

La complejidad de la experiencia emocional humana: emoción animal, biología y cultura en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum

Marta Gil
Universidad de Valencia
Marta.Gil@uv.es

The Complexity of Human Emotional Experience: Animal Emotion, Biology and Culture in Martha Nussbaum's Theory of Emotion

RESUMEN: Los repertorios emocionales de los seres humanos poseen una base biológica común que, además, compartimos parcialmente con otros animales. No obstante, éstos también son variados debido al fuerte componente cognitivo de las emociones humanas. Éstas, además, poseen un papel relevante en nuestra vida moral y política. En el presente artículo trataremos de mostrar que la teoría de las emociones de Martha Nussbaum es una teoría equilibrada, que, lejos de caer en cualquier tipo de reduccionismo, tiene en cuenta tanto los aspectos cognitivos como los aspectos biológicos de la emoción. En primer lugar, veremos las diferencias existentes entre la emoción animal y la humana, prestando atención a las diferentes capacidades cognitivas entre animales y humanos. Después, examinaremos las fuentes de las que proviene la variación de los distintos repertorios emocionales que poseen las sociedades: las condiciones físicas; las creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas; los usos y costumbres; las diferencias lingüísticas; y las normas sociales. Por último, esbozaremos algunas cuestiones de relevancia ética y política.

ABSTRACT: Emotional repertoires of human beings have a common biological foundation that we partially share with other animals. Nevertheless, these are varied in virtue of the strong cognitive component of human emotions. Furthermore, these have a relevant role in our moral and political life. In the present article we will maintain that Martha Nussbaum's theory of emotion is a balanced theory that takes into account cognitive and non cognitive aspects of emotion. In the first place, we will see the differences between animal and human emotion, paying attention to its diverse cognitive capabilities. After that, we will examine the sources from which variation between different emotional repertoires arise: material conditions; metaphysical, religious and cosmologic beliefs; traditions and practices; linguistic differences; and social norms. Lastly, we will consider some relevant issues for ethics and politics.

PALABRAS-CLAVE: teorías de la emoción, Martha Nussbaum, emoción humana, emoción animal, biología, cultura

KEYWORDS: theories of emotion, Martha Nussbaum, human emotion, animal emotion, biology, culture

1. Introducción

El presente trabajo tiene por objeto presentar algunos aspectos de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum, en particular, aquellos puntos que hacen de ésta una teoría equilibrada, que armoniza los aspectos biológicos de la emoción humana, que compartimos parcialmente con los animales no humanos, con otros aspectos de tipo cognitivo, que son lo que hace de la experiencia emocional humana un fenómeno rico y complejo.

Como señala el filósofo Jesse Prinz, los teóricos de la emoción suelen dividirse en dos grandes categorías: los que son partidarios de una teoría cognitiva para explicar las emociones, y los que prefieren explicarlas en términos no cognitivos (Prinz 2003, 69). Las emociones parecen tener una naturaleza dual: por una parte, pueden parecer meros automatismos o impulsos, similares a los que poseen los animales no humanos, vinculadas a la supervivencia y la satisfacción de necesidades básicas; por otra, un fenómeno complejo,



difícilmente separable de otros fenómenos mentales más sofisticados, como los recuerdos, las creencias o las expectativas. Esto lleva a los teóricos de la emoción a decantarse a menudo por una de estas dos corrientes. Así, los unos, las consideran mecanismos adaptativos cuya función reside en ayudarnos a solventar problemas básicos de supervivencia y bienestar; los otros, suelen fijarse en sus vínculos con otras actividades de la mente humana, y, además, se preguntan no ya qué son las emociones, sino por qué deberíamos tener unas emociones y no otras, o qué emociones merece la pena cultivar. Algunos de los exponentes más destacados de la corriente teórica no cognitiva han sido Robert Plutchik y Robert Zajonc desde la psicología y Jenefer Robinson, Paul Griffiths, Craig DeLancey, Peter Goldie o Jesse Prinz desde la filosofía.

Por lo que hace a las teorías cognitivas, William Lyons afirma que, por lo general, son aquellas “que hacen algún aspecto del pensamiento, usualmente una creencia, central para el concepto de emoción, y, al menos en algunas teorías cognitivas, esencial para distinguir diferentes emociones las unas de las otras” (Lyons 1980, 3). En una línea similar, Robert Solomon sostiene que una emoción es un juicio básico sobre nosotros mismos y nuestro lugar en el mundo. Este juicio, además, involucra una proyección de valores e ideales, de acuerdo con los cuales nosotros vivimos y organizamos nuestro pensamiento, y a través de los cuales tenemos experiencia de la realidad. La vergüenza, por ejemplo, sería un juicio mediante el cual constataríamos que nos encontramos en una situación embarazosa (Solomon, 1993: 126). Se suele considerar que los exponentes contemporáneos de estas teorías son Errol Bedford, Anthony Kenny, Irvin Thalberg, George Pitcher, William Lyons, Robert Solomon, Cheshire Calhoun, Jerome Neu, Martha Nussbaum y Aaron Ben-Ze’ev, en el ámbito de la filosofía. Desde la psicología, pero ejerciendo una ineludible impronta en los filósofos, los defensores del enfoque cognitivo (en ocasiones también denominado cognitivo-evaluativo) son Magda Arnold, Richard Lazarus, Keith Oatley, Andrew Ortony.

