las intenciones que tenía James puede ayudarnos a revalorar el papel que el esquema de *estímulo – respuesta* tiene en nuestra comprensión de las emociones y puede ayudarnos a visibilizar cuáles son las limitaciones que esa noción impone.

Ya habíamos visto en el apartado 1.1.2. la propuesta de James resulta revolucionaria en su momento porque cambia el orden de los factores que intervienen en la aparición de las emociones y en las reacciones corporales asociadas a ellas. Su propuesta se puede simplificar bajo la sentencia *yo siento miedo porque corro (cuando veo un oso)* y *no corro porque siento miedo*. También habíamos visto que este cambio en los factores sólo puede ser entendido en la medida en que hay un desplazamiento de la noción de *emoción* a la noción de *sentimiento*.

Este desplazamiento no es una argucia argumentativa para desentenderse del problema de las emociones. En realidad, al haber centrado el problema de las emociones en el sentimiento, James está reconociendo que las posibilidades de individualización de ellas siempre pasan por el esclarecimiento de cómo las personas las perciben, es decir, cómo se sienten las personas ante ellas. Por eso, la explicación de James sobre las emociones es en realidad una explicación que se centra en el hecho de que las personas *sienten* lo que les pasa. La secuencia *«percepción de un evento => expresión o cambio corporal => emoción»* sólo tiene sentido en la medida en que por “emoción” en realidad estamos entendiendo que “sentimos algo”; es decir, que tenemos un “sentimiento”. James lo dice así:

*“La siguiente cosa que debemos observar es que cada uno de los cambios corporales, independientemente de cuales sean, SE SIENTE, aguda y obscuramente, en el momento en que ocurre”* (James, 1989. pp 916)

La equivalencia entre los términos *sentimiento* y *emoción* que James consolida, y que de hecho nosotros conservamos en nuestro uso cotidiano del lenguaje, resuelve el problema de la correlación uno a uno. La pregunta por cuál emoción desencadena qué cambio corporal no tiene sentido para James porque el cambio corporal es en sí mismo

la emoción, y sólo la identificamos como emoción en el momento en que percibimos nuestro cambio corporal. Por esto, la secuencia emocional que propone James es en realidad: «*percepción de un evento (A) => cambio corporal (B) => percepción del cambio corporal (percepción B)*». Es por esto un círculo que entrelaza permanentemente las percepciones y las acciones corporales.

La propuesta sobre las emociones de James no se puede entender sin profundizar en su teoría sobre cómo las percepciones se relacionan con el pensamiento y la conciencia. La percepción, incluso la percepción de mis cambios corporales, es siempre la aparición de algo en la conciencia. El cómo la conciencia va fluyendo en el pensamiento para construir las percepciones se convierte, entonces, en el fundamento de la propuesta emocional.

#### 2.1.1.1. *Corriente del pensamiento y conciencia en James*

Como habíamos visto, el conductismo intenta establecer una relación directa entre los estímulos y las respuestas corporales como su explicación de los fenómenos emocionales. Esta pretensión de lograr una explicación a partir de la relación *estímulo – respuesta* parte del supuesto de que el estímulo es una condición objetiva del mundo y que en su condición de causalidad genera respuestas igualmente objetivas en el cuerpo. Una de las críticas que el cognitivismo le hace a las explicaciones reduccionistas de la emoción es que en ellas hay una pretensión de erradicar los componentes que podrían ser asociados a una condición subjetiva como las valoraciones, interpretaciones e intenciones. Sostengo aquí que la propuesta teórica sobre las emociones de James, a pesar de que es claramente fisiologista, no tiene esas pretensiones de eliminar el componente intencional de ellas y por tanto no se puede tildar de reduccionista.

Para comprobar esto debemos reconocer una premisa importante: la secuencia en el proceso emotivo en la propuesta de James es diferente a la del conductismo, no por el orden de los pasos, sino porque los componentes que participan de ella no son justamente los mismos. Para James, no se trata de la relación *estímulo – respuesta* sino de la relación *percepción – cambio corporal – percepción*. Mi intención es mostrar que se trata de una diferencia significativa y para poder valorarla hay que recurrir al capítulo *Corriente del pensamiento* de los *Principios de psicología* (James, 1989).

Aquí nos interesa especialmente la relación entre las nociones de conciencia, pensamiento y percepción. En el capítulo al que hacemos referencia, James especifica las características que son para él esenciales al pensamiento:

*“¿Cómo existe [el pensamiento]? De inmediato se nos presentan cinco características importantes en el proceso, de las cuales este capítulo se ocupará de un modo general:*

*Todo pensamiento tiende a ser parte de una conciencia personal.*

*Dentro de cada conciencia personal, el pensamiento está cambiando continuamente.*

*Dentro de cada conciencia personal, el pensamiento es sensiblemente continuo.*

*Siempre parece ocuparse de objetos independiente de sí.*

*Se interesa en una parte de estos objetos y excluye a otros, y en todo momento acepta o rechaza, en una palabra, escoge.” (James, 1989. pp 181)*

Estas cinco características se presentan siempre entrelazadas y vienen a ser las diferentes caras del proceso mismo de pensar. Aquí nos resulta especialmente pertinente el hecho de que el pensamiento sea continuo y permanentemente esté cambiando. El título del capítulo es una buena imagen metafórica de esta condición: el pensamiento es una corriente que fluye continuamente. No se trata, en absoluto, de un proceso conformado por una sucesión de pasos encadenados y unívocamente direccionados:

*“Palabras como “cadena” o “sucesión” no la describen apropiadamente tal como se presenta a sí misma desde el principio. No es nada articulado; fluye. Es un “río” o un “curso”, son las metáforas mediante las cuales se le describe del modo más natural.” (James, 1989. Pp 192)*

Que el pensamiento sea una corriente continua le permite a James mostrar la forma como ese fluir se desenvuelve: lo hace a partir de movimientos en los que el pensamiento “vuela” de imaginación sensorial a imaginación sensorial. La metáfora que usa James para explicar el fenómeno es la de un pájaro que vuela entre sus puntos de descanso. El pensamiento, según él, funciona justamente así; se detiene en unos puntos, en unas imágenes o en unas ideas, por un tiempo no definido y luego vuela o deambula hasta otro punto en el que se pueda detener.

*“Llamaremos a los lugares de descanso las “partes sustantivas”, y a los lugares de vuelo las “partes transitivas”, del curso del pensamiento.” (James, 1989. Pp 195)*

Esta característica del pensamiento continuo, con partes sustantivas y transitivas, nos interesa porque nos muestra la forma como el pensamiento va escogiendo los puntos de su interés. El pasar de las partes transitivas a las sustantivas es siempre un proceso discriminatorio en el que se seleccionan los objetos en los que vale la pena detenerse, los objetos que merecen interés; lo sustantivo. No hay que entender esto como un proceso argumentativo – racional con una dirección fijada desde el principio. La noción de corriente de alguna forma implica que el fluir del pensamiento es bastante más libre, pero, en todo caso, pleno de intencionalidad en el proceso mismo discriminatorio.

El proceso del pensamiento que se detiene en sus objetos de interés es exactamente el mismo proceso del pensamiento que se detiene en la percepción de su entorno. La percepción no es un simple estar abierto a recibir impresiones sensibles sino es un proceso discriminatorio en el que se selecciona los objetos percibibles sobre los cuales se quiere fijar su atención. Y en tanto se interesa por unos objetos y excluye a otros, la percepción también está plena de intencionalidad. Así, la concepción de percepción de James difiere de la concepción de percepción empirista. No es, en ningún sentido, el primer paso de un proceso de configuración de ideas complejas que motivan un comportamiento y por eso no puede ser tomada como equivalente a un simple estímulo. La percepción está siempre inserta en la corriente del pensamiento y está direccionada permanentemente por el rumbo que esa corriente tome.

Esto finalmente nos lleva a comprender la noción de conciencia de James. La conciencia no es un simple contenedor de pensamientos y percepciones, es más bien el proceso donde confluyen procesos y relaciones. No es una substancia que sustenta la existencia humana. Es más bien una función del pensamiento que surge en ese flujo que va relacionando y unificando los objetos de su interés. De alguna forma la relación de primacía entre pensamiento y conciencia que se había dado en la modernidad, en la que la conciencia es primero y el pensamiento viene después, sufre un giro de manera que ahora es el pensamiento mismo el que da paso a la conciencia. ¿Cuándo, o en qué momento aparece la conciencia en ese proceso del pensamiento? Nuestra experiencia de conciencia aparece cuando nuestro pensamiento se hace sustantivo, se detiene y el pensamiento se hace presente para nosotros; casi se puede decir que la conciencia aparece cuando nosotros sentimos que pensamos en algo.

Ya se habrá anticipado que la teoría de las emociones de James dista mucho de ser el fisiologismo reduccionista que los cognitivistas acusan. También se habrá hecho evidente que las corrientes conductistas y fisiologistas, que sí se volvieron

reduccionistas al intentar eliminar la intencionalidad<sup>16</sup> de sus explicaciones sobre los fenómenos emocionales, no hacen justicia, precisamente con esa supresión, a lo que James quería plantear y que fue simplificado en las lecturas que se hicieron del modelo James – Lange.

Por supuesto que James sí incluye la intencionalidad en su teoría de las emociones, y lo hace porque comprende que lo emocional es una corriente continua en la que la percepción – ya sea de los objetos o de sí mismo – se entreteje todo el tiempo con los cambios corporales; y esa percepción es ya intencional. Se dice, aludiendo al modelo James – Lange, que cuando uno se encuentra con un oso, y lo percibe, sólo se asusta porque antes tuvo el cambio corporal que lo llevó a salir corriendo. Pero lo que no se dijo es que ya la percepción del oso, que determinó el cambio corporal, está plena de interpretaciones y que el sentir mi propio susto lleva otras nuevas interpretaciones que se enmarcan siempre en la corriente del pensamiento.

Así, la diferencia entre la noción de estímulo, de la propuesta conductista, y la noción de percepción, de la propuesta de James, es muy significativa porque él propone que toda percepción es siempre discriminatoria, es decir, está sujeta a las interpretaciones e intenciones de las personas. Gracias al reconocimiento de ese aspecto James puede plantear que la relación entre la percepción y la disposición corporal no es ni directa ni unívoca sino que depende de la experiencia de quien tiene una emoción. Así, se hace evidente que James, al hablar de percepción y cambio corporal, no está haciendo referencia a una simple relación causal. James no está hablando de un proceso que tiene en la percepción un primer paso y en la reacción un segundo; está hablando, en realidad, de una relación entre la conciencia y el mundo en donde hay cierta continuidad entre las dos. En tanto se plantea que la conciencia no es lo opuesto al mundo, la percepción deja de ser entendida como la vía de acceso a él y comienza a ser entendida como el mecanismo coordinador de mi relación con el mundo, relación que pasa, claro está, por las configuraciones corporales.

Cualquier teoría sobre las emociones que tome como referente a James debería asegurarse de que comprende lo que su propuesta busca: que se reconozca que la función unificadora de la conciencia establece una continuidad entre el mundo, los mecanismos cerebrales y la conciencia misma; que esa continuidad se asienta en la intencionalidad humana; que las emociones son una manifestación de la

---

<sup>16</sup> Entiendo intencionalidad acá como el componente volitivo que permite discriminar los objetos en el trato y que por lo tanto permite que no se actúe de la misma forma con respecto a cada uno de ellos. Son los componentes volitivos los que pretenden ser eliminados por las teorías reduccionistas de la emoción, en tanto llevan, justamente, a una diversidad en el comportamiento que no puede ser explicada por los mecanismos fisiológicos y que no permitiría, por tanto, una explicación objetiva de las emociones.

intencionalidad; y que el mostrar las condiciones fisiológicas en las emociones no es para establecer una autosuficiencia del mecanismo corporal sino para resaltar su continuidad con la conciencia y el mundo.

### 2.1.2. Intencionalidad en las teorías fisiologistas contemporáneas

El componente intencional que se encuentra implícito en la propuesta sobre las emociones de James ha pasado desapercibido en las lecturas posteriores que se hicieron de él. Este componente solo se hace manifiesto cuando se contextualiza la premisa «*yo siento miedo porque corro (cuando veo un oso) y no corro porque siento miedo.*» dentro de la comprensión que él tiene sobre el funcionamiento de la conciencia dentro de la corriente del pensamiento.

No es este, sin embargo, un caso excepcional de identificación de componentes intencionales como parte integral de explicaciones fundamentalmente fisiologistas. Las investigaciones neurocientíficas acerca de la percepción que ya se habían mencionado en el capítulo 1.1.3., y que al día de hoy son ampliamente aceptadas, tienen ese componente intencional.

El sentido general de estas investigaciones, tal y como fue narrado en el capítulo antes citado con respecto al caso del organismo x, apunta a demostrar que todo acto de percepción está determinado por el organismo que percibe en tanto tiene unas estructuras que discriminan qué se percibe y qué no. Esta es una postura de alguna forma contraria a la manera como se había comprendido la acción de percibir en la filosofía moderna y específicamente a la preponderancia de las impresiones en el empirismo. No porque plantee contenidos innatos en la conciencia, sino porque está mostrando que todo acto de percepción tiene unas estructuras intencionales que le preceden.

El caso del organismo x demuestra que la percepción no es posible sin unas estructuras orgánicas que discriminen qué se puede percibir y qué no en cada caso. Pero el que estas estructuras orgánicas puedan entenderse como un componente intencional o no es un asunto más complejo. Y lo es porque siendo un organismo tan sencillo es difícil aceptar que tenga algún tipo de conciencia (no necesariamente una conciencia consolidada en el lenguaje) que explique la intencionalidad.



Pero hay dos aspectos que podrían demostrar una intencionalidad muy primaria. El primero es la evidencia de que los sensores que permiten la percepción, y que discriminan lo percibible del mundo, siempre están conectados a través de la red neuronal con efectores que generan la locomoción del organismo. Esto quiere decir que la percepción y el movimiento están tan imbricados en el sistema nervioso que se puede decir que el sentido de la percepción es siempre el movimiento en un entorno. Y el movimiento en un entorno siempre está relacionado por algún tipo de valoración, aunque sea una valoración muy primitiva, de los objetos que constituyen el entorno, de manera que es desde el organismo que se determina qué “vale la pena” percibir y qué no.

El segundo aspecto tiene que ver con la aparición de nuevos sensores y efectores en el sistema nervioso de los organismos simples. En principio, la aparición de un nuevo sensor que permita tener un nuevo “criterio” de discriminación sería evidencia de algún tipo de intencionalidad en el organismo, en tanto mostraría la “intención” de moverse con respecto al objeto que ahora puede ser percibido. Sin embargo, aunque los sistemas nerviosos van sufriendo transformaciones, la aparición de un sensor no es el resultado de un “deseo” del organismo por que aparezca. No es tan sencillo como que un organismo tenga la intención de percibir algo que antes no percibía y por lo tanto genere el sensor que le hace falta. De hecho, ni siquiera se puede decir que el sensor le haga falta porque no lo tuvo antes y tampoco tuvo las posibilidades de captar la presencia de ese nuevo objeto, por lo cual ni siquiera “sabría” de su existencia y no podría tener la intención de desarrollar un sensor para percibirlo. La aparición de sensores tiene que ver con un proceso de mutaciones aleatorias que hacen que en el organismo se produzcan cambios que en principio no están ni determinados ni relacionados con el entorno. Así, un nuevo sensor es sólo el resultado de este proceso aleatorio. Pero es que el sensor se consolida y se resulte acoplado a la red neuronal de percepciones y movimientos sí que es un proceso tras del cual hay algún tipo de intencionalidad. El sensor nuevo se integra a la red neuronal en la medida en que sus nuevas posibilidades de percepción son “validadas” por un movimiento del organismo que al final le resulta valioso. De nuevo, es en el movimiento dónde se puede comprobar una intencionalidad primitiva, porque es el movimiento el que permite la validación del rol de sensor en el sistema y porque el movimiento siempre es valorativo del entorno.

Las posturas fisiologistas contemporáneas, en vez de intentar eliminar los elementos volitivos de su explicación del comportamiento, como en algún momento lo intentó hacer el conductismo, aceptan que estos pueden tener participación en la configuración de los organismos a través de la forma como ellos se relacionan con su entorno. Desde esta perspectiva, la noción moderna de *estímulo* y *respuesta* se

complejiza en la medida en que requiere de la intencionalidad. El estímulo, ya sea el objeto o la percepción de él, sólo activa la respuesta si antes hay toda una disposición del organismo para percibir. Esto significa que, en todo caso, el estímulo no es el primer paso de una cadena causal. Así que las explicaciones de las emociones que recurrían a representarla como una respuesta natural y ciega a un estímulo dado, tendrían que aceptar que para que se presente esa respuesta emocional tiene que haber una disposición del organismo que permita que un objeto pueda constituir un estímulo efectivo; tendrían que aceptar también que en esta explicación del mecanismo emocional hay unos elementos previos que son necesarios comprender.