La ventaja que presenta la teoría de Nussbaum respecto a las de otros filósofos de la corriente cognitiva es que la autora no prescinde de los conocimientos que proporciona la psicología (la autora recurre a menudo a las ideas de Ekman, Lazarus, Oatley y Ortony) para explicar las emociones. Así, Nussbaum se muestra favorable a la hipótesis de que algunas emociones son compartidas por todos los seres humanos, y también con los seres del reino animal en virtud de su importancia adaptativa. Es decir, que acepta que puede haber una base biológica común a todas

las criaturas capaces de experimentar fenómenos emocionales. Para los estudiosos de las emociones de corrientes más científicas, como la psicología evolutiva, esta base biológica constituye el punto de partida de sus explicaciones. Asimismo, otros autores como los integrantes del programa de afectos (P. Ekman y Friesen 1989; P. E. Ekman y Davidson 1994; P. Ekman 1992), los neurocientíficos Antonio Damasio (2005; 2006; 2010) o Joseph LeDoux (1996) y también los filósofos de la corriente no cognitiva, como Jesse Prinz (2004a; 2004b) o Paul Griffiths (1997), se centran en la utilidad de las emociones desde el punto de vista adaptativo para construir sus teorías. Estos autores, no obstante, suelen pecar de cierto reduccionismo, otorgando demasiada importancia a la función adaptativa de las emociones, y demasiado poca a los aspectos cognitivos. Por esta razón, sus teorías no se encuentran tan bien pertrechadas como la de Nussbaum para dar cuenta de las diferencias culturales que existen en los repertorios emocionales de los seres humanos.

El hecho de que las emociones tengan una base biológica que compartimos todos los seres humanos hace que algunos fenómenos afectivos fundamentales como la ira, el temor, la aflicción o el amor se encuentren y se hayan encontrado presentes en todas las culturas y contextos históricos. Las emociones, no obstante, *son conformadas de forma distinta por sociedades distintas*. Así pues, los repertorios emocionales, las ocasiones apropiadas para mostrar una emoción, o la forma de expresarlas, varían enormemente entre sociedades. La experiencia subjetiva de la emoción, por tanto, también se encuentra modelada por las *normas sociales* y por la *historia individual* (Nussbaum 2008, 168). Estas diferencias, en consecuencia, marcan la experiencia subjetiva de la emoción, pero también su expresión, o el comportamiento que se deriva de ellas.

Así pues, las emociones no se pueden tratar de comprender prestando atención únicamente a sus aspectos fisiológicos o biológicos (aunque tampoco prescindiendo de ellos), o en otras palabras, a aquellos aspectos que compartimos con los animales no humanos, sino que es preciso atender también a su dimensión cognitiva. Sólo así puede darse explicación a la complejidad de las emociones humanas y entender las fuentes de las que proviene la variedad de repertorios emocionales que encontramos en las sociedades humanas.

2. Diferencias entre la emoción humana y la emoción animal

Nussbaum dedica un apartado de su obra más importante sobre la teoría de las emociones (*Paisajes del pensamiento*) a explicar algunas diferencias entre los seres humanos y los animales (como, por ejemplo, diferencias relativas a la percepción del tiempo, al uso del lenguaje y a la capacidad para comprender normas), que dotan de complejidad a la experiencia emocional humana. Conocer las distinciones entre la emoción humana y la emoción animal es importante para darse cuenta de por qué las explicaciones que inciden en su función adaptativa se quedan cortas para explicar las emociones humanas.

Los elementos mencionados poseen un manifiesto vínculo con la cultura y, por tanto, con la variación social del repertorio emocional humano. En efecto, existe cierta continuidad entre los mecanismos biológicos de respuesta de algunos animales y los mecanismos biológicos de respuesta de los seres humanos, pero ello no implica que la respuesta emocional sea un fenómeno meramente sencillamente explicable desde la biología. En el caso de los seres humanos, habría además que prestar atención a la dimensión cognitiva de la emoción, es decir, a la vinculación de las emociones con cosas tales como las creencias, los recuerdos o la imaginación.

En primer lugar, los seres humanos poseen una capacidad de *pensamiento temporal* que en los animales sólo se da de forma limitada. Así, un ser humano tiene un gran número de recuerdos; es capaz de tener expectativas y de planear proyectos; y es consciente de que la vida tiene un proceso que empieza con el nacimiento y acaba con la muerte (Nussbaum 2008, 172). La experiencia de sí mismo en tanto yo continuo se da precisamente gracias a esta capacidad de pensamiento temporal. Esta facultad nos permite, asimismo, establecer rutinas y hábitos, y ser conscientes de ello.

Los animales, por otra parte, no poseen una capacidad similar a la de los seres humanos para la *generalización* (Nussbaum 2008, 173). Los animales podrían reconocer algunos objetos del mundo como ejemplos de tipos que han visto con anterioridad, es decir, como elementos particulares de una clase general. El animal es capaz de reconocer, por ejemplo, la clase general de los 'alimentos', la de los 'depredadores peligrosos' o la de 'los miembros de su propia especie'. Pero esto es de esta forma porque así lo exige su supervivencia. Otras categorías, como aquellas que demandan una conciencia refinada de patrones históricos o estructuras

sociales, o aquellas que tienen que ver con asuntos cívicos o políticos, quedan fuera de su alcance.

La cuestión importante aquí es que los seres humanos poseen una capacidad de pensamiento que hace que sus emociones sean más complejas que las de los animales. Los seres humanos tienen especificidades tales como: "ser miembro de un grupo particular con una historia particular", "la idea de pertenecer a una especie que ha causado grandes males y que también pueda conseguir ciertos logros", "la idea de luchar por la justicia nacional o global" o "el sentido de que ciertas calamidades son condición común a la propia especie" (Nussbaum 2008, 173).

Otra diferencia entre los animales y los seres humanos está relacionada con el grado en que unos y otros poseen *conceptos causales*. Las emociones se encuentran estrechamente vinculadas a este tipo de conceptos. La vergüenza o la cólera precisan de esta clase de pensamiento causal: para sentirlas, es necesario que crea que he hecho algo merecedor de oprobio, en el caso de la primera, o que alguien me ha causado un daño, en el de la segunda. Los animales serían capaces de concebir las cosas de esta manera, pero sólo de forma vaga. Imaginemos un perro que siente miedo de los hombres. El perro cree, se figura, le parece, que los hombres son peligrosos y temibles. Pero no *sabe* que la suya es una historia de maltrato que comenzó cuando sólo era un cachorro.

Una capacidad fundamental de los seres humanos es la de ponerse en el lugar del otro, *imaginar* cómo es estar en su piel. Esta habilidad para adoptar la perspectiva de los demás resulta esencial para la vida en común, para la vida afectiva y para la moralidad. El papel que desempeña esta facultad sería crucial para experimentar el sentimiento de compasión¹. Si bien los animales más inteligentes son capaces de experimentar emociones de este tipo de forma limitada, hay animales que ni siquiera pueden hacerlo a un nivel básico.²

Por otra parte, gracias a su inteligencia, que poseen en mayor cantidad que los otros animales, los seres humanos tienen la asombrosa cualidad de *preguntarse acerca del mundo*. Religión, metafísica, ciencia o filosofía son actividades en las que únicamente el ser humano se embarca. Estas explicaciones del mundo proveen "un marco de comprensión dentro del cual operará el pensamiento causal y temporal" (Nussbaum 2008, 175). La forma de este marco, por supuesto, modelará la configuración de

las emociones. Así, “la ira es conformada por opiniones sobre quién es responsable de qué y sobre el modo de funcionamiento de la causalidad del mal. El temor es modelado por pensamientos relativos a qué agencias dañinas existen en el mundo, su grado de peligrosidad y cómo prevenirse contra ellas” (Nussbaum 2008, 175).

Las diferencias cognitivas que hemos visto hacen que el concepto del yo y el concepto de las relaciones que el yo mantiene con los otros alcancen un nivel de sofisticación en el hombre distinto del de cualquier otro animal. Los animales únicamente pueden tener un *sentido del yo* rudimentario, y, en algunos casos, ni siquiera pueden llegar a tenerlo. El carácter eudaimonista de las emociones, afirma Nussbaum, descansa sobre un sentido del yo, de sus objetivos y de sus proyectos vitales. En el caso de los animales, algunos aspectos del mundo cobran una importancia preeminente en relación a las necesidades apremiantes de ese yo rudimentario. En el caso de los seres humanos, en cambio, existe una concepción organizada del yo, que concibe comprensivamente y ordena esos objetivos y proyectos. Nuestros objetivos y fines, además, son flexibles y susceptibles de reformulación de un modo en que lo son para ninguna otra especie.

En relación al aspecto anterior, Nussbaum señala que hay en las emociones una lógica que no existe en el resto del reino animal. Si bien los seres humanos pueden tener objetivos equivocados o inconsistentes, y tener emociones esculpidas a partir de esos objetivos, lo cierto es que el descubrimiento de una equivocación o inconsistencia puede convertirse en “motivo de deliberación, autocrítica o, al menos, de preocupación” (Nussbaum 2008, 176). Las emociones humanas, por tanto, están “*sujetas a deliberación y revisión* según la reflexión general sobre los objetivos y proyectos propios” (176).

Algo que resulta fundamental para esta tarea deliberativa es la interacción con los demás. Nussbaum señala que, puesto que los seres humanos son seres sociales y deliberativos, y además poseen capacidad para la abstracción, el objeto de su emoción puede ser también otro grupo humano, una ciudad, una nación, o incluso la humanidad en su totalidad. Por otra parte, las emociones sociales en los seres humanos implican a menudo formas complejas de reciprocidad. El ser humano es, en definitiva, “una criatura ética y socio-política”, y por ello *sus emociones son asimismo éticas y socio-políticas*, y su existencia se encuentra inextricablemente ligada a las preguntas «¿Sobre qué vale la pena interesarse?» y «¿Cómo he de vivir?» (Nussbaum 2008, 177).

El lenguaje, como hemos visto, también puede influir también en las emociones y en cómo las experimentamos. Mediante la actividad de la denominación, aduce Nussbaum, organizamos, separamos unas cosas de otras, las unimos en función de afinidades, perfilamos distinciones, para clasificar y definir aquello que experimentamos. Esto no quiere decir que no se pueda, por ejemplo, experimentar temor si uno no es capaz de etiquetar o poner un nombre a esa experiencia. Pero sí implica que la experiencia se ve influenciada por la taxonomía emocional del sujeto que la experimenta. Así, los romanos, a causa de su herencia estoica, poseían un vasto vocabulario para designar numerosas emociones. Autores como Epicteto instaron a sus lectores a vigilarse a sí mismos como si de enemigos al acecho se tratara. Como resultado de semejante énfasis en el autoexamen y la introspección, los estoicos romanos disponían de un rico léxico emocional. En la actualidad, algunas de las emociones y términos para designarlas que en otra época tuvieron una importante presencia se encuentran hoy casi en el olvido. ¿Quién emplea hoy términos como 'molice' (recurrente en los textos de los estoicos romanos) o 'acidia' (estado afectivo que preocupó sobremanera a los medievales) para hacer examen de sus propias emociones?

Lo que ponen de relieve estas consideraciones es que la diferencia de capacidades cognitivas entre los animales y los seres humanos hace de las emociones humanas un fenómeno cualitativamente distinto al de las emociones animales. En nosotros, no son un mero mecanismo estímulo-respuesta, sino que se relacionan con el resto de facultades mentales. Además, nuestras emociones son susceptibles de ser puestas a revisión, y también son permeables a la deliberación, tal y como veremos con más detalle más adelante. No obstante, antes de volver sobre esta cuestión, dedicaremos más atención a la cuestión de la variación de los repertorios emocionales humanos para poner de relieve que, aunque las sociedades humanas comparten ciertos rasgos (ya que los problemas de supervivencia y bienestar a los que nos enfrentamos son similares), también existen numerosas disparidades, y que éstas se encuentran vinculadas a aspectos cognitivos como las creencias metafísicas o las prácticas culturales.