## 2.2. Las limitaciones de las explicaciones basadas en la noción de afección: las emociones como determinación férrea

Para la acotación de su objeto de estudio, las teorías sobre las emociones han tomado como rasgos diferenciadores el estado de descontrol que presentan las personas y su condición de afección. Estos rasgos permitirían diferenciar las emociones de otros estados de ánimo. La acotación de las emociones como objeto de estudio, con este criterio de diferenciación, se empezó a dar desde el mismo momento en el que nació la intención de estudiarlas en la Grecia clásica. Por esto, el criterio de diferenciación apareció con el surgimiento del término *pathos*, lo que no resulta sorprendente porque la palabra permitió denotar el fenómeno de las emociones y así se hizo observable

Pero el hecho de que el objeto de estudio – las emociones – llegue a ser un fenómeno observable no implica que los rasgos que constituyen el criterio de diferenciación sean naturales y necesarios. Por supuesto que hoy, y desde hace 2500 años, identificamos a los estados emocionales por la condición de pasividad, en que las personas no tienen el control total de sí mismos. Pero los identificamos así porque partimos de esa categoría de observación que surgió de la mano de la noción de *pathos*. En este capítulo mostraremos que el mismo fenómeno emocional fue observado a través de otras categorías antes de la Grecia clásica, y que por lo tanto su caracterización no fue sólo la del descontrol o la pérdida de voluntad y su valoración no fue negativa siempre por asumirse como un estado anímico indeseable.

Es difícil reconocer esas categorías de observación preclásicas porque la forma como normalmente accedemos a ellas es a través de la teorización de las emociones, y esa teorización comienza con Platón. Nuestras posibilidades de reconocerlas se

encuentran, entonces, en otros registros históricos sobre cómo eran asumidas las emociones en esa época. Para que nos sirvan, estos registros deben mostrar claramente situaciones en las que alguien estaba emocionado, qué hacía cuando estaba emocionado, pero sobre todo, debe mostrar cómo otras personas identificaban que lo estaba y de qué forma lo valoraban. Es decir, debe ser un registro que permita una observación cruzada entre lo que se identifica como una emoción y cómo se valora esa emoción. Los primeros registros que tienen esas características, y que sirven como evidencias históricas sobre cómo las emociones son asumidas por una cultura, se encuentran en la Grecia arcaica.

### 2.2.1. La cólera y la determinación.

Es Werner Jaeger el que nos da pistas sobre cómo las emociones eran asumidas en la Grecia arcaica. En su obra *Paideia*, muestra la manera como la *areté* o *virtud* se convierte en el fundamento del proceso de formación de los niños y jóvenes. Y es la *areté* la noción que articuló la valoración de las emociones – más precisamente la cólera – en esa cultura.

Conocemos esa noción de virtud por la obra de los poetas, especialmente la de Homero. Se trataba, en primera instancia, de una especie de referente moral de la aristocracia griega que exalta la fuerza y las habilidades militares; luego se trató de un referente moral para el resto de la sociedad que equilibra la destrezas militares con otras habilidades poéticas y morales; los jóvenes eran educados “*para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones*” (Jaeger, 1992, pp 24). Es esa combinación la que se presenta en la obra de Homero y la que se convierte en el fin de la formación de los individuos griegos. Pero, ¿qué era, específicamente, lo que los griegos enseñaban a sus jóvenes cuando dialogaban alrededor de *Iliada* y la *Odisea*? ¿Era el ingenio de Odiseo? ¿El honor y la fortaleza de Héctor? Sin duda era todo esto, pero también, y esto es algo que Jaeger no explora lo suficiente, eran las emociones que surgían en los héroes y que explicaban sus acciones:

*“Canta, oh musa, la cólera del Pélida Aquiles: cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves – cumpliase la voluntad de Zeus – desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles.”* (Homero, 1991)

La *Iliada* es, principalmente, un poema que habla sobre la *cólera* de Aquiles. Pero esta *cólera* no es un arrebato sin sentido y tampoco se pretendía, cuando se usaba ese

poema en el proceso de formación de los jóvenes, que ellos la condenaran como un rasgo que nunca debía aparecer en su personalidad. La cólera de Aquiles es el tema que se encuentra en el trasfondo de los cantos de la *Ilíada* porque ella aparece como una reacción de él a la afrenta que había sufrido su honor, y el honor es la manifestación de que se ha tenido una vida que merece ser vivida, que se ha tenido una vida virtuosa y que, por lo tanto, se merece el reconocimiento de su propia sociedad. La cólera de Aquiles es la manifestación de un héroe que vive según la virtud, pero cuyo honor le ha sido arrebatado. Como afirma Jaeger: *“Así se comprende el trágico conflicto de Aquiles en la Ilíada. Su indignación contra los griegos y su negativa a prestarles auxilio no procede de una ambición individual excesiva. La grandeza de su afán de honra corresponde a la grandeza del héroe y es natural a los ojos del griego.”* (Jaeger, 1992, pp 26)

Así, no se trataba simplemente de inculcar en los jóvenes la emoción de la cólera, se trataba de que esa emoción era la señal de que se comprendían los límites de un comportamiento virtuoso al surgir con vehemencia ante la injusticia que se ha cometido con un héroe pleno de virtud. La cólera aparecía entonces como la manifestación de la dignidad perdida. Y, en la sociedad griega arcaica, no solo se aceptaba que ella podía aparecer, sino que, en aras de conservar la dignidad de la vida que merecer ser vivida, la vida virtuosa, se esperaba que ella apareciera en ciertos momentos. Es lo que debía sentir una persona virtuosa ante semejante afrenta. Si aceptamos la tesis de Jaeger sobre la importancia de la obra homérica en la formación de los jóvenes griegos, entonces tendríamos que aceptar también que en esa estrategia de formación estaban presentes las emociones como un indicador de virtud moral.

Esto parece ser una disposición muy diferente a la que nosotros tenemos hacia las emociones. Lo que se está mostrando es que en la Grecia homérica las emociones no son rechazadas sino que son aceptadas como parte del complejo comportamiento del hombre virtuoso, y que de hecho se espera que ellas aparezcan en ciertos momentos como defensa de la dignidad humana. Estos dos aspectos han sido fuertemente rechazados por la tradición occidental posterior, pero eso no significa que hayan desaparecido del todo de nuestra vida contemporánea.

De hecho, tenemos referentes históricos importantes que nos indican que no hemos perdido del todo esas expectativas sobre las emociones. El 15 de mayo del 2011 miles de personas se manifestaron espontáneamente en diferentes ciudades de España, lo que desembocó en un movimiento cuyo momento cúspide fueron las manifestaciones mundiales del 15 de octubre de ese mismo año. Ese movimiento fue

conocido como *M-15* o *Movimiento de los indignados*. Y ese nombre saca a la luz el carácter emocional de ese evento histórico. No se trató de un apelativo asignado por quienes no pertenecían al movimiento y eran críticos con él, como una especie de caracterización sarcástica para desvalorizarlo. En realidad los integrantes del movimiento se sentían plenamente identificados por la forma como se les conocía y de hecho estaban fuertemente influenciados por el manifiesto escrito por Stéphane Hessel que él tituló “*¡Indignaos!: un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*”. La indignación era la emoción que los congregaba. De hecho, en su manifiesto, Hessel exhorta a los jóvenes: “*¡Busca un poco, vais a encontrar! La peor de las actitudes es la indiferencia, decir “yo no puedo hacer nada, qué estoy haciendo”. Al comportaros así, perdéis uno de los componentes esenciales que hace al humano. Uno de los componentes indispensables: la facultad de indignación y el compromiso en el que está la consecuencia. (...) ¡Mirad alrededor de vosotros, encontraréis los temas que justifican vuestra indignación (...)!*” (Hessel, 2011, pp 4-5)

La indignación, en ese momento, no sólo no fue una emoción rechazada bajo el argumento, usado en otras ocasiones, de que se trataba de una sensiblería que impedía ver las cosas “como realmente son”, sino que fue *la emoción* que se esperaba apareciera en los jóvenes y que daría cuenta de su correcta disposición moral. La emoción de la indignación mantiene esas características en nuestra vida cotidiana sin que necesariamente esté involucrada con un movimiento social como el *M-15*. En nuestra cultura hispanoamericana, aún seguimos esperando que las otras personas se indignen por aquellas cosas ante las cuales yo me indigno y si no sucede así, el otro es objeto de mis sospechas sobre su moralidad. Esperamos la indignación en los otros como si fuera un síntoma de salud moral. No es tan cierto, por tanto, que el mundo moderno y contemporáneo haya naturalizado del todo el rechazo a las emociones.<sup>17</sup>

Sin embargo, la forma como se viven, se fomentan y se construyen las emociones en una sociedad es diferente a la forma como se teoriza sobre ellas. La disposición cultural sobre cómo emocionarse en la Grecia arcaica ni siquiera estaba acompañada de una teoría acerca de las emociones que dijera qué se debe sentir y cómo se debe sentir. Justamente ese es el valor de la *paideia* de ese momento: que recurre a la poesía antes que a la teorización. Podemos decir algo parecido de nuestra situación actual; hoy existe una amplia obra teórica sobre las emociones, pero no siempre, de hecho más bien pocas veces, esa teorización logra comprender la manera como espontáneamente

---

<sup>17</sup> En otras culturas, sin embargo, el tomar la indignación como síntoma de salud moral no es tan evidente. En las tradiciones anglosajonas, por ejemplo, suelen prevalecer ciertas respuestas más sosegadas, y es justo porque existe esa tradición que las manifestaciones asociadas al movimiento “black lives matter” del 2020 en Estados Unidos resultan sorprendentes.

surgen las emociones en una cultura. Pareciera que la brecha entre la teoría y las vivencias sociales de las emociones difícilmente se puede cerrar. No obstante, hacer un seguimiento a la forma cómo se ha teorizado sobre las emociones sí puede resultar de mucha utilidad.

El teorizar sobre las emociones, el estudiarlas, significa tomar una distancia crítica sobre la forma como se viven. Ese movimiento crítico por parte de algunas personas – los primeros teóricos de las emociones – es tan importante como la teoría que ellos mismos producen. El responder a la pregunta ¿qué motivó que alguien tomara una distancia crítica con respecto a las emociones que él mismo siente para estudiarlas? puede decirnos tanto, o más, sobre las condiciones históricas en las que se desarrolla ese estudio que la misma teoría escrita por ese alguien. Pues bien, la teorización de las emociones, tal y como eran vividas en la Grecia arcaica, aparece en la Grecia clásica. Es ahí donde se da el movimiento que implica tomar una distancia crítica. Y la respuesta a la pregunta sobre la motivación para buscar esa distancia crítica la podemos encontrar en la desconfianza que se empezó a tener con respecto a la forma como se aceptaban y se rechazaban las emociones en la cultura aristocrática de la época de Homero. Ahora, la cólera desenfadada de un individuo que conduce a miles de muertes y a la perdición de un pueblo es vista con desconfianza.

Aunque tienen una continuidad histórica, sabemos que hay una diferencia profunda entre la Grecia homérica y la del siglo V. La manera aristocrática de vivir la virtud es ahora sometida a examen por parte de sofistas y filósofos, y con ello se sientan las bases para las nociones sobre las emociones que hemos heredado hasta nuestros días. Por eso, aunque se mantenga una brecha entre la teoría y las vivencias sociales de las emociones, sí vale la pena hacer un seguimiento sobre cómo se ha teorizado sobre ellas, sobre todo en esos primeros pasos dados en la Grecia clásica, porque ese seguimiento nos permite entender el sentido de los prejuicios de nuestras nociones contemporáneas sobre las emociones, e incluso nos permite esclarecer nuestra relación con ellas.

Para realizar este seguimiento podemos retomar lo que habíamos visto sobre el papel de la obra homérica en la formación de los jóvenes, primero de la Grecia arcaica, y luego de la Grecia clásica. Jaeger había identificado como elemento central de la cultura aristocrática la noción de *areté*. Esta noción hace referencia al carácter virtuoso del comportamiento de un héroe que lo hace digno de ser reconocido por sus pares. El reconocimiento no tendría que ser entendido como una simple recompensa por los actos heroicos, como una especie de premio que se le añade al acto heroico pero que en el

fondo no tiene que ver con él, sino como parte del sistema cultural que gira alrededor de la *areté*; el tener un reconocimiento, el hacer justicia al honor de una persona, es lo que se espera le ocurra en la sociedad aristocrática a alguien que actúa con virtud.

*“Mientras el pensamiento filosófico posterior sitúa la medida de la propia intimidad y enseña a considerar el honor como el reflejo del valor interno en el espejo de la estimación social, el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a la que pertenece.”* (Jaeger, 1992, pp 25).

La obra homérica recrea la complejidad de este sistema que se renueva permanentemente a través de la formación de los jóvenes.

Pero un elemento clave en la renovación del sistema cultural, a través de la formación de los jóvenes, es que ellos comprendan la pertinencia de la *cólera* de Aquiles en el mecanismo de conservación de la cultura que se representa en la *Ilíada*. La *cólera* de Aquiles es la fuerza que trae de vuelta el equilibrio, ahí donde la interdependencia entre virtud, honor y reconocimiento se ha roto. Es decir, es la fuerza que permite la conservación de los principios de la sociedad aristocrática en los momentos en que ellos flaquean. La *cólera* es legítima cuando defiende la *areté*. Así, el comportamiento colérico no es algo que sea rechazado de plano. Comprender cuándo es pertinente tener *cólera* es igual a comprender cuándo el honor ha sido mancillado, y esto sólo es posible si, a su vez, hay una comprensión de las virtudes que una persona debe ostentar si quiere ser merecedor del reconocimiento de los otros y de la estima de su honor. Así, la *cólera* no sólo es esperable en ciertas circunstancias sino también deseable en tanto es un síntoma de una correcta comprensión de los principios morales de la sociedad en la que se vive.

Esta forma de vivir las emociones en general, y la *cólera* en particular, tal y como aparece en la *Ilíada*, dista mucho de corresponder a la noción de emoción como *afección*, como una enfermedad del alma o como una pérdida de voluntad. Difícilmente se puede leer la *Ilíada* como un poema que narra la pérdida de voluntad de un héroe y que explica los acontecimientos como una consecuencia del descontrol. Leerla así, sería desvirtuar el sentido que el poema tiene en la conformación de la cultura griega. La confrontación entre Aquiles y Agamenón muestra más a un Aquiles que se mantiene férreo en su postura que a un Aquiles que perdió el sentido de sí mismo en una ira descontrolada.

Lo anterior está mostrando que no existe en la Grecia arcaica una vivencia “natural” de las emociones que pueda ser objetivamente identificada como un “salirse

de sí mismo”. El comprender las emociones como un salirse de sí, es algo que aún no existe plenamente en esta época y que sólo empieza a configurarse en la Grecia clásica. Pero esto nos lleva al problema que habíamos tocado en el capítulo anterior: si tenemos una larga tradición que asume que la forma correcta de identificar un comportamiento emocional es viendo a una persona comportándose como si estuviera fuera del control de sí mismo, y si aún esa no era una forma de identificación del comportamiento emocional propia de la época de la Grecia arcaica, entonces ¿cómo identificaban a una persona que estaba emocionada? ¿Qué era lo que los griegos antiguos veían en una persona para decir que ella estaba emocionada?<sup>18</sup>

Mi propuesta es que la forma de caracterizar el comportamiento de una persona como alguien que está emocionado se basaba en identificar dos rasgos íntimamente relacionados pero diferenciables: por una parte, una *determinación férrea* a actuar de cierta manera para alcanzar un fin (incluyendo el mantenerse en un estado como negarse a participar en una batalla, que es el caso de Aquiles); y por otra parte, el no estar en condición de ser persuadido para cambiar su determinación por nadie, es decir, *no ser persuadible*. Estos dos son los rasgos que constituyen la tragedia de los aqueos en general, y la de Aquiles en particular. La cólera de Aquiles no se puede ver en que su comportamiento se haya salido de control sino en que se mantuvo en su decisión a pesar de las muchas muertes de los Aqueos y a pesar de lo mucho que intentaron convencerlo para que se uniera a la batalla. En estos hechos no hay un dislocamiento entre la voluntad y los actos; no es, por decirlo así, una pérdida de voluntad, sino justo lo contrario: la expresión de su voluntad firme. El estado de cólera, por tanto, no era para los antiguos griegos un momento en el que las personas perdían el control y se salían de sí mismas, sino era un estado en el que las personas se centraban en sí y se mantenían con fuerza vital en su propia determinación. El término griego para decir “cólera”, *mênis*, da cuenta de ese hecho. *Mênos* significa *furia, rabia y cólera*, pero también *fuerza vital, vida, intención y propósito*. Y el verbo *mêno*, que comparte la misma raíz, significa *permanecer, mantenerse firme y perseverar*.

Vale la pena seguir pensando en que esa relación entre una emoción, la cólera, en este caso, y el tener una determinación férrea es válida a pesar de que ella no sea tan evidente con otras emociones. No carece de sentido pensar que algunas de esas otras emociones, que no son la cólera, se puedan caracterizar por un comportamiento

---

<sup>18</sup> Incluso el planteamiento de estas preguntas ya resulta problemático. Es posible que antes de la aparición del término *pathos*, que además de tratar las emociones como afecciones, permite la configuración de una categoría que agrupe un tipo de comportamiento en general, a saber, el comportamiento emocional, no existiera otro término que permitiera esa categorización. En este caso, lo más probable es que en la Grecia arcaica no se hablara de “las emociones” como una categoría genérica, aunque se si tuvieran palabras para denotar emociones singulares como cólera – *mênis* –.



persistente hacía un fin determinado. Si hay algo que caracteriza al enamoramiento erótico, por ejemplo, es justamente esa determinación.

Sin embargo, la determinación férrea hoy no es tan bien vista. Muchas veces está asociada a un comportamiento obsesivo – el amor obsesivo, por ejemplo – o por lo menos, a rasgos de personalidad cercanos al dogmatismo o la terquedad. Y si bien existe en la cultura popular toda una imagen sobre la importancia de ser persistente para alcanzar los objetivos de la vida, cuando vemos que esa persistencia está asociada a la manifestación de una emoción, fácilmente pensamos que ahí hay algo enfermizo. Pero hay una evidente ventaja en el hecho de que una persona tenga una determinación firme producto de un estado emocional: esa persona se encuentra dispuesta a realizar grandes esfuerzos y a soportar grandes sacrificios con tal de realizar una tarea<sup>19</sup>.