3. ¿De dónde proviene la variación social? Entorno, creencias, normas y lenguaje

Algunas características de la vida humana son invariables, debido a que son dictadas por la naturaleza de nuestro cuerpo y por las interacciones que éste mantiene con el mundo. Una de estas características es nuestra menesterosidad. El ser humano, a pesar de desarrollar unas capacidades cognitivas que le permiten sobrevivir y dominar el mundo, forma parte de una especie físicamente débil. Estamos apegados a nuestra supervivencia de forma innata, y por ello tenemos emociones que resultan inseparables de nuestra tendencia natural a la conservación. Una sociedad que no conociese el miedo, señala nuestra autora, no sólo resultaría sorprendente, sino que, además, estaría abocada al más absoluto fracaso.

Así pues, existen emociones, como el miedo en algunas de sus formas más primitivas e innatas, que están grabadas a fuego en nuestra biología como consecuencia de nuestra herencia animal y que por lo tanto son ubicuas. El miedo a los relámpagos, a los ruidos fuertes y repentinos, a los animales grandes o a la oscuridad poseen una relevancia adaptativa que hace que estén presentes en todo ser humano.³ Nussbaum señala que en todas las sociedades encontramos una serie de emociones similares. Así, en toda sociedad existe alguna variedad de ira, esperanza o aflicción. Algunos de nuestros apegos intensos, como aquellos que se dirigen hacia nuestros progenitores o cuidadores, o las bases tempranas de la empatía y de la compasión hacia los demás también son fenómenos emocionales omnipresentes.

Habida cuenta de la universalidad de ciertos aspectos de nuestra vida afectiva, ¿qué características podemos invocar para dar cuenta de las diferencias en la vida emocional de unas sociedades y otras?

1) En primer lugar, tenemos las *condiciones físicas* (Nussbaum 2008, 180). Algunas sociedades deben hacer frente a una clase de peligros que otras desconocen. Los *ifaluk* estudiados por Catherine Lutz se preocupan mucho más que nosotros por los peligros de la naturaleza, y su repertorio emocional se encuentra esculpido por esta preocupación (Lutz 1998). Un joven soldado romano que hubiera vivido en la época imperial también tendría unos registros emocionales muy diferentes de los nuestros: su inventario emocional estaba modelado por la idea de que su cometido en la vida era derrotar a los enemigos bárbaros de Roma. Por otra parte, incluso dentro de una misma sociedad, unos individuos disponen de unas posibilidades de

ocio que no están a la alcance de todos sus congéneres. El amor romántico, por emplear el ejemplo de la propia autora, requiere de ciertas condiciones materiales de comodidad y tiempo libre. Las condiciones físicas también pueden influir en otros aspectos de la vida afectiva. El gusto por el recogimiento o el goce que hay en la contemplación solitaria de un bosque es un placer desconocido para un habitante de una ciudad como Calcuta.

2) Las sociedades divergen, asimismo, en sus *creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas*. (Nussbaum 2008, 181). El miedo a la muerte es omnipresente; sin embargo, toma formas muy diversas en función de si la persona que lo siente cree que en la existencia de otra vida más allá de la muerte o no cree esto en absoluto. También la aflicción por la muerte de un ser querido puede experimentarse de forma distinta en uno y otro caso. En el primero, acompañada de esperanza. En el segundo, de desesperación. Incluso puede tomar formas todavía más distintas. Los balineses, por ejemplo, piensan que la reacción apropiada ante la muerte de un ser querido no es el llanto, sino la risa. No es que consideren que se trata de un acontecimiento alegre, pero creen que la risa posee una suerte de efecto catártico –lo mismo que ocurre con el llanto en la cultura occidental-. Por otra parte, los balineses parecen sentirse superiores cuando se confrontan cara a cara con un acontecimiento doloroso y son capaces de reírse de él. Esta acción implica tener la habilidad de controlar la propia vida y no ser una víctima, y, en consecuencia, constituye un motivo para sentir satisfacción. La risa, además, es vista por los balineses como una fuente de bienestar y vigor físico. No sólo hace que la sangre fluya por las venas, sino que alivia tensiones y suaviza los tejidos y músculos. Estos síntomas físicos se acompañan de una mayor energía, más fuerza vital, y sentimientos y pensamientos positivos. Por estos motivos la aflicción se encuentra, de algún modo, ligada a la enfermedad en la cultura balinesa.⁴

3) Las *prácticas* o usos y costumbres también configuran el repertorio emocional de los miembros de una sociedad (Nussbaum 2008, 182). Estas prácticas, por lo general, se encuentran vinculadas a las dos fuentes de variación social que ya hemos mencionado: las creencias metafísicas, cosmológicas o religiosas y las condiciones físicas. Nussbaum señala que, en la India, es típico que las madres lleven a sus bebés sobre la cadera todo el tiempo durante los primeros meses de vida, con la finalidad de poderlos alimentar cuando lo requieran y que, al mismo tiempo, no interactúen en absoluto con sus retoños, dado que están demasiado ocupadas atendiendo las tareas

domésticas y el cuidado de otros hijos. Por otra parte, las viviendas son espacios con un grado de intimidad mucho menor que en nuestras sociedades, puesto que es frecuente que vecinos y familiares entren y salgan de las casas constantemente. Las madres occidentales, por el contrario, pasan largos períodos de tiempo a solas con sus bebés, en un espacio íntimo, hablando, sonriéndole, dedicándole toda su atención. Aunque resulta difícil aislar estos factores para conocer con certeza qué influencia tienen en el desarrollo emocional, lo que es bastante probable es que este influjo exista. Quizá esta percepción temprana de ser el centro del universo sea el primer paso en la conformación del carácter occidental, que tiende a encerrar ciertas tendencias egocéntricas y narcisistas, alimentadas desde luego en los posteriores años de desarrollo⁵ (¿Quién no ha oído hablar de los “pequeños tiranos” del hogar?).

Otro buen ejemplo de usos y costumbres que establecen diferencias, no sólo entre miembros de distintas culturas, sino entre los miembros de una misma cultura, son las prácticas educativas en función del sexo.⁶ Como bien señala Nussbaum, la costumbre de preparar a los niños para la vida pública y a las niñas para continuar con las tareas domésticas “modela poderosamente el desarrollo de los géneros en muchas sociedades” (Nussbaum 2008, 183).

4) Las diferencias *lingüísticas* también conforman la vida emocional de diversas maneras. (Nussbaum 2008, 184). La autora considera, no obstante, que el papel de la lengua ha sido sobreestimado y que resulta complicado calibrar su influencia correctamente. Nussbaum advierte que no se debe caer en el error de pensar que si un término no existe para designar una experiencia en un contexto social o cultural dado, entonces ésta no existe. Ya Aristóteles apuntó la ausencia de léxico para designar algunos patrones de conducta virtuosa, que, sin embargo, eran susceptibles de ser descritos y ejemplificados. No existía, por ejemplo, ninguna palabra para nombrar una disposición de carácter moderada para la ira y la voluntad de tomar represalias. Aristóteles optó finalmente por emplear el término *praótes* (serenidad), aunque reconociendo su imprecisión. Nussbaum atribuye este hecho a la preponderancia y la buena valoración social que tenían los comportamientos retributivos. Otro ejemplo: las culturas griega y latina poseían numerosos términos para expresar distintas formas de cólera, lo que parece poner de relieve que era una emoción que les preocupaba extraordinariamente. Cicerón, por su parte, indicó que el latín sólo tenía un término para el amor (*amor*), mientras que el griego tenía varios, cada uno para un tipo de amor distinto. Siguiendo con el ejemplo del amor,

Catherine Lutz nos habla de la palabra ifaluk *fago*, que abarca un espectro amplio de significado, que comprende tanto el amor en el sentido occidental, como la compasión (cuidado del débil y tristeza por la mala suerte de otro). Lutz señala que, en la cultura estadounidense, la palabra amor suele asociarse al amor romántico. Para los *ifaluk*, en cambio, la experiencia paradigmática de *fago* son los cuidados maternos y la satisfacción de necesidades básicas. Pero la lengua, advierte Nussbaum, no determinan estas diferencias, sino que más bien son las condiciones físicas las que lo hacen. Así, una sociedad próspera, en la que sus miembros no tienen que preocuparse por la supervivencia, puede dedicar más tiempo y esfuerzo al amor romántico, mientras que la focalización en el amor compasivo es más propia de una sociedad como la *ifaluk*, cuya experiencia de las carencias materiales y la vulnerabilidad resulta central.

5) Por último, las *normas sociales*. Puesto que las emociones son “valoraciones evaluadoras”, dice Nussbaum, “podemos esperar que los puntos de vista culturales sobre lo valioso, afecten a éstas muy directamente” (Nussbaum 2008, 185). Una sociedad en la que el honor sea valorado de forma extraordinaria, atribuirá un valor negativo a las ofensas contra el mismo, y, además, considerará oportunas muchas ocasiones para la cólera. Desde el punto de vista de los estoicos, cuanto más valor se otorga a los bienes externos, cuyo control escapa a nuestras manos, más propensos somos a la aflicción, el temor o la envidia. “Si dejas de esperar, dejarás de temer”, escribió Séneca (Nussbaum 2008, 186). La vergüenza por mostrar el cuerpo desnudo, por ejemplo, suele ser habitual en nuestras sociedades, y no digamos ya en otras sociedades, como los países musulmanes; para una tribu de la Amazonia, en cambio, resultaría absurdo sentir semejante afecto en tal situación.

Las sociedades, dice Nussbaum, poseen creencias normativas heterogéneas acerca de la importancia de cosas tales como el honor, el dinero, la belleza corporal y la salud, la amistad, los niños o el poder político. No es de extrañar, por tanto, que de acuerdo al sistema de valores de una sociedad, las emociones tomen una forma u otra. En función de las diferencias normativas en lo que respecta a la importancia de unas cosas u otras, las ocasiones apropiadas para cada emoción serán también distintas.

4. La variación social y los juicios normativos acerca de las emociones

Del mismo modo en que podemos hablar de distintas fuentes de variación social, también podemos hablar de diversas clases y niveles de diferenciación. Nussbaum señala que cada una de las cinco fuentes de variación desempeña un papel en las diferencias existentes entre distintos tipos de juicios normativos. Así, el deseo de los *uktu* de evitar la cólera viene modelado por las condiciones físicas en las que viven, y, detrás de la aversión balinesa a mostrar la aflicción, se encuentran las creencias metafísicas (Nussbaum 2008, 186). A continuación expondremos brevemente cada clase de variación social.

1) En primer lugar, Nussbaum señala que los criterios de *manifestación conductual* apropiada para distintas emociones cambian de una sociedad a otra, y que, por lo tanto, son susceptibles de ser aprendidos. Así, los *ifaluk* enseñan que se debe "llorar grande" por una pérdida, los balineses que hay que parecer animado y sonreír, y los ingleses que hay que tratar de mantener una serena compostura. En algunos casos podemos imaginar que la experiencia emocional puede resultar bastante parecida entre sociedades, y que lo que más difiere entre unas y otras es su manifestación exterior. En otros, apunta nuestra autora, las normas conductuales quizá sean capaces de alterar la experiencia. No nos sorprende, por ejemplo, que un finés sea más tímido y reservado que un estadounidense o un español.

Nussbaum trae a colación en este punto los trabajos de Paul Ekman, quien apuntó que algunas expresiones faciales básicas (cólera, temor, asco, sorpresa, alegría, tristeza) eran reconocibles en cualquier contexto cultural. Aunque de forma menos concluyente, los estudios de Ekman también sugirieron una tendencia intercultural a la expresión de tales emociones. Al parecer, incluso los sujetos predispuestos culturalmente a inhibir determinadas expresiones emocionales, mostraron un gesto inicial momentáneo, que después era reprimido. ¿Qué muestran estas investigaciones? A juicio de Nussbaum, que *existe una base evolutiva que subyace a algunos comportamientos emocionales*. No ponen de manifiesto, en cambio, que estas expresiones básicas resulten esenciales en el comportamiento de una cultura determinada o que sin estas expresiones no sea posible reconocer que una persona está experimentando la emoción en cuestión. Tampoco que la inhibición de la dirección que toma una conducta facial no pueda ser borrada por el aprendizaje social (piénsese en las manifestaciones de tristeza de los balineses, que son anuladas por creer que representan un peligro para la salud).