Jaeger había mostrado que la cólera de Aquiles no es la manifestación de un arrebató individual centrado en su propio ego. Los griegos antiguos así lo comprendían y por eso no lo despreciaban por su rechazo tajante a involucrarse en la batalla. La cólera de Aquiles surgió como consecuencia de haberle sido arrebatada Briseida por parte de Agamenón, pero con esta acción en realidad se estaba desconociendo su condición de ser un hombre que ha llevado una vida virtuosa.

Así, la cólera de Aquiles es más una determinación férrea por conservar los caracteres de su vida – que la hacen una vida plena de virtud – que un descontrol por no poder tener lo que se quiere. Es decir, Aquiles está centrado bajo una determinación férrea para conservar lo que le da *sentido* a su propia vida. Pero, lo que le da *sentido* a su vida es, al mismo tiempo, lo que le da sentido a las vidas de las personas aristocráticas de su sociedad. Así, con su cólera, Aquiles no sólo está conservando su honor sino también la estructura social en la que transcurre su vida.

Lo anterior significa que, en la Grecia arcaica, se asumía que una persona que se encontraba bajo la cólera no estaba ciega por ella, sino que estaba firmemente centrada en defender su honor; es decir, se asumía que esa persona estaba dispuesta a realizar esfuerzos descomunales por reclamar el reconocimiento de una vida virtuosa, y consecuentemente, estaba haciendo esfuerzos descomunales por conservar los principios morales de esa sociedad que esa vida virtuosa supone. La capacidad que la determinación firme, propia de las emociones, pudo haber tenido para conservar las

---

<sup>19</sup> Martha Nussbaum ya había identificado esa cualidad de las emociones en *Toward a globally sensitive patriotism* (Nussbaum, 2008). En éste artículo destaca esa cualidad de las emociones que permite soportar grandes sacrificios y que, según ella, se encuentra presente en el sentimiento de patriotismo. Ella propone que se puede aprovechar ese sentimiento, asociándolo a un patriotismo que abarque valores universales incluyentes y no nacionalistas excluyentes, como un vehículo que permita alcanzar una cultura universal de justicia e inclusión.

tradiciones bien puede explicar por qué la experiencia de la cólera se aceptó como algo importante en esa sociedad de la Grecia arcaica.

### 2.2.2. Tradición e identidad

La aparición de la cólera, ese evento emocional que constituye el eje de la *Ilíada*, se presenta, por lo menos, en dos niveles diferentes: Por una parte, centrándose en Aquiles como individuo, en donde la vivencia de la emoción está relacionada con ciertos aspectos de la vida misma que son “intocables” y que constituyen su sentido. Por otra parte, ya no centrándose en Aquiles como individuo sino como parte de un sistema social complejo, en el que la vivencia de las emociones se podría comprender como un mecanismo de conservación de las configuraciones sociales y de la tradición. Ambos niveles pasan desapercibidos para Jaeger porque él se centra en el problema del rol de la *areté* en la cultura griega y no en el de las emociones. Sin embargo a él le debemos esa caracterización del comportamiento virtuoso y su relación con el honor que nos permite entender la forma como las emociones eran vividas en la Grecia arcaica.

La cólera de Aquiles, tal y como es vivida por él como individuo, está mostrando la composición de las manifestaciones emocionales de la sociedad aristocrática arcaica. Se tiene, por una parte, un aspecto moral, y por la otra, un problema metafísico. El comportamiento emocional de Aquiles sale a la luz cuando se toca lo “intocable”. Es decir, la cólera muestra el límite existente entre lo moralmente aceptable y lo moralmente inaceptable; en este caso, el negar el reconocimiento que merece un hombre virtuoso. Este es su aspecto moral. Pero también la definición de aquello que es inaceptable remite a un problema metafísico<sup>20</sup>. Para entenderlo se puede recurrir al dicho que se usa cuando hay que afirmar algo tajantemente: “así *son* las cosas” se dice entonces. Y traigo ese dicho a colación porque, además de ser tajante y tener un dejo emocional, muestra muy bien la forma como, desde la cotidianidad, se resguarda el sentido del ser que consolida una tradición. Aunque no haya una teorización al respecto, la experiencia emocional aristocrática resulta en un esclarecimiento del *ser* de la vida – de su sentido – que incluso permite la consolidación de una tradición; a saber, el ser alguien virtuoso. Este es su componente metafísico.

Por supuesto, lo anterior tiene que ver con la identidad del individuo; aquello que no se está dispuesto a aceptar es lo que verdaderamente atenta contra su ser, es decir,

---

<sup>20</sup> Cuando uso el término “metafísico” no quiero hacer referencia al problema ontológico de la comprensión del ser universal, sino al problema fenomenológico de la comprensión del ser que tenemos a la mano en nuestro diario vivir. En este caso, el ser de la vida aristocrática. Si se quiere, el sentido de la vida que le otorga la identidad al individuo.

es lo que atenta contra lo que lo hace ser la persona que es. Puede parecer que en el caso de Aquiles la cólera se deba a unos conceptos demasiado restringidos sobre lo que consiste una vida que vale la pena ser vivida (ser virtuoso y ser sujeto de honor). Pero esa es una opinión que sólo nos podemos formar desde nuestra distancia histórica, y si nos quedamos en este prejuicio es posible que desatendamos lo esencial que nos muestra la experiencia de las emociones en el mundo antiguo: que el vivir una emoción tiene que ver con la identidad de quien la vive. Este aspecto se desdibuja casi del todo en las nociones sobre las emociones que aparecen desde la Grecia clásica hasta la psicología conductista en el siglo XX, y sólo se retoma con las teorías cognitivas de la emoción que veremos en el capítulo 3.

Por el momento, basta con resaltar que las emociones en esa sociedad aristocrática son deseables porque ayudan a conservar lo que constituye esa sociedad – identidad –, y lo hacen a través del mecanismo moral de determinar lo inaceptable – lo intocable – y no definiéndolo racionalmente. Esto es, la vivencia misma de las emociones aristocráticas define los límites morales e identitarios de su sociedad; cuando la emoción llega, entonces ahí encontramos el límite de lo inaceptable. Es parte de pertenecer a la aristocracia arcaica el entender que “así son las cosas”, que si se trastocan es normal que aparezca la cólera, y que eso no requiere de ninguna explicación más profunda o de alguna justificación o racionalización. Por esto, la emoción se manifiesta en los rasgos de estar absolutamente determinado y de no ser susceptible de ser persuadido: absolutamente determinado porque se trata de su ser; no ser susceptible de ser persuadido porque esa determinación se sobreentiende y no es objeto de debate.

Estas características de la comprensión de la emoción en la Grecia arcaica contrastan enormemente con las características de la noción de *pathos* que ya habíamos visto. Ambas aportan a nuestra noción contemporánea de emoción y se puede decir que ambas llegaron, de alguna forma, hasta nosotros, aunque la primera tienda a pasar desapercibida porque su vivencia nunca estuvo acompañada de una teorización. Hay sin embargo, una diferencia en la forma como las dos nociones han llegado hasta hoy: las características de la noción de *afección* han llegado de forma explícita en la historia de occidente de la mano de la paulatina racionalización de nuestra cultura occidental; las características de la emocionalidad pre-clásica, en cambio, han llegado hasta nosotros como parte de una serie de construcciones sociales que se mantienen ocultas, que no hacen parte de las discusiones sobre nuestro sentido de vida racional, pero que salen a la luz en ciertos momentos críticos de nuestro

comportamiento social, como cuando se espera que alguien reaccione violentamente porque se ha vulnerado su dignidad.

Dado que nuestra comprensión de la vida emocional participa de ambas vivencias históricas es importante, no sólo recuperar el origen de las dos, sino reconstruir teóricamente la forma como una lleva a la otra. Ese momento de cambio en la noción de emociones es especialmente importante porque va acompañado por un cambio en las condiciones sociales. Esto ayuda a ver cómo las condiciones sociales siempre disponen una forma singular de vivir las emociones y de tener una noción sobre ellas. El cambio que nos compete ahora es, entonces, el que se da en el paso de las emociones aristocráticas arcaicas a las afecciones. Este cambio no es otro que el paso de la Grecia arcaica a la clásica.

### 2.3. La construcción histórica de las emociones como irracionales

Hemos profundizado sobre un momento histórico, la Grecia arcaica, en el que el rol de ciertas emociones es importante en el proceso de formación de las personas, pero que no ha sido estudiado a profundidad. Al respecto hay que decir que el momento histórico de la Grecia arcaica, y su contraste con la Grecia clásica, resulta interesante porque permite apreciar que las características que asignamos a las emociones no son parte de una supuesta naturaleza de las mismas, sino son construcciones sociales claramente definidas y con un comienzo histórico identificable. Esto es cierto, no sólo en lo que tiene ver con el presupuesto de que las emociones son afecciones sino también con el presupuesto de que las emociones son irracionales.

A menudo se pasa por alto que la Grecia arcaica tiene unas vivencias sociales de las emociones que explican su configuración cultural, y esto es debido, seguramente, a que en esa época no se había realizado ninguna teorización sobre las emociones. Pero el que no se haya teorizado no significa que la forma como se vivían las emociones no tuviera un rol en la configuración de esa sociedad. De hecho, ya habíamos detectado un rasgo de ese rol: el que las emociones no fueran siempre manifestaciones indeseables y condenables, sino esperables y deseables en ciertos momentos. Y aunque podemos reconocer que parte de ese rasgo aún lo conservamos en nuestros días, es evidente que también se ha configurado un fuerte rechazo a la emoción caracterizándola como algo indeseable. Ese rechazo tiene sus orígenes en la forma como la noción de *pathos* consolida la idea de que las emociones son irracionales. Así

que el paso de un periodo histórico a otro, focalizándose cómo se configuró la noción de *irracionalidad* a partir de la vivencia en una sociedad democrática, resulta clave para entender la atribución actual de indeseabilidad a las emociones.

### 2.3.1. De lo arcaico a lo clásico: la aparición de la irracionalidad

El paso de la Grecia arcaica a la Grecia clásica, por lo menos en sus aspectos culturales, es muy gradual y difícil de determinar. Si bien en términos políticos e históricos ciertos eventos, como las reformas de Pericles, las guerras médicas o la hegemonía de Atenas, sirven para datar bien la frontera entre los dos periodos, algunos de sus rasgos culturales carecen de una referencia tan clara para poder decir dónde termina un periodo y dónde comienza el otro. De esta forma, si aceptamos que la transformación de la noción de emoción, de ser una disposición a estar férreamente determinado a ser un estado de afección, va de la mano de la transformación que sufrió la cultura griega para pasar de lo arcaico a lo clásico, tendríamos que aceptar, entonces, que esa transformación fue gradual y en algunos momentos difícil de seguir. Conocemos, eso sí, los dos extremos del camino: una cultura aristocrática en la que se valora el comportamiento emocional en tanto dispone a las personas a estar muy determinados en los momentos en que el honor está en juego; y una cultura clásica, plena de oralidad y racionalidad, en la que se desprecian las emociones en tanto son percibidas como un salirse de sí, como un estado en el que la voluntad racional ya no tiene el control, y en suma, como una enfermedad. Se trata de una transformación profunda en la noción cuyo recorrido no parece del todo evidente.

Jaeger ya había mostrado que en interior mismo de la obra homérica había cambios significativos. Si bien los dos grandes poemas de esta obra, la *Ilíada* y la *Odisea*, son atribuidos a Homero, existen suficientes evidencias para afirmar que las dos obras pertenecen a épocas distintas con rasgos culturales diferenciables. El principal de todos es la forma como se concibe la *areté* humana. En la primera, parece haber un mayor énfasis en las destrezas militares y en las habilidades y fuerza física; en la segunda, hay una inclusión del ingenio, la oralidad y la belleza. La *Odisea*, por tanto, amplía su comprensión de virtud, pues no excluye del todo las características arcaicas, pero incluye unas cualidades del comportamiento humano que van a ser fundamentales en la época de la democracia.

Este cambio, metaforizado por la diferencia que puede haber entre un héroe como Aquiles, fuerte y corajudo, y uno como Odiseo, ágil y astuto, es muy paulatino y se empieza a presentar en plena época arcaica, tres siglos antes de la Grecia clásica.

Cuando llega la sociedad clásica, por su parte, esta se encuentra ya plenamente estructurada entorno a una vida urbana con un intercambio social considerable y con unas dinámicas que muestran que lo principal ya no es vivir la guerra; lo que muestra que estos cambios ya se encuentran maduros para ese momento. Sea lo que sea, este camino se caracteriza porque las habilidades discursivas van ganando cada vez más espacio hasta que se convierten en la columna principal de la sociedad ateniense y de las ciudades que se encuentran en su órbita.

Ahora bien, habíamos visto que hay un entretrejimiento en la estructura social arcaica que vincula las virtudes, el honor y el reconocimiento social. En este entretrejimiento las emociones tienen una función de conservación del sistema moral y de las tradiciones en tanto muestran claramente cuándo el equilibrio entre virtudes, honor y reconocimiento se encuentra vulnerado. El que las emociones se manifiesten, en la época arcaica, como una disposición de las personas para mantener una determinación férrea, al mismo tiempo que como una indisposición para ser persuadido por otros, termina encajando muy bien en esa dinámica de conservación del sistema moral. Pero con la transformación que sufre la sociedad griega, sobre todo con la ampliación de la noción de *areté*, las emociones dejan de ser entendidas como algo que conserva la estructura social y comienzan a ser algo que la desestabiliza y la pone en riesgo. Esto lleva a que el rol que tienen las emociones en la estructura social cambie radicalmente, aunque esto no necesariamente significa que las personas “sientan” cosas diferentes – incluso se puede seguir teniendo la disposición de estar firmemente determinado cuando uno se encuentra bajo una emoción – sino que ya no juegan un papel en el reconocimiento de las virtudes de alguien, y ellas mismas son vistas de forma muy diferente.

En la Grecia arcaica las dinámicas de reconocimiento son parte de la condición misma de ser virtuoso. Antes habíamos mostrado que no se trata de una recompensa, a modo de consecuencia, de un comportamiento determinado. Es más bien que sólo se es virtuoso si se tiene tanto el reconocimiento de sus pares como el comportamiento valeroso y fuerte. Un aspecto pocas veces mencionado es que ese sistema se mantiene en equilibrio justamente porque parte de ser virtuoso es también poder reconocer que algún otro, por sus acciones y su valentía, es merecedor de reconocimiento a su honor. El reconocimiento es un mecanismo de doble vía que vincula la virtud de quien lo recibe con la de quien lo otorga. Por eso la sociedad aristocrática no sucumbe ante la competencia desmedida. Por eso, en el juego permanente de ser “el mejor” no se recurre a cualquier medio para sobrepasar a alguien; porque en ese juego, sólo se es plenamente virtuoso si se puede reconocer que hay otro mejor que uno cuando en efecto

lo hay. A menudo se desatiende este aspecto bidireccional del honor en la sociedad aristocrática griega, aunque su existencia es lo único que puede explicar la aparición de espacios para reconocer y ser reconocido, donde también hay gloria en el haber perdido gallardamente, como sucedía, por ejemplo, en los juegos deportivos.

En lo fundamental, ese mecanismo se mantiene intacto en la Grecia clásica. El saber reconocer y aceptar las virtudes del otro es tan importante para tener una virtud propia como comportarse correctamente. Esto es, el reconocer que el otro es fuerte y valiente, pero también sensato y hábil con las palabras, es tan importante para mi propia virtud como el ser fuerte, valiente, sensato y buen orador yo mismo. Y en la medida en que las habilidades discursivas van tomando más importancia que las tradicionales aristocráticas de las destrezas militares en el espectro de la virtud, el ejercicio de reconocer a los buenos oradores va asentándose en la estructura social como el indicativo de virtud en uno mismo. Y así como en la sociedad arcaica aparecen los espacios de reconocimiento de las destrezas físicas – los juegos –, en la sociedad clásica florecen los espacios para reconocer y ser reconocido en tanto persona ingeniosa, elocuente y sensata.

Se comprenderá entonces que en ese juego de virtud que conforma la compleja noción de *areté* griega, no tiene ningún sentido cerrar la escucha y negarse tercamente ante los argumentos sensatos de un orador hábil. Esto, al final, sólo mostraría mi falta de virtud. A menudo se habla sobre la manera como la formación del siglo V dirige sus esfuerzos a procurar en sus jóvenes unas habilidades discursivas y retóricas que les asegurara una vida virtuosa y un reconocimiento justo como ciudadanos de la polis. Pero también a menudo se olvida que esos esfuerzos de formación asimismo están dirigidos a desarrollar las capacidades en los jóvenes para saber escuchar y apreciar un buen discurso, un bello poema o una discusión interesante. Se trata del mismo mecanismo de reconocimiento de doble vía que había nacido en el periodo arcaico y que se mantiene en el periodo clásico, sólo que amplía su objeto de manera que ahora se incluye el poder de la palabra y no solo las acciones heroicas.

Así, se puede inferir que en la sociedad ateniense es tan importante saber persuadir como *saber ser persuadido*. Este equilibrio le da un gran impulso a la cultura griega del siglo V y resulta fundamental para las reformas que condujeron al nacimiento de la democracia. La sociedad griega de la edad de oro no podría ser lo que fue si los ciudadanos cayeran en una competencia desmedida para ver quién persuade a quién y cada uno siguiera terco en sus propios argumentos.