Por otra parte, las emociones pueden expresarse de una manera u otra como forma de engaño, fingiendo una emoción a través de una expresión facial. En este caso se asume una conducta de forma artificial.

Nuestra autora critica duramente a Paul Griffiths, porque considera que éste, a pesar de tomar como referente a Paul Ekman, lo interpreta de forma errónea. Griffiths piensa que Ekman sostiene que las emociones se experimentan de manera universal. Y, a juicio de Nussbaum, esto no es coherente con lo que Ekman postula. Las investigaciones de Ekman se centran en la manifestación conductual de algunas emociones (aquello que Griffiths designa como el lado del *output*). Pero no se ocupa del contenido de las emociones, ni tampoco de las formas subjetivas en que las personas interpretan las situaciones en tanto ligadas a una emoción particular.⁷ Nussbaum concluye, bajo mi punto de vista de forma acertada, que podemos aceptar la universalidad de algunas emociones sin renunciar por ello a la variación cultural en lo que refiere a su manifestación conductual.⁸

2) Encontramos otra clase de variación en los *juicios sobre el valor de una categoría emocional en su integridad*. Para los esquimales *uktu* de la antropóloga Jean Briggs la cólera es siempre una reacción inapropiada en los adultos. Así, a pesar de que los *uktu* son capaces de experimentar esta emoción como cualquier otro ser humano, consideran que su exhibición constituye un signo de inmadurez: “los adultos deben dejar de lado esas niñerías” (Nussbaum 2008, 188). En esto, señala con perspicacia Nussbaum, los *uktu* se comportan como unos verdaderos estoicos.

La autora compara esta actitud con la descrita en la Roma de Séneca. En la sociedad romana se esperaba de un hombre que fuera “viril”, que estuviera apegado a su honor, y, por tanto dispuesto a enfadarse por una afrenta. Nussbaum observa que tanto en las taxonomías emocionales establecidas por los estoicos griegos como en las romanas, la cólera era considerada una suerte de emoción placentera dirigida hacia el futuro. Así pues, “estas diferencias en el juicio normativo afectan a la propia experiencia” (Nussbaum 2008, 189). Mientras que para los *uktu* el enfado es motivo de vergüenza y sentimiento de falta de madurez, para los romanos lo es de orgullo viril.

Retomando de nuevo la emoción del amor, Nussbaum señala que para las sociedades occidentales actuales el amor romántico-erótico posee un grado de relevancia nada habitual en el resto de sociedades del mundo (hecho que tienen su origen en una

prolongada tradición proveniente de Europa). Por el contrario, los *ifaluk* no creen que ésta sea una experiencia fundamental y una fuente de significado en la vida. Y esto no ocurre porque no experimenten el amor romántico, sino simplemente porque las cuestiones que tienen un papel primordial para ellos son la estabilidad material y la supervivencia.

3) En tercer lugar, las sociedades enseñan concepciones diferentes acerca de los *objetos apropiados para una emoción*, y estas concepciones moldean la experiencia y el comportamiento. En el derecho penal anglo-estadounidense, por ejemplo, se considera que hay ocasiones en las que es razonable que un hombre se enfade de manera violenta. Esta doctrina, que se encarna en normas sociales, recibe el nombre de “doctrina de la provocación razonable”. Estas ocasiones apropiadas incluyen, por ejemplo, la infidelidad de la esposa (aunque no de la prometida), o un golpe en la cara. Según Nussbaum, aunque los jueces saben que la gente se enfada con virulencia por diferentes tipos de provocaciones, la suposición que subyace a esta doctrina es que las normas sociales constituyen una guía para las normas de las condenas. Así, una persona bien educada, sólo responde con furia cuando ha sufrido cierta clase de provocaciones.⁹

En la actualidad, señala nuestra autora, los objetos apropiados para una emoción han cambiado notablemente. La esposa de un hombre no es considerada como algo de su propiedad, y ya no se piensa, por tanto, que una infidelidad constituya la una intrusión en la propiedad de un hombre, con independencia de que podamos valorar negativamente esta conducta por otras razones. En concordancia con este hecho, nos encontramos con que un hombre que sea acusado de asesinato y alegue la razonabilidad de su cólera violenta a causa de un adulterio para librarse de la condena por asesinato y conseguir una por homicidio, lo tiene francamente difícil en nuestros días. Por otra parte, se han añadido nuevos objetos de cólera apropiada a nuestro repertorio, por ejemplo, la ira de una persona maltratada contra su maltratador.

Estas diferencias, además de darse dentro de una sociedad, se dan también, obviamente, entre sociedades distintas. Los romanos, a diferencia de nosotros, tenían un amplio repertorio de ocasiones apropiadas para la cólera extrema. En *De la ira*, Séneca escribe sobre incidentes triviales que provocan repuestas desmesuradas,

incluso asesinas. Aunque la idea de Séneca, dice Nussbaum, es que el lector vea lo que la sociedad enseña como aceptable, y que posteriormente comprenda que en realidad resulta inaceptable (Nussbaum 2008, 192).

4) Por último, las *taxonomías de la emoción* divergen entre sociedades. Si bien todas las sociedades poseen alguna variedad de los principales tipos de emociones, Nussbaum advierte que ni siquiera en las grandes categorías genéricas existe una correspondencia perfecta entre culturas. Como hemos visto, el *fago* ifaluk entraña elementos de lo que nosotros entendemos por amor, pero también de lo que en nuestras sociedades equivale a la compasión, y gira en torno a la vulnerabilidad y las necesidades del objeto. A juicio de Nussbaum, una cultura que vincule el amor al carácter especial que adquiere el objeto para el sujeto, o a sus cualidades valiosas, en vez de vincularlo a su necesidad, no puede unir ambas emociones en una sola categoría.