Así como en la sociedad arcaica todo el entramado de acciones heroicas, virtud y reconocimiento conforma una estructura cultural que tiende a conservar la tradición, en la sociedad clásica el entramado entre oralidad, virtud y reconocimiento hace lo propio. Pero, y a pesar de las similitudes, el rol que las emociones juegan en esas estructuras de conservación cultural es muy diferente. En la cultura arcaica, la determinación férrea que caracteriza la emoción encaja muy bien en la estructura de conservación de la cultura porque tener una determinación férrea es, de alguna forma, mantenerse en una postura moral determinada. En cambio, en la sociedad clásica, esa misma determinación férrea fácilmente puede caer en una incapacidad para reconocer las razones de los otros y por lo tanto desestabilizar el sistema de participación pública en los espacios políticos, pedagógicos y culturales.

Este es el punto de inflexión a partir del cual la noción griega de emociones pasó de ser una *determinación férrea* a ser una *afección*. La caracterización que habíamos hecho de la cólera de Aquiles se centraba en mostrar que la sociedad arcaica identificaba dos aspectos interrelacionados en ella: la determinación férrea y el no estar en disposición de ser persuadido por nadie, y era justo por estos dos aspectos que la cólera resultaba apreciada en su contexto histórico. El no ser persuadible significa no estar en la capacidad de involucrarse en el juego retórico de la esfera pública con otros ciudadanos. Y el mantenerse en esa posición no es otra cosa que desestabilizar las bases del funcionamiento social de la *polis* democrática. Las manifestaciones de la emoción arcaica resultan ahora, no sólo indeseables, sino también peligrosas. Dado que los mecanismos de reconocimiento son de doble vía, y que por lo tanto parte del comportamiento virtuoso es saber reconocer la virtud de los otros – virtud discursiva en este caso – tenemos que, finalmente, el ser alguien que se encuentra bajo un estado emocional es equivalente a ser alguien que ha perdido su virtud, porque ha perdido su capacidad de reconocer las habilidades discursivas de los otros, que no es otra cosa que perder su capacidad de ser persuadido.

Es en este momento que la disposición hacia las emociones cambia y comienzan a ser rechazadas por ser una muestra de insensatez. Pero este rechazo tiene unos fundamentos más de carácter moral que epistémicos. En este momento preocupa más la incapacidad que alguien pueda tener para entrar en las dinámicas dialógicas de la sociedad, a que ese alguien esté errado sobre un conocimiento específico. El rechazo a las personas que muestran un evidente estado emocional comienza con el desprecio a su condición de no ser persuadibles – componente moral – y sólo después de que aparece este rechazo es que se empieza a asumir que lo que una persona piensa estando emocionada puede ser incorrecto – componente epistémico –. En ese movimiento de lo



moral a lo epistémico se empieza concretar la imagen de que las emociones son algo que está opuesto a la razón.

### 2.3.2. El domino de la razón

El rechazo a las emociones tiene su fundamento en la creencia de que ellas no son convenientes para conducir la vida. Cuando Platón hace su explicación de la composición del alma en el Fedro su preocupación principal es cómo una persona dirige su vida; de hecho, cómo dirige su vida ante la condición emocional del amor (Platón, 1988). Y es bajo esta preocupación que las emociones concupiscibles, *Epithimetikón*, son asumidas como algo por naturaleza deforme y descontrolada, y que por lo tanto requiere el control de la razón.

No es un asunto menor, sin embargo, que Platón haya identificado y representado algunas pasiones nobles, *thimoeides*, que están muy asociadas al coraje y la determinación de las emociones arcaicas. Él no puede negar, después de todo, que hay algo en las emociones que aún resulta valioso, sobre todo en los momentos en los que hay que movilizar la vida hacia la verdadera belleza y justicia. hacia la verdadera belleza y justicia. El rechazo total a las emociones no se encuentra consolidado en la Grecia clásica, y el argumento de que las emociones aportan una energía vital que resulta indispensable para movilizarse y afrontar ciertos momentos críticos de la vida se va a mantener vigente incluso en momentos posteriores en donde los estoicos van a tener que enfrentarlo. Por reconocer esa capacidad de movilización es que resulta pertinente el representar metafóricamente a las emociones por medio de caballos. En todo caso, y como ya se había mencionado en el capítulo 1, esto no quiere decir que la dualidad entre emoción y razón se desdibuje en el pensamiento de Platón. Después de todo, por más noble que sea la emoción, debe ser, de todas formas, guiada por la razón.

Podemos creer que en tanto Platón representó a la razón como una guía de la emoción, la dualidad razón – emoción comenzó a configurarse como una cuestión epistémica. Esto lo podríamos creer porque, después de todo, en esa época – y ahora también – resultaba fácil asumir que las emociones nublan el buen juicio y por lo tanto resultan ser un obstáculo para la formación del conocimiento. Sin embargo, la metáfora de la razón como guía de la conducta humana sigue teniendo, principalmente, una connotación moral. Finalmente, la razón resulta valiosa como guía porque tiene la posibilidad de acceder a la belleza, a la justicia y al bien y por eso está llena de criterios morales para controlar los impulsos emocionales. Por tanto, parece que en esta etapa

de la configuración del presupuesto de la irracionalidad de las emociones, pesa más el problema moral, entendido como un asunto de cómo conducir su propia vida, que el problema epistémico.

Así, hay una ampliación en el rechazo a las emociones que se presenta en la Grecia clásica, que va desde un nivel colectivo, en el asunto de cómo ellas afectan la conservación de las estructuras sociales, y que llega hasta un nivel individual, en el asunto de cómo conducir su propia vida. No se trata sólo del problema sobre la capacidad que pierden las personas en estados emocionales profundos para involucrarse activamente en la oratoria con los otros, sino se trata, además, de las dificultades que tiene una persona en un estado de emoción para poder conducir su propia vida, porque la conducción de la vida depende de la razón. Y es aquí donde termina de configurarse la noción de que las emociones son irracionales.

Con la ampliación de la noción de virtud que se consolidó en la Grecia clásica al mismo tiempo se afianzó el paradigma de que la vida que se debe llevar es, en esencia, una vida controlada por la razón. La razón, entonces, no se entiende simplemente como una capacidad intelectual, sino además se entiende como lo que nos da la capacidad de agencia coherente en nuestras vidas. A ella, no sólo se le asigna el rol de comprender sino también de controlar. Es por esto que ante la presencia de una persona emocionada, que podía identificarse, por ejemplo, por no dejarse persuadir ante argumentos convincentes, se podía ya asumir que esa persona no tenía control de sí misma en tanto *no entraba en razón*.

Lo anterior no quiere decir que la razón se convierte en el elemento central de la virtud en el periodo clásico. La virtud allí es un concepto mucho más complejo que no se reduce a un solo elemento. Lo que sí sucede, sin embargo, es que el comportamiento virtuoso, y la misma noción de *areté*, están referidos a un estado de sensatez y sabiduría. Y la sabiduría ciertamente está referida a llevar una vida *razonable*. Aunque claramente relacionadas, la condición de ser razonable supone una mesura y tacto en la conducción de la vida que claramente se pierde cuando uno se encuentra *fuera de sí* en medio de una emoción. Desde semejante paradigma, esta pérdida de la claridad propia de ser razonable claramente puede ser entendida como una enfermedad del alma o como un estado de locura.

Pero con la llegada del estoicismo, la razón, ahora sí, se convierte en el elemento central del comportamiento virtuoso. El problema aquí ya no está en las capacidades de una persona para involucrarse en unas dinámicas oratorias, ni en su falta de disposición para ser persuadido cuando está emocionado. El problema está en sus capacidades

para seguir lo racional, que no es otra cosa que la naturaleza misma. El comportamiento virtuoso es entendido como aquel que comprende y sigue las leyes naturales, y eso implica una lectura de la naturaleza basada siempre en la razón. Lo razonable se encuentra en la naturaleza misma y no en los discursos de los otros. Por eso deja de tener importancia el cómo se involucra uno en las dinámicas oratorias de los otros y empieza a importar más la coherencia en la conducción de la vida con los preceptos de la razón. Si lo razonable es mantenerse en una postura, entonces el comportamiento que así lo hace es virtuoso. Y el comportamiento variable que no responde a las leyes naturales es propio de la locura.

La noción de *pathos*, con su acepción de ser afectado y de perder el control, sólo se consolida cuando se asume ciegamente que lo que caracteriza la vida humana es ser racional y que la vida sólo es digna de ser llevada si se mantiene en los límites de la sensatez y la razonabilidad. El contraste de esa noción con la forma como se llevaban y se validaban las emociones en la Grecia arcaica nos está indicando que no siempre fue así. Las emociones no son algo naturalmente opuesto a la razón, aunque nuestras creencias populares sobre el asunto nos digan lo contrario. Pero lo que sí es cierto es que esa oposición fue creada bajo unas condiciones históricas muy particulares, a saber que se valora el pensamiento discursivo de las otras personas y que ese pensamiento discursivo me puede persuadir y cambiar. Es posible que estas condiciones ya no estén presentes en nuestra vida contemporánea; pero sin duda los rasgos principales de la noción de la irracionalidad de las emociones los hemos heredado hasta nuestros días y sus características las hemos asumido como un aspecto natural de ellas. Sabemos que hay otras características que se fueron construyendo en otros momentos históricos y que se conservan hoy en día – la relación entre emoción y determinación es una de ellas – pero sin duda, la que se conserva de forma más consciente es la que asume que las emociones son lo opuesto a la razón.

### 3. Las emociones como comprensiones previas

Las emociones no son irracionales. Tampoco son mecanismos naturales descontextualizados que generan respuestas inapropiadas y descontroladas. Ni siquiera son simples respuestas a estímulos del entorno. La explicación de que son, en suma, *emociones reactivas* no es suficiente y deja sin explicar su sentido: que son comprensiones previas que proyectan un horizonte de sentido del actuar humano.

La noción cotidiana de emociones, que culturalmente manejamos como *emociones reactivas*, desconoce que cuando estamos emocionados nos encontramos en un profundo estado de determinación y para explicar ese estado recurre a caracterizarlo como si fuera un comportamiento desbordado propio de una persona que se encuentra fuera de sí.

Esa misma noción desconoce que ese estado de determinación responde a unas proyecciones de sentido que, no sólo marcan el camino hacia donde se dirigen nuestros actuaciones, sino que también toman su fuerza de los momentos anteriores a partir de los cuales nos construimos como los seres humanos que somos. Y al desconocer toda esa actividad intencional que ejecuta un ser humano cuando tiene una emoción sólo puede recurrir a explicarla como si fuera una respuesta automática a un evento del entorno.

Y dado que esa noción asume que las emociones son respuestas automáticas – y al hacerlo desconoce todo el acto cognitivo de las personas que en medio de una emoción afirman creencias y las valoran – termina caracterizándolas como irracionales por no poder reconocer el acto de pensamiento que entreteje la intencionalidad del ser humano con su mundo.

La noción de *emociones como comprensiones previas* que presentaré en este capítulo busca reconocer esos aspectos que han sido desconocidos y que hacen parte de nuestra realidad anímica. Buscamos explicar aquí cómo las emociones participan de una actividad mental y constituyen actos de pensamiento; buscamos mostrar cómo esos actos de pensamiento se encuentran en las mismas dinámicas interpretativas circulares que habían sido reconocidas por la hermenéutica; y buscamos entender cómo esos actos de pensamiento circulares entretejen al ser humano con su mundo a través de la dirección que proviene de su actuar. Para ello, usaremos respectivamente las posturas teóricas de Martha Nussbaum, Gadamer y Heidegger.

### 3.1. El contenido cognitivo de las emociones

Los esfuerzos por ofrecer una explicación acertada sobre las emociones han desembocado en dos grandes posturas opuestas<sup>21</sup>. Una primera, que centra su explicación en los mecanismos fisiológicos de manera que asume que las emociones son simples respuestas a estímulos; esta es la explicación de carácter fisiológico – conductista. Una segunda, que está centrada en los procesos mentales que hay en los eventos emocionales, procesos que tendrían que ver con contenidos cognitivos de las emociones y que, sin desconocer que están acompañadas por aspectos fisiológicos, caracterizarían el fenómeno emocional. Esta es la explicación cognitivista de las emociones.

La primera de estas explicaciones la vimos en el capítulo 1 y sus limitaciones las vimos en el capítulo 2. En resumen, esas limitaciones muestran que una explicación de las emociones no puede prescindir de aspectos intencionales, propios de la voluntad humana, para dar cuenta de lo que pasa cuando tenemos una emoción. Las dificultades experimentales para poder comprobar una relación *estímulo – respuesta* muestra que no se las puede entender como respuestas automáticas y que hay, en todo caso, algo que se encuentra en la mitad del proceso. Eso que se encuentra en la mitad del proceso es la gestión de unas creencias y la valoración que se hace de ellas. Es decir, su componente cognitivo.

Un componente cognitivo en la explicación de las emociones supone que ellas tienen que ver con la generación de creencias y juicios de valor. Y por lo tanto, los efectos comportamentales que vemos en las personas emocionadas no serían el simple resultado de un estímulo causado por el mundo, sino del procesamiento de una información de manera que, producto de ese procesamiento, se le pueda asignar unas cualidades a un objeto y se valore ese objeto con base en esas cualidades. Esto soluciona el problema obvio de que no todos los estímulos de una clase, los que tienen que ver con la muerte de una persona, por ejemplo, producen una emoción extrema sino sólo aquellos en los que el objeto que constituye el estímulo es importante para ella, como que sea la muerte de un ser amado. De esta forma, las explicaciones cognitivistas son capaces de dar cuenta de aspectos singulares de la emocionalidad

---

<sup>21</sup> Podría incluirse una tercera, el construccionismo social, en la que se asumen las emociones como construcciones culturales. No vamos a tratarla en esta tesis porque desborda los límites de este trabajo. Pero en todo caso debe tenerse en cuenta que el construccionismo también propone que las emociones tiene contenido cognitivo, solo centra su explicación en mostrar cómo ese contenido es una construcción social.

real de las personas que las explicaciones conductistas no logran explicar por el simple hecho de querer suprimir la intencionalidad. Ese es su valor.

La explicación que Martha Nussbaum ofrece sobre el funcionamiento de las emociones como actos de pensamiento es quizás el referente más importante de las teorías cognitivistas de la emoción hoy en día. Su propuesta resulta pertinente, no solamente por ofrecer una explicación cognitivista, sino porque logra identificar los elementos que diferencian el acto de pensar que constituye una emoción de otros actos de pensamiento. En lo esencial, ella recoge parte de las concepciones que tenían los estoicos sobre las emociones, específicamente el considerarlas fundadas en juicios sobre la realidad. Son ellos los que primeros reconocen los mecanismos judicativos que entran a participar en la emocionalidad humana. Esto aleja la concepción estoica de una noción fisiologista, que da pie a la creencia de que las emociones constituyen respuestas a los estímulos, en tanto que no las asocian a simples apetitos o deseos corporales. Nussbaum, por supuesto, se aleja de la propuesta moral estoica de suprimir las emociones, pero reconoce en ella una explicación que es capaz de vincularlas a la voluntad humana aunque sea bajo la pretensión de dominarlas<sup>22</sup>. Esto es justamente lo que nos interesa de las explicaciones cognitivistas de la emoción: que son capaces de entenderlas en coherencia con la intencionalidad, que por lo tanto entran en juego con la proyección de sentido propia de la vida humana, y se oponen a la noción de que el ser humano es absolutamente pasivo ante ellas.

### 3.1.1. La propuesta de Martha Nussbaum

Para Martha Nussbaum, las emociones son verdaderos hitos, "formaciones sobresalientes" (*upheavals*), en el paisaje del pensamiento. Esta metáfora, tomada de Prust, da cuenta del fenómeno que ella quiere resaltar: las emociones son eventos que sobresalen en nuestra vida psíquica y nos conmocionan. Las teorías cognitivas que explican las emociones como actos del pensamiento deben poder dar cuenta de esta condición y mostrar de qué forma las emociones se diferencian de otros actos del pensamiento de manera que irrumpen en nuestra vida psíquica como los otros no lo hacen.

---

<sup>22</sup> De hecho, para Nussbaum, la postura estoica es excesivamente "voluntarista". El que los estoicos asuman que una persona tiene el control voluntario de todas las dimensiones de su juicio, resulta para ella, en una apreciación excesiva de la voluntad humana. La realidad, diría Nussbaum, es que hay juicios que hacemos pero que no podemos controlar – los que constituyen una pasión, por ejemplo –. Esa postura tan voluntarista de los actos judicativos se explica, en parte, porque para los estoicos los juicios siempre son enunciados en el lenguaje. Desconocen así esas circunstancias en las que uno afirma y valora algo de un objeto en el trato mismo que tiene con él. Este vendría a ser el acto de pensamiento judicativo que hacen los niños que aún no usan el lenguaje, por ejemplo.

Para Nussbaum, el acto de pensamiento que constituye una emoción es el juicio. Esto es, las emociones son un acto judicativo en el que se hace una afirmación sobre la realidad. Desde el sentido común, no resulta sorprendente decir que las emociones están por lo menos acompañadas de afirmaciones sobre el objeto de nuestra emoción. De hecho, por lo menos algunas las veces estamos en capacidad de explicar por qué nos encontramos en esa emoción, y esa explicación es, en todo caso, una afirmación de los hechos. Así que todos podemos reconocer que cuando tenemos una emoción estamos haciendo afirmaciones sobre las cosas que la produjeron.

Sin embargo, el sentido común también nos lleva a pensar que las afirmaciones ligadas a nuestras emociones las realizamos en un esfuerzo explicativo por mostrar “lo que nos pasa por dentro” y que por lo tanto, emoción y afirmación son dos fenómenos diferentes. En este caso, la afirmación vendría a ser un acto posterior, quizás una consecuencia, de la aparición de la emoción.

Pero también podemos asumir la relación entre emoción y afirmación en un sentido opuesto. Algunas veces sentimos que por el simple hecho de hacer una o varias afirmaciones, como cuando estamos narrando un suceso, por ejemplo, nos surge una emoción determinada. Nuestra creencia es que la narración que hacemos evoca una situación pasada y así estimulamos la emoción que tuvimos en ese entonces. Bajo esta perspectiva, es fácil pensar que las emociones son el resultado de nuestros actos de pensamiento, y que algunas veces lo que pensamos nos genera una emoción. En este caso, aunque somos capaces de admitir que las emociones tienen un contenido cognitivo, en el fondo las seguimos entendiendo como *emociones reactivas* en la medida en que serían la *respuesta* a las cogniciones de nuestro pensamiento.

Ninguna de estas dos concepciones diarias sobre la relación entre emoción y afirmación es lo que está defendiendo Nussbaum. En estas dos concepciones la emoción y el acto de juzgar son asumidas como aspectos diferentes de nuestra psiquis. En una, la emoción es la consecuencia y el juicio es la causa. En la otra los roles se invierten. Por esto, esas concepciones no son estrictamente explicaciones cognitivistas en la medida en el contenido cognitivo del pensamiento es asumido como un momento diferente a la emoción misma. Lo que quiere decir Nussbaum, por el contrario, es que la emoción no es el resultado de un juicio, ni es la causa el juicio, sino es el juicio mismo.

La dificultad que normalmente tenemos para comprender esta idea tiene sus raíces en el hecho de que asumimos, con mucha frecuencia, que los juicios sólo son enunciados en el lenguaje y desconocemos así el acto mental que permite esa enunciación. Ese acto mental es al que Nussbaum está haciendo referencia.

En lo fundamental, la propuesta de Nussbaum recoge la teoría sobre juicio de los estoicos y su noción de emociones. Tal y como lo habíamos visto en el capítulo 1.1.3, los estoicos comprenden que los juicios se realizan a partir del acto de afirmar un aspecto de la realidad – aquello de lo que se juzga – y se realiza en dos momentos: un primer momento de apariencia y uno segundo de afirmación o negación de la apariencia. La afirmación sobre la realidad puede ser un enunciado de la forma “X es Y” que se consolida en una creencia, pero también puede ser una acción casi inmediata en coherencia con lo que a partir de ese momento cree. Es en este último aspecto donde Nussbaum difiere con los estoicos. Para ellos, el juicio sólo es juicio si la afirmación se concreta en una manifestación proposicional en el lenguaje.

Esa rigidez de los estoicos con respecto al acto mental de juzgar y su relación con el lenguaje los lleva a la conclusión de que los niños que aún no saben hablar y los animales no tienen emociones.<sup>23</sup> Es en este punto donde Nussbaum se aleja de la postura estoica (Nussbaum, 2017, pp 61). Se hace necesario para ella ampliar la definición del acto mental de juzgar para poder incluir las afirmaciones que en efecto los niños y los animales hacen de su realidad y que de hecho les permite relacionarse convenientemente con ella. En este sentido, y aunque ella no lo expone de esta forma, podemos aceptar que el acto judicial se da en las acciones mismas con las que interactuamos con las cosas a las cuales les estamos asignando una cualidad. Apretar la mano para evitar que un vaso se me resbale supone el acto mental de afirmar que *ese es un vaso* y que si se me resbala se rompe porque *el vaso es de cristal y el cristal se rompe*. No necesito hacer todas esas afirmaciones en el lenguaje para actuar y sin embargo y mi actuar da cuenta de esas afirmaciones.

Este punto nos permite entender por qué las emociones *son* juicios y no son simplemente la consecuencia de ellos. Que el acto mental judicial sea anterior o simultáneo a los cambios corporales es algo que Nussbaum no le interesa esclarecer porque en esa relación no se encuentra lo esencial de las emociones. Ella acepta que las emociones siempre tienen una correlación fisiológica, pero lo que determina que la experiencia de una persona sea una emoción o no son las características del acto mental de juzgar, no lo que le pasa a su cuerpo.

Y las características que tiene el juicio que constituye una emoción son básicamente las mismas que se habían planteado en el estoicismo. Se trata de un juicio que es capaz de afirmar, al mismo tiempo, *cualidades del objeto, de mí mismo* y de las circunstancias en las que se encuentra el objeto, circunstancias que, evidentemente, se

---

<sup>23</sup> Ver: Séneca De la Ira



salen de mi *control*. Habíamos visto que la subvaloración que hacen los estoicos de las emociones se fundamentan en esas pretensiones de control que presuponen el estado racional de la naturaleza. La postura neoestoica de Nussbaum no parte del principio de una naturaleza ordenada y racional, ante la cual uno tiene el deber de comprender su orden y acogerse a él, y por lo tanto tiene el deber de renunciar a la pretensión de controlarlo. Pero en su postura sí reconoce que el acto judicativo de la emoción entrelaza esos tres aspectos simultáneamente.

El mecanismo por el cual el juicio entrelaza la afirmación sobre el objeto y a mí mismo es su aspecto valorativo. La acción judicativa de la emoción consiste en afirmar y valorar, no solo algo sobre el objeto, tampoco solo sobre la importancia que el objeto puede tener en sí mismo, sino sobre las cualidades y la importancia que ese objeto tiene en relación a mí. El amor, la ira o el miedo que se puede sentir en relación con alguien sólo aparece en la medida en que valoro, positiva o negativamente, el rol que ese alguien tiene y puede tener para mí mismo. No se trata, por tanto, de que las cualidades de ese alguien me generen cierta emoción, sino de que tácitamente reconozco que ese alguien, con sus cualidades, no me puede resultar indiferente por la importancia que su presencia tiene para mí.

Para que en el juicio realice este ejercicio valorativo y se consolide como una emoción se necesita, entonces, dos elementos más. El primero es una especie de marco referencial a partir del cual se pueda juzgar que *algo es importante para mí*. Este marco va a ser designado por Nussbaum como la condición *eudaimónica*<sup>24</sup> de las emociones. El segundo es la disposición que determina que la valoración que se realiza sobre algo o sobre alguien me *afecte* o no. Esta disposición se concreta en la pretensión de *control* sobre la situación.

Resulta muy acertado que Nussbaum haya reconocido que en las emociones siempre se encuentra presente un proyecto eudaimónico.<sup>25</sup> Una lectura descuidada de la propuesta judicativa de las emociones puede llevar a pensar que la valoración que se hace de la situación toma como referencia los objetivos de una persona. Así, si lo que yo quiero es casarme con X persona, por ejemplo, el que ella rechace mi propuesta de matrimonio afecta mis proyectos futuros, mis objetivos, y producto de valorar el rechazo tendría una emoción de tristeza que me embarga. Sin embargo, esto es una lectura

---

<sup>24</sup> El término eudaimonía es usado por Nussbaum para mostrar que las emociones “tienen que ver con el florecimiento de sujeto que las tiene.” (Nussbaum, 2017, pp 54) Aunque ella renuncia a hacer una explicación detallada del término, le basta con hacer la referencia a la teoría aristotélica teleológica en la que se la entiende como la realización del fin del ser humano. Habría que aclarar, eso sí, que Nussbaum asume que el término eudaimonía no debería traducirse simplemente por felicidad, aunque la teoría aristotélica relaciona el fin del ser humano con su felicidad. Yo encuentro razón en la distancia que ha tomado Nussbaum de esa traducción del término y la conservo en este trabajo.

<sup>25</sup> Ver la explicación presente en Paisajes del pensamiento (Nussbaum, 2017, pp 50 - 56)

descuidada porque en el fondo todos comprendemos que si bien el tener una vida de pareja puede ser un objetivo, uno valora esa vida, no porque sea un paso indispensable en nuestro proyecto, sino porque hay algo en la relación con esa otra persona que hace valiosa la vida en pareja *en sí misma*. El proyecto eudaimónico no es lo mismo que un proyecto constituido por objetivos. Muchas veces tenemos emociones con respecto a personas que no ponen en juego nuestros objetivos futuros pero que aun así nos afectan emocionalmente.

Esta es la razón por la cual la noción de sentido eudaimónico no puede simplificarse como una serie de objetivos y requiere un despliegue explicativo propio. Nussbaum comprende esto, pero su explicación de *eudaimonía* no parece ser lo suficientemente precisa para deshacerse del todo de la idea de que las proyecciones de sentido se dan en la especificación de objetivos:

*“Queda mucho por decir sobre los tipos y niveles de eudaimonismo y sobre la relación entre el elemento autoreferencial (el «mis» de «mis planes y objetivos») y el componente de valoración general (que el objeto es importante o valioso por sí mismo) en diversos tipos de emociones; (...).”*  
(Nussbaum, 2017, pp 55)

Es cierto, Nussbaum avanza mucho cuando explica que la *eudaimonía* se puede entender como un *florecimiento* de la persona, tal y como ella lo muestra. Pero aun así se conserva una posible malinterpretación y es la de asumir que la realización que se da en florecimiento tiene más que ver con lo que va a pasar en el futuro (momento en el que se florece) que con la forma como se ha construido la persona hasta el presente. Las valoraciones que hacemos cuando tenemos una emoción surgen de la forma como yo me construí como la persona que soy y de la perspectiva que esa construcción me ofrece. Esas valoraciones sólo toman en cuenta los proyectos futuros porque estos se basan en la perspectiva ofrecida por lo que soy hoy. Justo por eso, el tener una emoción me habla más de lo que soy que de lo que quiero ser.

Un problema diferente constituye la propuesta de que las emociones sólo se configuran como tales si dentro del acto de juzgar se encuentra la evidencia de que la situación se halla por fuera de nuestro *control*. El control ya es el elemento clave en los estoicos que les permite explicar el comportamiento desbordado de las personas que están emocionadas y por el cual, opinan, se deben suprimir las emociones. En su caso, la supresión de las emociones va de la mano con el abandono de la pretensión de control del mundo; actitud esta que entienden como *apatía*. Nussbaum, por su parte, también reconoce que la evidencia de la pérdida de control de la situación es la que explica la

sensación de conmoción propia de las emociones. Y resulta convincente que hay una relación directa entre las emociones, entendidas como afecciones, y la pérdida de control.

El problema es que podemos imaginarnos situaciones anímicas en las que el juicio sea igualmente complejo – tenga una referencia al objeto a través del proyecto eudaimónico propio – aunque se mantenga el control de la situación. Es el caso de las sensaciones que tenemos, por ejemplo, cuando estamos muy concentrados y “emocionados” haciendo algo que nos gusta. Nussbaum no niega que tal cosa pueda suceder, pero para ella, este evento anímico no constituye una emoción. Es claro que el interés de Nussbaum, por lo menos en *Paisajes del pensamiento*, es hacer una exploración de lo que constituye los eventos emocionales que sobresalen en el “paisaje anímico”. Y en ese sentido la pérdida de control realmente constituye el elemento diferenciador que caracteriza a las emociones. Pero, y teniendo en cuenta el rol que las emociones tienen en nuestra vida política, según ella misma propone, esta distinción deja por fuera fenómenos anímicos que resultan importantes.

En *Emociones políticas* (Nussbaum, 2014), y también en *Toward a globally sensitive patriotism* (Nussbaum, 2008), Nussbaum muestra que las emociones pueden tener un papel importante en la consolidación de una sociedad liberal decente. Es a través del fomento de emociones como la compasión, la ira y la esperanza que las personas pueden construir una sociedad justa, incluyente y participativa. La participación del componente de la *ausencia de control* de estas emociones en el proyecto político no es explicado por Nussbaum. Pero ciertamente ella comprende que las emociones implican un cierto nivel de conmoción en las personas, es decir, deben constituir eventos sobresaliente en el paisaje del pensamiento, porque en caso contrario se presentarían tan “aguadas” o “rebajadas” que no estarían en capacidad de proveer la energía necesaria para que agencien los cambios sociales. Sin embargo, la ausencia total de control podría llevar a que esas emociones pierdan su papel constructivo en el proyecto político, tal y como pasa, por ejemplo, cuando la ira da paso a un sentimiento patriótico regionalista, xenófobo y excluyente.

Esto muestra que el criterio de la *ausencia de control* para diferenciar las emociones de otros estados anímicos, si bien puede ser certero, no soluciona el problema de la participación de nuestros estados anímicos en nuestra vida social. Nussbaum atina al relacionar la *ausencia de control* con las emociones – tal y como lo hicieron los estoicos – pero deja un vacío muy grande en la valoración del papel que

otros estados anímicos tienen en nuestro proyecto de sentido y en nuestra participación en un proyecto social.<sup>26</sup>

Así, la propuesta de Nussbaum resulta muy valiosa porque es capaz de explicar las emociones en sus componentes cognitivos y permite entender su relación con la actividad judicial. El entender las emociones como un acto de pensamiento judicial y valorativo resulta muy importante para comprender el funcionamiento de nuestros mecanismos emocionales individuales. Pero, esa misma propuesta deja dos vacíos explicativos – la noción de eudaimonía, sin remitirla a un plan a futuro y la existencia de estados anímicos que se presentan bajo situaciones de control – que deben ser abordados si queremos comprender a las emociones como comprensiones previas.

### 3.1.2. Los juicios y su proyección de sentido

El cómo lograr una correcta interpretación de los textos es el problema que da nacimiento a la hermenéutica. Lograr una correcta interpretación significa entender el sentido original de lo que se quiso decir en un texto. Este problema, que resulta especialmente significativo en el ámbito jurídico por el afán de interpretar correctamente el *espíritu de las leyes*, se amplía a todos aquellos ámbitos en donde es posible la interpretación humana. El interpretar correctamente no es un problema que se restringe sólo a la lectura de textos, sino que se presenta en cualquier situación en la que se tenga que alcanzar el *sentido* correcto de algo. La investigación filosófica que aborda esa estructura general de la interpretación es la *hermenéutica filosófica*.

La hermenéutica filosófica, en cabeza de Gadamer, propone que la estructura de la interpretación de la que estamos hablando se concreta en lo que él llama la temporalidad en la comprensión humana. La interpretación, y la comprensión que ella supone, tiene que ver con la forma como se han construido y se han legado interpretaciones en el pasado. Estas interpretaciones pasadas se hacen explícitas en los *juicios* que tuvieron lugar en ese momento. Y estos juicios, que se deben entender no sólo como enunciados sino como las comprensiones que ellos implican, se insertan en una dinámicas históricas en las que se establecen unos horizontes de comprensión. Los juicios, con sus horizontes sobreentendidos se van convirtiendo en *prejuicios* que a

---

<sup>26</sup> Hoy no podemos negar el valor que tienen esas “emociones bajo la sensación de control” en nuestras manifestaciones y congregaciones políticas. Pienso en la música y los cantos – la “internacional socialista” tocada por 400 músicos en la Plaza de los deseos en Medellín –, los bailes – el montaje Vogue en la Plaza de Bolívar de Bogotá – o las coreografías – las batucadas en la carrera 7ª que son música y coreografía al mismo tiempo – que se han presentado en las manifestaciones del 2019 y del 2021 en Colombia. Todas ellas están plenas de emoción, y en esa medida cumplen su objetivo congregador. Pero ninguna de ellas se asocia a alguna evidencia de pérdida de control; todo lo contrario: su fuerza proviene del control coordinado de las personas que participan de ella.

su vez marcan las posibilidades de interpretación de sentido de quien está inserto en ese momento histórico.

Lo anterior nos resulta pertinente porque la explicación cognitivista de las emociones, y específicamente la propuesta de Nussbaum, propone que las emociones son juicios. Y siendo así, es válido preguntarse si los juicios que constituyen las emociones están insertos en las mismas dinámicas históricas de interpretación que los juicios enunciativos. La respuesta que propongo en esta tesis es sí. En tanto juicios, las emociones se insertan en las dinámicas de temporalidad de la comprensión humana que había sido planteada por Heidegger y que Gadamer desarrolla en la hermenéutica filosófica. Esto significa que las emociones establecen unos horizontes de comprensión y que esos horizontes pueden quedar sobreentendidos convirtiéndose en unos prejuicios históricos.

Son tres rasgos los que constituyen esas dinámicas de temporalidad en la comprensión humana. El primero es que la interpretación que hago hoy en día está determinando un horizonte de sentido, una dirección en la interpretación, en la que son posibles ciertos sentidos y son menos posibles otros. El segundo, por tanto, es que las posibilidades de interpretación que tengo hoy en día están dadas por la dirección de sentido que me proviene de las interpretaciones realizadas en el pasado. El tercero, y en coherencia con los dos primeros, es que la interpretación humana está sometida, por tanto, a unas dinámicas circulares en donde mi interpretación presente le fue conferido un proyecto de sentido al mismo tiempo que determina los proyectos de sentido del futuro. Esta estructura circular de interpretación es conocida como el círculo hermenéutico.

En su explicación de lo que yo he llamado el primer rasgo Gadamer dice:

*“El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado”* (Gadamer, 2005, pp 333)

La proyección de sentido es algo que nos ocurre, no sólo cuando leemos un texto, sino cada vez que tenemos que hacer una interpretación de algo que sucede en el mundo. Esto es, siempre que nosotros afirmamos que el mundo es de una determinada manera proyectamos un sentido sobre cómo es él; sentido que proyectamos conservando la coherencia (o negándola) con las otras afirmaciones que hemos hecho

del mundo. El proyectar un sentido significa que se descartan otros que nos parecen que, en este momento, no tienen lugar. Por esto, el hacer una interpretación, volviéndola explícita en una afirmación, es siempre una actividad discriminativa en tanto que se elige el sentido que parece más coherente. Y no es una disposición pasiva en la que la persona simplemente recibe el sentido de lo interpretado sin que medie su intencionalidad.