Dentro de un género de emociones, incluso en el seno de una misma sociedad, pueden existir también diferentes especies particulares de una emoción. En el mundo griego, por ejemplo, el amor podía tomar diversas formas en función de sus peculiaridades. El *éros* griego, es un deseo vehemente de tipo erótico muy centrado en un objeto, con voluntad de control y posesión del mismo. El *éros*, además, no tiene por qué ser mutuo. La *philía*, por el contrario, no es necesariamente sexual (aunque puede serlo), pero sí asume el beneficio mutuo y la reciprocidad. El *ágape*, por último, es un amor benevolente y desinteresado. Nussbaum señala que una lengua sin tales términos amorosos, puede también tener las experiencias que corresponden a esos términos, pero advierte certeramente que "los contrastes conceptuales representan y determinan, al parecer, contrastes reales en la experiencia: un griego no espera que el amor erótico, en cuanto tal, persiga la reciprocidad" (Nussbaum 2008, 193), por oposición a una concepción moderna del amor erótico, que pone particular énfasis en la correspondencia y la reciprocidad.

5. Emociones, ética y política

Como hemos tratado de mostrar a lo largo del trabajo, Nussbaum proporciona buenos argumentos para sostener que las emociones tienen una dimensión cognitiva que se encuentra estrechamente ligada a la diversidad de repertorios emocionales que podemos encontrar en las sociedades humanas. En mi opinión, esta idea no sólo

nos sirve para explicar la complejidad de las emociones humanas y para favorecer a las teorías cognitivas de las emociones por encima de aquellas teorías que se centran únicamente en los aspectos fisiológicos de la emoción, sino que también tiene importancia para la vida ética y política. Si las emociones se encuentran estrechamente vinculadas a las cogniciones (creencias, recuerdos, expectativas, etc.), entonces la forma que tengan estas cogniciones influirá definitivamente en la forma que tomen las emociones. Es decir, que las emociones no son meros cambios corporales, ante los cuales somos sujetos pasivos, sino que también podemos, de algún modo, incidir en ellas para que se dirijan hacia los objetos apropiados, en los momentos apropiados, en la medida apropiada, etc.

Por otra parte, y esto me parece aún más importante, las emociones nos ponen sobre la pista de ciertas actitudes peligrosas que pueden socavar los principios básicos de convivencia y respeto que deben guiar a toda sociedad que se pretenda democrática. Por ejemplo, la potente retórica del miedo puede ser explotada por algunos actores sociales, como, por ejemplo, los políticos, con la finalidad de crear una atmósfera de crisis y presentarse a sí mismos como salvadores frente a dicho peligro. De forma similar, el discurso del odio puede ser azuzado desde ciertos actores con relevancia pública que, con frecuencia, hacen de algún grupo impopular su chivo expiatorio. No en vano, el discurso del odio está incluso tipificado como delito (por ejemplo, en los artículos 510 y 607 de nuestro Código Penal). Nussbaum (2006, 2008) también ha estudiado en profundidad el uso que se ha hecho del recurso a la repugnancia en la vida pública con la finalidad de deshumanizar a individuos o grupos sociales minoritarios o directamente marginados en algunas sociedades, como los homosexuales, los judíos o las mujeres.

De este modo, las emociones se relacionan con nuestra condición de seres éticos y políticos, al menos, de dos formas. Por una parte, las emociones tienen un potencial que puede ir en contra o a favor de nuestras aspiraciones morales en función de cómo sea encauzado. Por ejemplo, el desarrollo de nuestras inclinaciones compasivas puede contribuir a que nos sintamos más concernidos por la suerte de nuestros congéneres (aspecto ético), y que esto nos lleve a ser más proclives a apoyar ideas políticas en las que aspectos tales como la solidaridad o la redistribución sean centrales. Por otra, las emociones, al estar relacionadas con el pensamiento y las creencias, nos permiten seguirle la pista a algunas ideas que circulan por la arena pública y que resultan no sólo reprobables

desde un punto de vista ético, sino también peligrosas desde el punto de vista político. Por ejemplo, un discurso en el que se alude a la vileza de un grupo social determinado, no sólo atenta contra su dignidad, sino que también puede incitar a los conflictos y la violencia.

6. Conclusiones

Si bien nuestra autora no olvida que las emociones se encuentran ligadas de forma inextricable a nuestra supervivencia y nuestro bienestar, también es cierto que huye de cualquier tipo de reduccionismo biológico, puesto que contempla la importancia de su faceta cognitiva, por lo que la suya es una teoría que armoniza de forma satisfactoria distintas facetas de la emoción humana. La dimensión cognitiva nos ayuda, además, a dar cuenta de la variedad que existe en lo que se refiere a repertorios emocionales. Cuando los autores recurren sólo a la biología para explicar nuestras emociones, éstos pueden hacerlo sólo de forma parcial, ya que el alcance de este tipo de teorías queda limitado a las emociones que compartimos con los animales no humanos y (sólo en cierta medida, porque hay que recordar que aquí ya entran en juego los aspectos culturales) a las emociones básicas que compartimos con otras sociedades humanas.

Las teorías centradas en la importancia de la fisiología explican las reacciones corporales que suelen aparecer asociadas a las emociones, pero, a menudo, olvidan dar cuenta del complejo entramado de hábitos, creencias, usos, normas morales, recuerdos, pensamientos, expectativas vitales, etc. que se encuentran indisolublemente ligados a la experimentación de dichos cambios corporales. Una teoría cognitiva de la emoción como la que presenta Nusbaum, por tanto, está mejor pertrechada para dar cuenta de la complejidad de la experiencia emocional, y, sobretodo, para ofrecer una explicación de aquellas emociones complejas que no compartimos con otros seres del reino animal, como el odio, la compasión o la soberbia. Estas emociones además, poseen una particular importancia en las relaciones humanas y, por lo tanto, también para la vida moral y política. Como hemos visto, éstas pueden, por una parte, auxiliarnos a la hora de cultivar nuestro carácter moral y, por otra, ponernos sobre la pista de ideas que pueden resultar tóxicas en nuestra interacción con los otros.