La formulación de juicios tal y como había sido concebida por los estoicos, esto es, la afirmación de lo que en un primer momento fueron apariencias, participa también de esta condición discriminativa e intencional. En el acto mismo de afirmar algo se proyecta un sentido sobre ese algo, de manera que nuestra relación con eso siempre se mueve dentro de las posibilidades de esa proyección de sentido. Esto es cierto tanto en los juicios puramente enunciativos como en los juicios que constituyen una emoción.

En las emociones, la proyección de sentido es muy evidente. Si se criticó la forma como la campaña por el “NO” en el plebiscito del 2016 desplegó información falsa sobre el acuerdo de paz, fue justamente porque se comprendió que desde la emoción de la indignación se proyectaba un sentido interpretativo, no solo sobre el acuerdo mismo, sino también sobre la situación del país que llevaba a rechazar ese acuerdo. Y lo que se captó en ese momento es que para las personas que estaban indignadas sólo era posible rechazar el acuerdo porque el proyecto de sentido dado desde la indignación iba en la dirección de que el acuerdo era inaceptable. Lo que ahora estamos entendiendo de esta situación es que la indignación es ya una afirmación sobre la situación que se vive y no una simple reacción a la información que se le ofrecía a las personas. Esto significa que sólo gracias a que la indignación estaba presente la información falsa que circuló fue asumida como creíble. Significa también que esa información fue asumida como creíble porque estaba en la dirección del proyecto de sentido que la indignación implanta. No sucedió que la información falsa generó indignación, lo que sucedió es que la indignación hizo creíble la información falsa. Pero esto sólo lleva a la pregunta sobre el origen de la indignación. Esto es, tenemos claro que un juicio establece un proyecto de sentido, pero ¿de dónde proviene esa dirección de sentido que luego el juicio perpetúa?

La respuesta la encontramos en el segundo rasgo. Gadamer dice: *“la interpretación comienza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados”* (Gadamer, 2005, pp 333) La interpretación que hacemos de lo que ocurre en el mundo siempre está fundada en unas comprensiones previas que se fueron configurando en la historia misma de la persona

y de la tradición en la que ella se encuentra. Las comprensiones previas, como toda comprensión, establecen un proyecto de sentido de manera que la interpretación que hago en el presente ya se ubica en ese proyecto.

Esto significa que la dirección interpretativa de la comprensión previa, con la discriminación de sentidos incompatibles que ella implica, es heredada a las interpretaciones por venir. Estas nuevas interpretaciones, en principio, sólo se mueven dentro del horizonte de sentido que le fue heredado. Por eso, las comprensiones previas tienen un efecto en las comprensiones actuales en la medida en que les imponen un espacio en el que se puede dar su interpretación. Los proyectos de sentido no aparecen espontáneamente de la nada ni tampoco están dados por la situación en sí misma. Siempre nos vienen de nuestra historia interpretativa que nos habilita un horizonte que marca la dirección de nuestras interpretaciones.

Por esto las emociones, en tanto afirmaciones, juicios de valor o interpretaciones del mundo, no aparecen espontáneamente ni están totalmente determinadas por la situación a las que están asociadas. Siempre están precedidas por otras interpretaciones del mundo dadas, a su vez, en actos judicativos emocionales. Las emociones proyectan un sentido interpretativo a los juicios que vienen después, pero también sólo se mueven en los horizontes interpretativos que las emociones anteriores le otorgaron. El reconocer esto permite reevaluar la noción de que las emociones son respuestas a estímulos, porque desvirtúa la creencia de que ellas sólo dependen del mecanismo corporal y de la estimulación por parte de un objeto del mundo. Reconocer esto invalida, pues, la noción de *emociones reactivas*.

Esta es la razón por la cual podemos negar que la aparición de la indignación en el plebiscito del 2016 haya sido una simple reacción a la información asociada a un estado de injusticia. La indignación no aparece espontáneamente ni aparece como respuesta a un estímulo. Siempre aparece porque se mueve en un proyecto de sentido en el que la injusticia, por ejemplo, ya es parte del horizonte en la interpretación de la situación. El problema es que la postura que muchos tuvimos ante la campaña por el “NO” se concentró en intentar eliminar la información falsa o reemplazarla por información que correspondiera al sentido del acuerdo. Esto lo hicimos en un intento de eliminar los “estímulos” que fomentaban la indignación o en un intento de eliminar la emoción en sí misma. Pero la indignación ya estaba ahí en los proyectos de sentido que provenían de unas emociones previas que venían históricamente de los años anteriores. Nuestro error consistió en asumir que la indignación era una simple reacción a la información falsa.

Mi afirmación de que las emociones constituyen comprensiones previas supone, no sólo que ellas establecen un proyecto de sentido, sino que también lo reciben de emociones anteriores. Es decir, supone que las emociones están insertas en las dinámicas circulares de comprensión – este es el tercer rasgo –. Pero lo están, de la misma forma como se da cualquier comprensión del mundo. Y esto no quiere decir que la comprensión esté encerrada en los límites de su propio horizonte y que no tenga la posibilidad de abrirse a nuevos proyectos de sentido. No quiere decir tampoco que cuando la indignación se implanta en la emocionalidad de una sociedad no exista la posibilidad de que ella cambie. La estructura circular de la comprensión no es un defecto en las posibilidades de comprensión del mundo. Lo que Heidegger quería mostrar al plantear esta circularidad es que ella es la estructura básica a partir de la cual el ser humano comprende el mundo, comprensión que a su vez establece su sentido de existencia en él. Lo que Gadamer quería mostrar, por su parte, es que esa estructura además de explicar la forma como el hombre existe en el mundo también explica las posibilidades que tenemos de interpretarlo.

Esto quiere decir que cualquier intención para lograr una interpretación más adecuada tendría que partir del reconocimiento de la historicidad de su interpretación presente. No es posible ampliar nuestros proyectos de sentido sin sacar a la luz las comprensiones previas de las cuales esos proyectos tomaron su dirección. El trabajo de *interpretar correctamente* el sentido de un texto parte de ese trabajo de reconocer su historicidad. El trabajo de ampliar nuestras comprensiones sobre el mundo parte del esfuerzo por reconocer la dirección del horizonte interpretativo que nos ha sido legado. El trabajo de ampliar nuestras emociones para que coordinen de mejor manera con lo que pasa en el mundo parte del trabajo de reconocer todo el entramado interpretativo que hemos construido viviendo de emoción en emoción.

Pero este reconocimiento de nuestra historia emotiva ha sido negado permanentemente por la creencia de que las emociones son reacciones irracionales que llevan a estados de descontrol. Puede que en las últimas dos décadas se haya rescatado un poco el papel que las emociones juegan en nuestra vida. Pero cuando las emociones incomodan, como en el caso del plebiscito del 2016, las rechazamos de tajo alegando que nublan nuestra comprensión del mundo en vez de reconocer en ellas actos complejos de pensamiento que juzgan y valoran, y que determinan la dirección de nuestro actuar en él. Al hacer eso, perdemos nuestra oportunidad de comprender la historicidad que esa emoción trae.



### 3.1.3. Dirección, sentido e identidad

El que las emociones, en tanto actos de pensamiento, tengan una estructura circular de comprensión resulta importante porque evidencia que ellas tienen una dirección interpretativa. En los juicios no – emocionales la dirección interpretativa apunta al *sentido* del texto o del objeto que se quiere comprender. En los juicios que constituyen una emoción, no se puede asumir que la dirección simplemente apunte al sentido de lo que se quiere comprender, porque esos juicios vinculan a la persona y al mundo y no hacen referencia sólo a éste.

La clave para comprender cómo se configura la dirección de las emociones no la encontramos en Gadamer sino en Nussbaum. En los apartados anteriores habíamos visto que ella recoge la noción de *eudaimonía* para explicar el marco de referencia a partir de cuál las emociones realizan una valoración. Mi objeción a la forma como Nussbaum había asumido ese concepto está en que ella lo relaciona demasiado fácilmente a una serie de planes u objetivos. Si su interpretación fuera correcta, la dirección que el sentido eudaimónico otorga a las emociones sería siempre una referencia a lo que *se quiere ser en el futuro*. Y aunque en algunas situaciones las emociones permiten hacer referencia a unos estados futuros que aún no existen, lo cierto es esa referencia está basada en una valoración de la situación presente. Puede ser que ante la pérdida de un ser querido yo pueda constatar que mi futuro va a cambiar, pero el dolor que siento se debe a que valoro su ausencia presente y es justo esa ausencia presente la que me hace evidenciar que el futuro va a cambiar. Aun en aquellos casos en los que la ausencia del ser querido no se ha hecho realidad pero sabemos que va a pasar prontamente, como cuando alguien está desahuciado, por ejemplo, nuestro dolor presente no se funda en la ausencia futura sino en el proceso de “despedida” que estamos viviendo ahora. Y cuando en esa situación se nos interrumpe para que planeemos algo de lo que va a ocurrir cuando esa persona muera uno tiene la sensación de que “eso no es lo importante ahora” y que “ya veremos cómo los solucionamos”.

Nussbaum acierta al vincular la valoración emocional con el sentido eudaimónico. Pero debemos comprenderlo por fuera de la categoría moderna de *objetivos* si queremos entender cómo la eudaimonía otorga un proyecto de sentido.

La comprensión original de lo que quiere decir *eudaimonía* la encontramos en Aristóteles. Es cierto, que la traducción más común de este término es *felicidad*, pero Nussbaum muestra que esa traducción puede llevar a malentendidos. No se trata de felicidad como *alegría* sino de felicidad como *realización*.

Hablando del “bien que buscamos” en esa realización Aristóteles dice:

*“Llamamos más perfecto al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por otra cosa, más que a los que se eligen a la vez por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa.*

*Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, (...)*” (Aristóteles, 2018, 1097b)

La noción de eudaimonía es entendida por Aristóteles como el fin propio del ser humano. No significa esto, sin embargo, que la eudaimonía sea un estado al que se pretende llegar, sino significa que ella es lo que explica el actuar humano en tanto que los actos de éste tienden a ese fin (Aristóteles, 2018, 1097b). Esta es ya una primera distinción importante porque mostraría que el *florecimiento*, que Nussbaum había descrito como el criterio de valoración que se presenta en las emociones, se da en el actuar mismo y no en alcanzar un estado futuro.

No se puede perder de vista que el acto de pensamiento que constituye la emoción no es la emisión de un juicio enunciativo sino es una afirmación que se hace *actuando*. No significa esto que las emociones *sean* unas acciones específicas ni que *sean* las disposiciones corporales que conducen a esas acciones específicas. Pero tampoco se puede asumir que las emociones, en tanto actos de pensamiento, se queda en el interior de las personas y no tienen nada que ver con el comportamiento que ellas tienen cuando están emocionadas. Si la eudaimonía se entiende como aquello a lo que tienden los actos, es la unidad compuesta por el *actuar* y el *fin* lo que constituye el criterio de valoración de una situación cuando se tiene una emoción, y no simplemente el estado al que se quiere llegar con esos actos.

Hasta aquí, la noción de eudaimonía es coherente y puede seguir cumpliendo el papel como criterio de evaluación que Nussbaum había identificado en ella. Este desplazamiento que propongo de entender esa noción como *la realización del actuar que tiende a un fin* y no como *la realización de los planes u objetivos* no desvirtúa la propuesta de Nussbaum y antes bien, la fortalece.

Pero también hay que aceptar, y Aristóteles lo sabía, que no cualquier actuar tiende al fin eudaimónico. Es el actuar virtuoso el que tiene a ese fin. En sus palabras,

*“decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien*

*humano es una actividad del alma conforme a la virtud, (...).*" (Aristóteles, 2018, 1098b)

Lo que estamos diciendo aquí es que las emociones aparecen cuando en la evaluación de la situación se hace evidente que el actuar que tiende a la virtud ahora no alcanza su fin.<sup>27</sup> En eso consiste la evidencia de una *ausencia de control* que determina que el acto de pensamiento sea una emoción. La ausencia de control no significa simplemente que la situación frustre los planes, tampoco significa que impida el actuar que se quiere realizar, significa simplemente que aunque se actúe, ese acto ya no lleva al fin que normalmente se alcanza siendo virtuoso.

Ya lo habíamos visto en el caso de la cólera de Aquiles. En ella se había hecho evidente que Aquiles había comprendido que se había vulnerado su *areté*. Y esto significa que en su valoración de la situación se le hace evidente una ausencia de control no porque no pueda recuperar a Briseida de las manos de Agamenón, ni tampoco porque Briseida fuera una figura indispensable en sus planes futuros, sino porque al haberle sido arrebatada le fue negado el reconocimiento como hombre virtuoso y por lo tanto lo que él haga ya no consolida su virtud.

El criterio de evaluación que provee la eudaimonía se encuentra en la dirección que el actuar virtuoso tiene. En tanto las emociones realizan su afirmación sobre el objeto actuando, la dirección que tiene el actuar virtuoso es al mismo tiempo la dirección de sentido que tiene el juicio que constituye una emoción. El problema con esta propuesta es que se relaciona demasiado fácilmente el actuar virtuoso con el cumplimiento de una serie de reglas morales. Eudaimonía no tiene que ver con una preceptiva moral. Aquí virtud debe ser entendida como el modo de ser del ser humano que le permite un trato cuidadoso con el mundo. Y no debe ser entendida como un comportamiento apegado a las reglas.

Esta comprensión de virtud, específicamente de la *frónesis*<sup>28</sup>, la encontramos en las reflexiones que Heidegger hace sobre la *Ética a Nicómaco* en el *Informe Natorp*. (Heidegger, 2002) La interpretación que allí presenta nos resulta pertinente porque muestra que en el actuar mismo se logra una comprensión de las cosas, y porque muestra que esa comprensión tiene una dirección interpretativa que explicaría por qué

---

<sup>27</sup> Aquí, el comportamiento que tiende a la virtud no debe ser entendido únicamente en su condición moral sino, sobre todo, en su condición práctica. Esto es, la forma de actuar que permite alcanzar la excelencia en la obra. Así, decimos que el pianista es virtuoso porque en su desempeño como pianista la obra interpretada alcanza un nivel de excelencia. Sin embargo, el pianista antes de alcanzar ese virtuosismo ensaya repetidas veces. Puede decirse que en esos momentos previos no se ha alcanzado la virtud, pero se tendrá que aceptar que, si es un pianista en formación dedicado, el ensayar es una práctica que busca alcanzar el fin de la obra excelente y es en ese sentido en que hablo de comportamiento que tiende a la virtud.

<sup>28</sup> Asumimos aquí el significado más común del término *frónesis*, que es prudencia. Pero seguimos usando el término griego para mantener la coherencia con la traducción usada del *Informe Natorp*.

el actuar virtuoso que no puede alcanzar su fin es determinante en el juicio que constituye una emoción.

El actuar humano que se presenta desde la frónesis es "cuidadoso". Ya Heidegger, había identificado el *cuidar* como "el sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida". (Heidegger, 2002, pp 35) La vida fáctica es lo que es en tanto *cuida de...* en su estar en el mundo. Cuando manipulamos un utensilio hay ya una apertura que permite que el ser de ese ente, de ese utensilio, sea develado y este es el actuar fundamental de lo que él llama la vida fáctica. Ese actuar es virtuoso, no porque cumpla con un plan determinado ni porque responda a unas normas morales, sino porque es "cuidadoso" es decir, dirigido intencionalmente a objetos y personas. En el actuar cuidadoso se encuentra el sentido de la vida fáctica que es lo que está en juego en la emocionalidad.

En el manipular hay ya una condición de "cuidado" de manera que no se manipula de cualquier manera sino de la forma como el ser del ente lo requiere. En el fondo, justo por eso se puede decir que en la manipulación ya hay una comprensión. La comprensión del ser del ente, en tanto que es usado apropiadamente, supone que el ser humano que lo usa, que trata con él, ya "sabe" en qué consiste su ser como condición básica para poder tratarlo adecuadamente, aunque ese "saber" en qué consiste no es, en principio, una construcción conceptual. De hecho, podemos reconocer que cuando somos prudentes, lo somos porque de alguna u otra forma comprendemos que la situación amerita ir con cautela. En esos momentos, las condiciones de esta situación no son sometidas a un examen teórico a través de un aparato conceptual, pero aun así, se actúa con cautela porque se comprende que la situación es *tal* que ese proceder es necesario.

Pero el "*cuidar*" no se remite simplemente a las cosas tratadas. Heidegger comprende que el trato que se da bajo el modo de ser de la prudencia es también un trato consigo mismo y no sólo con el objeto. La forma particular de "cuidar" cuando se es prudente reconoce la cosa en tanto tiene una relación conmigo. Esta es la diferencia que se encuentra en el trato que se tiene con la cosa desde el modo de ser de la *techné*. Porque en ésta, la preocupación del cuidado se centra en que la producción de la cosa llegue a estar convenientemente acabada según el ser de la cosa como la cosa misma lo amerita. Pero en la *frónesis* esto no es tan sencillo. El "cuidado" propio del actuar prudente reconoce tácitamente que el tratar con la cosa puede tener alguna clase de consecuencia en mí, y por lo tanto reconoce que la cosa me es pertinente. Cuando decimos que somos cuidadosos al hacer algo, lo decimos porque la tarea requiere

nuestra atención en la medida en que me afecta. Por esto, siempre el modo de ser propio de la *frónesis* es en el fondo un trato consigo mismo.

Las emociones aparecen principalmente en la comprensión del mundo que se da en el trato en con él, y sólo secundariamente en su teorización. Y en ese trato, que es un trato desde la prudencia, ya hay una comprensión no sólo del mundo sino de uno mismo. Es por esto que el juicio que constituye una emoción vincula al objeto con uno mismo. Ese vínculo ya se encuentra en el trato prudente.

No ha sido investigado lo suficiente el rol de la frustración en la formación de la emotividad de los niños. Simplemente se ha asumido que parte del proceso de crecimiento consiste en aprender a manejar la frustración. Pero la emotividad de la frustración aparece ante la evidencia de que la forma como se está actuando, haciendo un dibujo, por ejemplo, no logra ser lo suficientemente "cuidadosa". El que un dibujo *este quedando mal hecho* no genera ira y frustración porque el dibujo en proceso se aleje del resultado esperado – de hecho pocas veces un niño tiene claridad sobre cómo es el resultado que quiere obtener – sino porque reconoce que su actuar, a pesar de sus esfuerzos, no logra ser todo lo atento y cauteloso que debería ser; no es un actuar que los adultos llamamos virtuoso. Hay comprensión en el niño que al ver el dibujo también comprende algo de él.

El trato prudente tiene una dirección, que es la misma del juicio que constituye la emoción y que es la que direcciona al proyecto de sentido de ese juicio. Esta dirección la encuentra Heidegger en la relación entre *frónesis* y *arché* que ya Aristóteles había planteado.

Tradicionalmente *arché* ha sido traducido como "principio". Y hay en esta traducción una comprensión física de los entes en la que se les asume en una cadena causal que explica sus transformaciones. Por esto, se ha asociado el principio –*arché*– tanto al momento inicial del cosmos como a aquello que contiene y explica su evolución. Pero Heidegger logra detectar en Aristóteles el sentido originario de *arché*. El trato cuidadoso propio de la prudencia tiene una dirección del actuar que apunta a un *fin*, *thélos*, y que ya comprende, de alguna forma, el *para – qué...* de su cuidado. Lo interesante es que al marcar el *para – qué*, al reconocer la dirección de su trato, al mismo tiempo está reconociendo el *a – partir – de – dónde...* surge su trato cuidadoso. La comprensión que tiene el hombre de ese *a – partir – de – dónde...* es la comprensión del *arché*. El "principio" no hace una simple referencia a la causa de un proceso físico sino que hace referencia al punto de donde parte el trato cuidadoso con el mundo y en esa medida constituye el "punto de mira" desde donde se despliega la situación

hermenéutica del caso. Reconocemos esta condición cuando en una situación que amerita prudencia actuamos con cautela porque “partimos” del hecho de que la situación es de tal o cual forma, y lo hacemos explícito cuando decimos que “yo parto del principio de que...”. En la *frónesis*, por tanto, se hace recurrente el encuentro entre principio y fin, entre el *a – partir – de – dónde* y el *para – qué*; encuentro que determina la dirección de la comprensión que se da en el actuar y que presta atención a lo que requiere la situación. Ese es el horizonte de sentido que nosotros habíamos detectado en los juicios que constituyen una emoción.

La cólera de Aquiles en particular, o la emotividad de la Grecia arcaica en general, tiene una dirección no sólo porque se espere que el comportamiento de las personas cuiden la *areté*, comportamiento que sería el trato virtuoso tendiente al fin, sino porque parten del principio de que los individuos virtuosos son de una determinada manera – fuertes, valerosos, ágiles, etc. –. Es gracias al reconocimiento de que la dirección de los juicios que constituyen una emoción tiene un principio y un fin que podemos comprender que las emociones hablan siempre de mí, en tanto yo soy el principio a partir del cual se proyecta el trato con el mundo. Cuando Nussbaum dice que “*Tomadas en su conjunto, las emociones de una criatura resumen el modo en que ella se figura su propia identidad en el mundo, el sentido de lo que es individualidad y de lo que es capital para su individualidad.*” (Nussbaum, 2017, pp 133) está mostrando que, en el fondo, las emociones siempre parten de la identidad del individuo.

Los juicios que constituyen una emoción tienen una dirección. Esa dirección proyecta permanentemente un horizonte de sentido en el cual, las afirmaciones que hacemos en nuestra emotividad se mueven. Pero esa direccionalidad no está mostrando simplemente el trato cuidadoso que tenemos con el mundo, trato que ya implica una valoración de él, sino también está mostrando mi propia identidad a partir de la cual el trato tiene sentido.

### 3.2. Estados de ánimo y emociones

La propuesta sobre las emociones que hemos construido aquí tiene los siguientes rasgos: se trata de una propuesta cognitivista-hermenéutica, es decir, que asume que lo distintivo del fenómeno de las emociones es que establecen un contenido cognitivo; en este caso, una afirmación sobre el mundo y sobre mí mismo. Esta afirmación, que es la elaboración de un juicio, se realiza en el actuar, establece un proyecto de sentido y se mueve dentro del horizonte de sentido de las emociones que le antecedieron. Esto quiere decir que nuestra emocionalidad se encuentra en una circularidad interpretativa

cuya dirección está dada por la forma del *trato* con el mundo. En esta propuesta hemos vinculado las teorías de Nussbaum, Gadamer y Heidegger.

Sin embargo, todos estos componentes se han articulado alrededor de la noción de emoción tal y como la acotó Nussbaum. Es decir, hasta aquí estamos hablando de ese fenómeno de nuestra vida anímica en el que nos sentimos desbordados. Como lo mostramos en el primer capítulo, la atención sobre ese fenómeno se fundó en el supuesto de que lo que pase en la vida debe estar siempre bajo el control de la razón. Ese supuesto aún lo conservamos y explica por qué el problema de las emociones es muy tratado al día de hoy. Y eso también explica porque Nussbaum acota su objeto de estudio de forma tan precisa y deja por fuera otros estados de ánimo no pasionales.

Pero mi propuesta de que las emociones se inscriben en un círculo de interpretación no es sostenible si se deja por fuera de la explicación a los estados de ánimo no pasionales. Es evidente que las emociones establecen una dirección interpretativa, también es evidente que las emociones se mueven por los límites de un horizonte interpretativo, pero ciertamente, en nuestra vida real, nosotros no nos la pasamos de emoción en emoción como para poder constatar que realmente se trata de una dinámica circular.

En realidad la circularidad en los proyectos de sentido no se presentan en una simple sucesión de emociones sino que se presenta en una fluctuación entre emociones y estados de ánimo. Eso quiere decir que sólo es posible entender lo característico de las emociones, esto es, su ser un acto de pensamiento judicativo y valorativo dirigido, si se comprende lo característico de los estados de ánimo en general.

### 3.2.1. Circularidad de los estados anímicos y las emociones

Aunque en nuestro contexto actual se usa el término “emoción” para hacer referencia tanto a los estados de ánimo como a las emociones, esto no evita que en nuestra experiencia podamos diferenciarlos. En la vida cotidiana identificamos a las emociones fácilmente por su intensidad. Este no es un criterio con el que Nussbaum esté de acuerdo. Para ella, existen emociones que se sienten “leves”, y que por eso podrían ser entendidas como estados de ánimo, pero que son emociones porque conservan las características propias de ellas. Es decir, tienen la característica de ser una creencia sobre un objeto al que se valora de un cierto modo y al cual consideramos no estar bajo nuestro control. Su propuesta sobre esta diferencia se centra en que los

estados de ánimo, al contrario de las emociones, no tendrían un objeto definido (Nussbaum, 2017, pp 160). Esta es una explicación que también parece ser constatada en nuestra experiencia cotidiana. Muchas veces cuando nos encontramos en un estado de ánimo determinado no podemos explicar el porqué. Y esto estaría dando cuenta de que no tienen un objeto intencional definido.

Pero en esta aproximación hay un excesivo enfoque en el objeto de las emociones. Lo que habíamos visto con el análisis del sentido eudaimónico de ellas es que su comprensión – el acto judicativo de hacer afirmaciones – se da en el *trato* del actuar cuidadoso. Por su puesto que en el trato se conserva una relación con la cosa, pero ésta es importante sólo en la medida en que es tratada. Esta es la razón por la cual una emoción se puede conservar a pesar de que el objeto se ha desvanecido – no simplemente se ha dañado sino lo hemos dejado ir de nuestra presencia – como cuando un niño sigue enojado porque su dibujo no le ha salido bien a pesar de que ya ni lo recuerda. Esto muestra que la emoción tienen que ver con el hecho de que no se logró un estado de realización a pesar de haber actuado cuidadosamente y no tanto con el dibujo en sí mismo. Así que la presencia de un objeto en la emocionalidad no es lo determinante para diferenciarla de los estados de ánimo.

Se puede inferir otro criterio para diferenciar emociones y estados de ánimo a partir de la teoría de Nussbaum: cuando se presenta un acto de pensamiento judicativo y valorativo pero no se constata una pérdida de control podríamos estar hablando de estados de ánimo y no de emociones. Aunque Nussbaum no escribe sobre ello, es una comprensión de los estados de ánimo que sería coherente con nuestras experiencias. Cuando nos encontramos realizando una actividad que nos *apasiona*, tenemos la sensación de que las cosas se encuentran bajo nuestro control – seguramente por eso nos apasiona – y nos sentimos animados. Este sentirse animado es un verdadero estado de ánimo que está estrechamente vinculado al control de la situación y que contrastaría con el no-control propio de las emociones.

El problema es que, a pesar de los vaivenes que se presentan en nuestro estado de ánimo, éste es un carácter del ser humano absolutamente cotidiano. Y por esto, tiene la tendencia inmensa de pasar desapercibido en nuestra vida. Esto ya determina una dificultad en su teorización. Así, cuando la forma como nos sentimos ya no pasa desapercibida, cuando es muy notoria para nosotros, entonces ya no estamos hablando de estado de ánimo sino de emoción. En la metáfora del paisaje, con la que Nussbaum había representado el espacio mental en el que aparecen las emociones, los estados de ánimo son como el terreno plano sobre el que, de vez en cuando, se levantan e



irrumper las formaciones que constituyen las emociones. Cualquier reflexión a los estados de ánimo debe poder hacer su aproximación desde esa condición de cotidianidad y de pasar desapercibido. Éste no es un rasgo accidental de los estados de ánimo sino su característica más fundamental. Y eso fue lo que captó Heidegger en *Ser y tiempo*.

La apertura al ser del mundo del ser humano, al *Ahí* del *Ser – ahí*, que es lo que constituye el estado de ánimo, se da en el esquivar<sup>29</sup> eso que es mostrado en el estado de ánimo:

*“Por lo regular, el Dasein esquivo, de un modo óntico-existencial, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo; desde un punto de vista ontológico-existencial esto significa: en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo no se vuelve, se desvela el Dasein en su estar entregado al Ahí”* (Heidegger, 2009, 135)

Aunque el tedio me lleve a evadir el ser de lo que tengo que hacer, como en efecto pasa cuando uno tiene tedio, justo en esa evasión se hace manifiesto el ser de lo que trato con tedio. Esta es la condición que explica que los estados de ánimo pasen desapercibidos. No es porque se pierdan en la cotidianidad, sino porque su apertura se da en el esquivar el ser que ha sido abierto.

Ahora bien, el hecho de que los estados de ánimo sean lo más cotidiano, no significa que no tengan una dirección interpretativa como la tienen las emociones. En el estado de ánimo hay un trato con la cosa, trato que justamente constituye la apertura a esa cosa, sólo que esquivamos ese trato porque el ser de la cosas se manifiesta como una *carga*. Pero aunque nos encontremos permanentemente esquivando esa carga hay una comprensión del ser de la cosa que se da en el trato con ella. Es justo por eso que Heidegger había identificado a los estados de ánimo como un existencial junto a la

---

<sup>29</sup> Ciertamente el esquivar, tal y como fue descrito por Heidegger, es un carácter del estado de ánimo que se presenta de forma preeminente en la angustia. En ella, es claro que en el esquivar el ser de lo abierto se hace manifiesto. En esa apertura el ser se manifiesta como una carga. Sin embargo, Heidegger reconoce que en los estados de ánimo altos el carácter de carga también se hace manifiesto: “Por otra parte, el estado de ánimo alto puede liberar de la carga del ser que se ha manifestado; también esta posibilidad afectiva, aunque liberadora, revela el carácter de carga del Dasein.” (Heidegger, 2009, 135) Es difícil imaginarse cómo los estados de ánimo elevados revelan el carácter de carga y más difícil aún aceptar que esos estados de ánimo se mueven en el esquivar. Quizás podamos reconocer en los momentos de esparcimiento un verdadero trato esquivo con el ser de las cosas que ha sido abierto, y que tienen el carácter de carga, en la medida en que uno no se “enfrenta” a ellas mientras se entretiene otra cosa. Pero es más difícil reconocer el esquivar en los momentos en los que nos encontramos concentrados ateniendo una tarea porque justamente en esa concentración se hace manifiesto el ser de lo abierto y la concentración supone que uno no lo esquivo sino que lo “enfrenta”. Aún con estos inconvenientes para aceptar el esquivar como un rasgo de todos los estados de ánimo, sí hay algo que quiero rescatar: el que los estados de ánimo fluyen de uno a otro a partir del esquivar el ser que se ha abierto tanto en uno como en el otro. Esta es la razón por la cual mantengo esta interpretación en la que se relaciona el estado de ánimo con una tendencia a esquivar permanente.

comprensión. La existencia del ser humano se funda en la comprensión y en los estados de ánimo y ambas estructuras existenciales están íntimamente relacionadas.

Esta relación se encuentra en el hecho de que tanto en la comprensión como en los estados de ánimo hay una apertura. Por eso Heidegger los llama “apertura originaria”. Bajo esta disposición anímica no se accede al ser de las cosas a través de la teorización, ni siquiera a través de una especie de detenerse sobre ellas a observarlas. Sólo se accede a través del trato esquivo con ellas. Y tampoco bajo nuestros estados de ánimo nosotros tematizamos sobre cómo nos sentimos; no nos detenemos a reflexionar sobre este sentir sino simplemente lo asumimos. Pero lo que asumimos no es a nosotros mismos, ni a como nos sentimos, sino al mundo que se presenta sin idealizaciones, sin objetivos, sino plano y cotidiano; que se presenta como algo que “que es y que tiene que ser”. Por eso, el estado de ánimo es siempre la constatación de que nuestro ocuparnos del mundo es lo que *toca*.

Y ese es justo el asunto que nos interesa, porque en ese tratar con el mundo de forma plana y *porque toca* – lo que Heidegger llamaría el «que [es]» – hay un ocultamiento del *a – partir – de – dónde* y del *para – qué*<sup>30</sup> del trato cuidadoso con el mundo. Es decir, hay un ocultamiento de la dirección que tiene el actuar. Sólo queda el actuar. Este ocultamiento es análogo a la forma como en las tradiciones interpretativas los juicios comienzan a ser sobreentendidos, se deja de hacer manifiesto su horizonte de sentido, y empiezan a ser *prejuicios*. Pero así como las interpretaciones se mueven en la dirección del horizonte que impone el prejuicio, así el trato con el mundo se mueve en la dirección que tiene el estado de ánimo, aunque esa dirección esté oculta.

Parte de mi propuesta es que las emociones sacan a la luz esa dirección porque hacen explícito el *a – partir – de – dónde* y del *para – qué*. Pero ese sacar a la luz la dirección no es ni teorizando ni reflexionando. El estar en una emoción no es teorizar sobre los principios y los finales que participan en ella. Tampoco es un mirarse a uno mismo para ver qué es lo que le está pasando. El estar en una emoción es simplemente estar muy focalizado en un trato particular – persistentemente focalizado – tanto que uno no puede hacer o pensar otra cosa, porque la dirección del trato se impone. Esa es la forma como sale a la luz la dirección.

Así, podemos decir que las emociones se encuentran siempre en la dirección que proviene de los estados de ánimo, y los estados de ánimo heredan la dirección de las

---

<sup>30</sup> Los términos compuestos «a – partir – de – dónde» y «para – qué» aparecen en la traducción de Jesús Adrián Escudero del Informe Natorp. En la traducción de Jorge Eduardo Rivera de *Ser y tiempo* se usan los términos «de - dónde» y «adonde». En *Ser y tiempo* la meta en la dirección del actuar pierde la connotación de fin (telos) que le resulta pertinente a Heidegger para realizar su interpretación sobre Aristóteles y que se hace evidente en el *para – qué*. Aun así, conservo los términos usados por Escudero para mantener la coherencia con lo expuesto en el capítulo 3.1.3.

emociones que es explícita sólo en ellas. Mi propuesta es que comprendamos que los estados de ánimo y las emociones se entretujan en una corriente continua en la que la dirección de sentido se retroalimenta permanentemente de uno al otro en una continuidad en el trato con el mundo. En esta propuesta afirmo que hay una circularidad interpretativa entre los estados de ánimo y las emociones.