Así pues, las emociones no sólo son una suerte de juicios evaluativos sobre el mundo, sino que ellas mismas son susceptibles de ser evaluadas. El hecho de poder razonar sobre nuestras emociones, y, sobre todo, acerca de las ideas que las acompañan, apunta a que tenemos una responsabilidad sobre ellas tanto en lo referente a la esfera individual de la conducta como en lo referente a su dimensión pública.

Bibliografía

- Damasio, A. R. (2005). *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Damasio, A. R. (2006). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.
- Damasio, A. R. (2010). *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*. Barcelona: Destino.
- de Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- de Waal, F. B. M. (2005). Homo homini lupus? morality, the social instincts, and our fellow primates. *Neurobiology of Human Values*, , 17-35.
- de Waal, F. B. M. (1997). *Bien natural. los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Herder.
- de Waal, F. B. M. (2009). *The age of empathy. nature's lessons for a kinder society*. Nueva York: Three Rivers Press.
- de Waal, F. B. M. (2012). The antiquity of empathy. *Science*, 336(6083), 874-876.
- Ekman, P., y Friesen, V. (1989). The argument and evidence about universals in facial expressions of emotion. *Handbook of social psychophysiology*. Nueva York: John Wiley and Sons.
- Ekman, P. E., y Davidson, R. J., Comps. (1994). *The nature of emotion: Fundamental questions*, Nueva York: Oxford University Press.
- Ekman, P. (1992). An argument for basic emotions. *Cognition y Emotion*, 6(3-4), 169-200.
- Griffiths, P. E. (1997). *What emotions really are*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hauser, M. (2006). *Moral minds. the nature of right and wrong*. Nueva York: Harper Collins.
- Kahan, D., y Nussbaum, M. (1996). Two conceptions of emotion in criminal law. *Columbia Law Review*, 96, 269-374.
- LeDoux, J. E. (1996). *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*. Nueva York: Simon y Schuster.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lyons, W. (1980). *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgado, I. (2010). *Emociones e inteligencia social*. Barcelona: Ariel.
- Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.
- Nussbaum, M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Pinker, S. (2007). *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino.
- Prinz, J. (2004a). Which emotions are basic? En D. Evans, y P. Cruse (Eds.), *Emotion, evolution and rationality*. Oxford: Oxford University Press.

Prinz, J. (2004b). *Gut reactions*. Oxford/ Nueva York: Oxford University Press.

Solomon, R. (1993) *The Passions*. Indiana: Hackett Publishing Company.

Wikan, U. (1990). *Managing turbulent hearts: A balinese formula for living*. Chicago: University of Chicago Press.

Notas

1. Pese a que hay autores que distinguen entre emociones y sentimientos, y la distinción puede resultar útil en función de los que se pretenda explicar, en este texto voy a emplear ambos términos de forma indistinta.
2. Los monos, por ejemplo, poseen cierta capacidad para la empatía y la reciprocidad. No así otros animales menos inteligentes como los gusanos de seda o los peces. Frans de Waal ha estudiado ampliamente los mecanismos emocionales complejos que los seres humanos compartimos con algunos primates. Ver: de Waal (2005); (1997); (2009); (2012). No obstante, es preciso insistir en la idea de que, por más que haya similitudes y mecanismos compartidos entre la mente animal y la mente humana, existen diferencias cualitativas entre una y otra. Como señala Ignacio Morgado, "la corteza cerebral de los primates infrahumanos no está tan desarrollada como la nuestra y ésta parece ser una importante clave de las capacidades superiores". Haciendo referencia a algunos comportamientos prosociales de los bonobos descritos por de Waal, Morgado manifiesta que el animal no puede elaborar sentimientos sociales complejos, puesto que éstos entrañan conocimientos amplios sobre el contexto, la vida individual del objeto al que se dirigen los sentimientos, lo que determinados acontecimientos suponen para él, etc. (Morgado, 2010), p. 49 y 50.
3. Nussbaum se ha referido al trabajo de autores como Pinker y Hauser, que han realizado numerosos estudios en torno a algunos miedos innatos de base biológica. Ver: Pinker (2007) y Hauser (2006).
4. Ver: Wikan (1990), en particular los capítulos 8 (*Laughter, sadness and health reconsidered*) y 9 (*Vitality and health*).
5. La autora trata extensamente estas cuestiones en el capítulo cuarto de Nussbaum (2008): "Las emociones y la primera infancia".
6. Para un estudio ya clásico sobre las desigualdades entre sexos, y el papel de la educación en las mismas ver: de Beauvoir (2005).
7. Nussbaum (2008), 187-88. Nussbaum hace referencia a Griffiths (1997) que expone estas ideas en el capítulo tercero.
8. A pesar de que Ekman es uno de los referentes de las teorías no cognitivas, lo cierto es que su propuesta también es equilibrada. Al poner de relieve la importancia de los usos y costumbres, la educación y el aprendizaje a la hora de dar forma a la respuesta emocional, Ekman desmarca su teoría de las corrientes más reduccionistas y deterministas. Las emociones no son una mera reacción instintiva, automática, innata y universal. Estos elementos pueden constituir una parte importante de las mismas, pero las emociones son más complejas y entrañan cogniciones, evaluaciones y un proceso de aprendizaje social. Ekman, además, guarda un lugar para la capacidad de evaluación y deliberación conscientes que también puede incidir en el curso de la respuesta emocional. Ver: P. Ekman y Friesen (1989); P. E. Ekman y Davidson (1994); P. Ekman (1992).
9. Nussbaum desarrolla estas ideas en Kahan y Nussbaum (1996) y Nussbaum (2006).