La circularidad se presenta como una corriente fluida – una corriente anímica, podríamos decir – análoga a la corriente por la que fluye el pensamiento según James. El pensamiento, según él, funciona a partir de movimientos en los que “vuela” de imaginación sensorial a imaginación sensorial. La metáfora que usa James para explicar el fenómeno es la de un pájaro que vuela entre sus puntos de descanso. Así mismo, el pensamiento se detiene en unos puntos, en unas imágenes o en unas ideas, por un tiempo no definido y luego vuela o deambula hasta otro punto en el que se pueda detener. “*Llamaremos a los lugares de descanso las «partes sustantivas», y a los lugares de vuelo las «partes transitivas», del curso del pensamiento.*” (James, 1989. pp 195) Esta característica del pensamiento continuo, con partes sustantivas y transitivas, nos interesa porque nos muestra la forma como el pensamiento va escogiendo los puntos de su interés. El pasar de las partes transitivas a las sustantivas es siempre un proceso discriminatorio en el que se seleccionan los objetos en los que vale la pena detenerse, los objetos que merecen interés; lo sustantivo. No hay que entender esto como un proceso argumentativo – racional con una dirección fijada desde el principio. La noción de corriente de alguna forma implica que el fluir del pensamiento es bastante más libre, pero, en todo caso, pleno de intencionalidad en el proceso mismo discriminatorio.

La corriente anímica tiene las mismas partes sustantivas y transitivas. No existe algo así como un estado neutro sin disposición anímica alguna que en algunos momentos se desvía en los estados de ánimo. Siempre estamos anímicamente templados y nuestro estado de ánimo cambia constantemente a pesar de que se mantenga su carácter de carga. En su condición de *aversión esquivadora* se encuentra permanentemente fluyendo de uno a otro estado de ánimo. “*Y, además, jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario.*” (Heidegger, 2009, 136) Esta condición fluida y cambiante es lo que desde James se conoce como la parte *transitiva*; la parte transitiva de la corriente anímica, en este caso. Pero en el comportamiento cuidadoso que no logra una realización, el estado de ánimo se detiene, deja de esquivar el ser de la cosa que se trata, y se centra en ese ser en tanto ya no está en el control de su trato; persistentemente se queda en él. Esta es la parte *sustantiva* de nuestra corriente

anímica. Esta corriente anímica retroalimenta permanentemente la dirección de sentido que se encuentra en el trato; es por esto una corriente circular. En esto consiste el *círculo anímico*.

Nuestras emociones sólo aparecen, y sólo se entienden, en la corriente propia de los estados de ánimo. No son eventos psíquicos desconectados de ella y estimulados exclusivamente por un evento del mundo. Nuestras emociones salen de nuestra corriente anímica y se sumerge de nuevo en ella. A hacer, esto conservan permanentemente el horizonte de sentido de la corriente misma. Conserva la forma particular que tiene ese ser humano de tratar al mundo. Tal y como la cólera de Aquiles conserva la tradición aristocrática, nuestras propias emociones conservan nuestra tradición de sentido del actuar.

Nuestro problema es que esas tradiciones han quedado ocultas por los presupuestos asociados a la noción emoción. Cada vez que tenemos una emoción se hace evidente el sentido de nuestro trato cuidadoso con el mundo tanto, o más, que las circunstancias por las cuales ese trato ya no alcanza su fin. Pero cuando asumimos que las emociones son simples reacciones, emociones reactivas, las explicamos sólo por esas circunstancias, como si estas fueran el estímulo, y no por el sentido del trato de la persona emocionada. De igual forma, cuando la asumimos como irracionales desconocemos la capacidad comprensiva propia del trato cotidiano que tienen del mundo. Y cuando vemos en ellas un comportamiento desbordado desconocemos su condición de persistencia en los principios que se han visto vulnerados por las circunstancias.

Al mismo tiempo, estos tres presupuestos alejan la posibilidad de ampliar el horizonte de sentido del círculo anímico. Gadamer ya había mostrado la importancia que tiene el momento de reconocimiento de la historicidad para lograr una comprensión más correcta. Con respecto al círculo anímico no tiene por qué ser diferente. Nuestras posibilidades de ampliar nuestros proyectos de sentido que se conservan en la corriente anímica están el poder reconocer la dirección de ellos. En este sentido las emociones son un momento importante porque es cuando sale a la luz la dirección que normalmente se encuentra oculta. Pero al subvalorar el rol de las emociones y expulsarlas de nuestra vida social ese momento en el que se evidencia la dirección se desaprovecha. El problema es que la dirección evidenciada en las emociones no aparece ni de forma temática ni de forma reflexiva. Aparece sólo en la focalización del modo de tratar correspondiente. Pero eso no significa que no se pueda tematizar ni que

no se puede reflexionar sobre ellas. Ya se ha hecho antes y se puede seguir haciendo.<sup>31</sup> La condición para que esto se pueda hacer es asumir las emociones en su carácter de comprensión previa.

### 3.2.2. Preguntas abiertas

El propósito de esta tesis se centró en lograr una explicación de las emociones que de cuenta de la característica de ser una comprensión previa. Esta característica va acompañada con la característica de estar inserta en una dinámica circular de comprensión. Esta forma de comprender las emociones abre otra pregunta que desborda el alcance de esta tesis.

*Emociones como construcciones sociales.* La explicación que muestra que las emociones son comprensiones previas en una dinámica circular se centra en revelar los elementos judicativos, valorativos e intencionales de las personas tomándolas como individuos. Pero ya Gadamer había mostrado que la consolidación de los juicios como prejuicios es algo que ocurre en una tradición cultural. El círculo de comprensión no es simplemente un fenómeno que ocurre en el individuo sino es ante todo un fenómeno cultural. Los horizontes de sentido no muestran simplemente la historicidad de la comprensión de las personas. El reconocer la historicidad de nuestra comprensión es reconocer cómo hemos heredado unos proyectos de sentido por parte de la tradición de la cultura en la que estamos insertos. Es pensable, entonces, que el círculo anímico que enmarca nuestra emotividad no se restrinja al ámbito individual sino que se mueva en el ámbito de una cultura y una tradición. Esto significaría que nuestros estados de ánimo y nuestras emociones son vividas socialmente por las personas que comparten nuestra cultura y son legadas en sus tradiciones.

Las explicaciones de las emociones realizadas por el construccionismo social han sido capaces de mostrar como ellas son consistentes con los supuestos morales que sustentan una cultura. Muestran por tanto que las emociones no son fenómenos ni individuales ni naturales. Reconocen en ellas una construcción social que de hecho valida ciertos comportamientos. Pero no han hecho explícito su funcionamiento como un círculo anímico. Se abre por tanto el camino para investigar a las emociones en su condición dual de ser una comprensión previa individual y social.

---

<sup>31</sup> Un buen ejemplo de tematización de lo que en los estados de ánimo permanece oculto y en las emociones sale a la luz es el trabajo de Myriam Jimeno sobre los crímenes pasionales.

## Epilogo: Sobre nuestra indignación

Hoy cuidamos nuestra indignación con la esperanza de que nos mantenga atentos y fuertes en contra de la injusticia. Nos indigna la violencia, el descaro ante la corrupción, nuestra pobreza y la inequidad en la sociedad. Nos indignan tantas cosas porque hay mucho de que indignarse. Y agradecemos esa indignación porque ahora es lo único que tenemos para construir un país mejor. Ella nos da la fuerza para luchar contra el estado de cosas que resulta inaceptable. Y ella nos da la perspicacia necesaria para sacar a la luz las injusticias que los injustos siempre quieren ocultar. Nuestra comprensión de las circunstancias contemporáneas no sería la misma si la indignación no estuviera presente.

Y tendríamos que agradecer, también, el horizonte interpretativo en el que nos encontramos que permite que veamos las injusticias y nos indignemos. La indignación no es una emoción que aparezca espontáneamente ante cualquier acto injusto. Esto es, no es una emoción que *reacciona* en contra de la injusticia. La postura que hemos construido en esta tesis apunta a mostrar que las emociones no son simples reacciones a los que acontece en el mundo. La indignación sólo aparece porque los estados de ánimo que conforman nuestra corriente anímica se mueven ya en cierta dirección en la que ella resulta coherente. Los estados de ánimo en los que hemos vivido, quizás también algunos antiguos momentos de indignación, son una comprensión previa que hemos tenido del mundo. Y es esa comprensión la que ha permitido que hoy los actos injustos sean entendidos como una injusticia. Sin duda, esas comprensiones tienen que ver con el poder asumirse a uno mismo como sujeto de derecho y como agente de denuncia. Sin duda, tienen que ver con la configuración como ciudadano moderno. Pero tienen que ver, sobre todo, con la *forma* como *tratamos* el mundo en nuestra cotidianidad pública.

El acto de juzgar que realizamos en nuestros estados anímicos y emocionales, la afirmación que hacemos del mundo, la ejecutamos primeramente en el trato que tenemos con él. Sólo después, y según las circunstancias nos lo exigen, ofrecemos una explicación en el lenguaje que en la mayoría de los casos son justificaciones a lo que ya hemos juzgado tratándolo de cierta manera. Que se diga que se tiene indignación porque la reforma tributaria es regresiva, por la forma como se desprestigiado a la JEP o porque excombatientes de la guerrilla tengan un escaño en el legislativo son todas explicaciones que aparecen después de sentirnos indignados.

Por tanto, lo interesante aquí es entender ese momento anterior. ¿cómo es nuestro trato en el ámbito de lo público para que veamos las injusticias y nos indignemos

ante ellas? El «*para – qué*» propio del trato indignado es *denunciar* la injusticia, y surge del «*a – partir – de – dónde*» del *observar minucioso* que busca la injusticia donde se la quiere esconder. Por eso es un trato que aparece socialmente en la configuración de un sujeto que tiene el *derecho* de denunciar y la *capacidad* para buscar la verdad. Y esto sólo sucede a partir del momento en que la noción ilustrada de una ciudadanía responsable es interiorizada y asumida como el modo de ser del ser humano en el que este encuentra su florecimiento.

Que el «*para – qué*» y el «*a – partir – de – dónde*» de la indignación constituya la corriente anímica en la que nos movemos como sociedad significa que el trato en el que se da el *denunciar* y el *observar minuciosamente* es validado socialmente como la forma correcta de llevar la vida. También significa esto que el *no denunciar* o el *tener una mirada superficial* es visto con desaprobación o por lo menos con sospecha; es motivo de indignación.

Nuestro círculo anímico se mueve en esa dirección pero ha focalizado su horizonte interpretativo a ese trato. Justo por eso el *no denunciar* y el *tener una mirada obvia* es motivo de sospecha. Esta focalización significa que en lo público se limita la participación de otros tratos. También significa que el modo de tratar lo público se intensifica de manera que la *denuncia* es una irrupción aireada que no deja espacio para el disenso y el *observar minucioso* es más bien una suspicacia. Sólo desde esa focalización es que las mentiras de la campaña por el “NO”, no sólo fueron asumidas como creíbles, sino también dieron paso a la denuncia aireada; a una indignación persistente.

Lo anterior muestra que los momentos transitivos de nuestra corriente anímica han desaparecido. Las posibilidades de nuestro estado de ánimo para fluir de un lugar al otro, por lo menos en lo que se refiere a lo público, han sido descartadas. Nuestra emocionalidad pública se ha quedado en el momento sustantivo de la indignación. Por esto, la forma del trato se ha convertido en una *superioridad moral desde la suspicacia*. Esta es una emocionalidad por principio excluyente. Va justo en contravía al rol que Nussbaum había propuesto para ella como emoción que permite la construcción de una sociedad decente. (Nussbaum, 2008)

La indignación, sin embargo, tiene un enorme valor en señalar nuestros límites morales y no simplemente en denunciar la injusticia. Lo que ella denuncia aireadamente es justo lo que resulta inaceptable; es decir, lo que trasgrede los límites. Pero estos límites sólo son visibles para nosotros en los momentos transitivos de nuestro círculo anímico. En los sustantivos, estamos tan focalizados que nos resulta imposible. El valor

de la indignación no está en la indignación en sí misma, sino en las posibilidades que abre para detectar los límites morales y modificarlos una vez ella pase. Pero su estancamiento como momento sustantivo en la corriente anímica imposibilita esto.

Como todo círculo interpretativo, las posibilidades de ampliar su horizonte de sentido están en reconocer las comprensiones previas que marcan su dirección. Esto no es otra cosa que preguntarnos sobre el surgimiento de nuestra observación minuciosa; preguntarnos sobre el «*a – partir – de – dónde*» de la indignación. En nuestro estado actual, es preguntarnos sobre nuestra *superioridad moral desde la suspicacia*. Pero la misma indignación cierra esas puertas: preguntar indigna, porque la persona que pregunta debería estar igualmente indignada por las injusticias que yo veo.

El problema es que se confunde con facilidad el preguntar sobre el *origen de la indignación* con el preguntar sobre *qué es lo que nos indigna*. Nuestras posibilidades de ampliar nuestro círculo anímico están en la primera pregunta, no en la segunda. Las respuestas a la segunda llevan tan sólo a los hechos que de antemano ya han sido valorados por la indignación. Por eso el exponer nuevos hechos, como cuando se divulgó la información verdadera sobre el Acuerdo de paz, es, en cierta medida inútil; esa información ya se encontraba por fuera del derrotero de lo “verdadero” para estas personas indignadas. Pero el preguntar por el origen, es en últimas preguntar sobre uno mismo, es cuestionar la propia condición de superioridad moral, es abrirse a la posibilidad de que uno también tiene una comprensión limitada. Después de todo, todos nos encontramos igualmente indignados.



## Bibliografía:

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2018.
- Aristóteles, *Retórica*. Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2018.
- Aristóteles, *Metafísica*. Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2018.
- Barbalet, Jack. *Emotion in Social Life and Social Theory*. En: M. Greco, & P. Stenner, *Emotions: a Social Science Reader*. Abingdon: Routledge, (2008)
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1999.
- Cicerón, *Tusculanas*. Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Darwin, Charles. *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*. Sempere Editores, Valencia, 1912.
- Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Aguilar, Madrid, 1981.
- Dewey, John. *Experience and Nature*. Dover, New York, 1958.
- Dewey, John. *The reflex arc concept in psychology*. En: *Psychology review*, N° 3, 357-370. 1896.
- Ekman, Paul. *Unmasking the Face*. Englewood Cliffs, New York, 1975.
- Ekman, Paul. *¿Qué dice ese gesto?* Integral, Barcelona, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Ediciones sígueme, Salamanca, 2005.
- Goleman, Daniel. *La inteligencia emocional: por qué es más importante que el coeficiente intelectual*. Kairos, Barcelona, 1996.
- Homero, *La Ilíada*, (traducción Emilio Crespo Güesmes). Editorial Gredos, Madrid, 1991.
- Hume, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. FV Editions. 2014.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Hessel, Stéphane, San Pedro, José Luis. *¡Indignaos!: un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. Ediciones Destinos, Barcelona, 2011.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- James, William. *Principios de Psicología*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Jimeno, Myriam. *Crimen pasional: con el corazón en tinieblas*. En: *Anuario Antropológico*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2003.
- Konstan, David. *The emotions of the ancient greeks*. Toronto University Press, Toronto, 2007.
- Konstan, David. *In the Orbit of Love: Affection in Ancient Greece and Rome*. Oxford University Press, Nueva York, 2018.
- Lutz, Catherine. *Unnatural emotion: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory*. Chicago Press, Chicago, 1998.
- Mac Lean, Paul. *The triune brain in evolution: role in paleocerebral functions*. Plenum Press, Nueva York, 1991.
- Mas, Salvador. *Pensamiento romano*. Tirant Lo Blanch, Valencia, 2006.
- Mauss, Marcel. *The category of the Human Mind. The notion of person, the notion of self*. En: Carrithers, M, Collins, S and S. Lukes. *The category of the*

- person: Anthropology, philosophy, history.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Meyer, Max. *That Whale among the Fishes: the theory of the emotions.* En: *Psychological review.* N°40. 1933.
  - Morford, Mark. *The roman philosophers.* Routledge, London, 2002.
  - Mpodozis, J., Letelier. J.C., and Maturana. H., *The nervous systems as closed neuronal network; Behavioral and cognitive consequences.* Lectures Notes in Computer Science, 1995.
  - Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones.* Paidós, Bogotá, 2017.
  - Nussbaum, Martha. *Emociones políticas.* Paidós, Barcelona, 2014.
  - Nussbaum, Martha. *Toward a globally sensitive patriotism.* En: *Dedalus,* Vol 137, N° 3, The MIT press, 2008.
  - Pert, Candance. *La sabiduría de los receptores: neuropéptidos, emociones y cuerpo – mente.* En: *Advance Vol3 N°3.* Institute for the Advancement of Health. 1986.
  - Platón. *Fedro.* En: *Diálogos.* Editorial Gredos, Madrid, 1988.
  - Seligman, Martin. *Helplessness: On depression, development, and death.* W.H. Freeman, Nueva York, 1975.
  - Séneca, Lucio Anneo. *De la ira.* En: *obras completas.* M. Aguilar editor, Madrid, 1943.
  - Séneca, Lucio Anneo. *Medea.* En: *obras completas.* M. Aguilar editor, Madrid, 1943.
  - Solomon, Robert. *The passions.* Doubleday, Nueva York, 1976.
  - Solomon, Robert. *The passions: emotions and the meaning of life.* Hackett, Indianapolis, 1993.
  - Solomon, Robert. *Emotions, thoughts, and feelings: emotions as engagements with the world.* En: *Thinking about feeling.* Oxford University Press, Nueva York, 2003.
  - Shott, Susan. *Emotion and Social Life: a Symbolic Interactionist Analysis.* En: M. Greco, & P. Stenner. *Emotions: a Social Science Reader.* Abingdon: Routledge. 2008.
  - Weinrich, James. *Toward a sociobiological theory of the emotions.* En: Plutchik, R y Kellerman, H. *Emotion: theory, research, and experience.* Academic Press, Nueva York, 1980.
  - Yela, Mariano. *La estructura de la conducta. Estímulo, situación y conciencia.* En: *Psicothema.* Vol 8, Supl., pp 89-147, 1996.