



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN
NICOLÁS DE HIDALGO**

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”

**Tesina: “Las emociones como cogniciones.
La teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum”**

Que para obtener el título de:

Licenciada en Filosofía

Presenta:

Mallinali López Pupo

Asesor:

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo

Morelia, Michoacán

Noviembre, 2015



AGRADECIMIENTOS:

Primero que nada quiero agradecer a mis padres, por su amor incondicional y apoyo constante. A ustedes les debo todo.

A mis amigos, Raúl, Ana, Maura, Andrea y Angie, en quienes siempre he encontrado una compañía sincera y desinteresada, la confianza y la alegría necesarias para contemplar el mundo de una manera mucho más optimista. Su amistad es invaluable.

Por último, quisiera expresar mi agradecimiento y admiración por mis maestros durante la carrera de filosofía, quienes supieron transmitir la pasión y entrega por su importante labor en la formación de sus estudiantes. Especialmente, quiero reconocer el valioso apoyo del Maestro Carlos Bustamante, quien siempre ha demostrado un compromiso con la educación admirable. Gracias por su disposición a ayudarme en mi trabajo de titulación. De Igual manera, doy las gracias a mi asesor, Doctor Víctor Pineda, por su tiempo y paciencia.

A todos ustedes,

¡Muchas Gracias!

ÍNDICE:

CARÁTULA.....	I
AGRADECIMIENTOS.....	II
ÍNDICE.....	III
RESUMEN.....	IV
ABSTRACT.....	V
I. INTRODUCCIÓN.....	1
II. LAS EMOCIONES COMO PROBLEMA FILOSÓFICO.....	9
III. EMOCIONES COMO FUERZAS NO RACIONALES: TEORÍAS DE LA SENSACIÓN Y CONDUCTISTAS.....	14
IV. EMOCIONES COMO PENSAMIENTOS: TEORÍAS COGNITIVISTAS Y EVALUATIVAS.....	30
V. TEORÍA COGNITIVO-EVALUADORA O NEOESTOICA DE MARTHA NUSSBAUM.....	35
VI. EL ARTÍCULO <i>RESPONSES</i>	41
i. Respuesta a Ben-Ze'ev.....	43
ii. Respuesta a John Deigh.....	47
iii. Respuesta a Nancy Sherman.....	49
VII. CONCLUSIONES.....	52
VIII. GLOSARIO.....	56
IX. APÉNDICE A) TEXTO TRADUCIDO.....	59
X. APÉNDICE B) TEXTO ORIGINAL.....	78
XI. BIBLIOGRAFÍA.....	110

RESUMEN:

“Las emociones como cogniciones. La teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum”

La presente investigación constituye un acercamiento a la teoría de las emociones de Martha Nussbaum y sus ideas sobre educación. Con el objetivo de sustentar su propuesta sobre las maneras en la educación puede y debe producir ciudadanos del mundo, Nussbaum argumenta que las artes, especialmente la literatura, nos ofrecen una importante herramienta para el desarrollo de la capacidad de experimentar emociones, como el amor y la compasión y que estas emociones son esenciales para alcanzar el tipo de comprensión de la realidad que como seres humanos y ciudadanos de una democracia, indudablemente necesitamos.

Su explicación de la educabilidad de las emociones está sustentada en la idea de que, lejos de ser instancias divorciadas del pensamiento, como ha sido extensamente defendido lo largo de la historia de la filosofía, las emociones son un tipo de juicio. Mediante sus críticas a las teorías reduccionistas, Nussbaum presenta su definición de las emociones como pensamientos o cogniciones evaluativas y sus argumentos a favor de la ampliación del concepto de cognición, que incluye la idea de que algunas proposiciones no precisan de formulación lingüística, que el pensamiento es un elemento dinámico que incluye movimiento, y que es precisamente la cognición la instancia capaz de albergar el tipo especial de percepciones y de intencionalidad que nos vincula al mundo de la manera única en que las emociones lo hacen.

Esta investigación está basada principalmente en el libro de Nussbaum *Paisajes del pensamiento, la inteligencia de las emociones* y en su artículo *Responses*, publicado en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVIII, No. 2, en Marzo del 2004, cuya traducción se incluye en el apéndice.

Palabras clave: *Nussbaum, teorías de las emociones, cognición, juicios de valor, compasión.*

ABSTRACT:

“Emotions as cognitions. Martha Nussbaum’s cognitive-evaluative theory of emotions”

This paper seeks to offer an introduction of Martha Nussbaum’s theory of emotions and her ideas regarding education. Aiming to support her view on how education can and should produce citizens of the world, she argues that arts, especially literature, constitute a very important tool to develop the capacity to experience emotions like love and compassion and that these emotions are essential when it comes to reach the kind of comprehension of human reality that, as human beings and citizens of a democracy, we surely need.

Her account of the educability of emotions is based on the idea that, far from being divorced from cognition, as it has been largely stated throughout history of philosophy, emotions are a type of judgment. Through her arguments against reductionism, Nussbaum presents her definition of emotions as thoughts or evaluative cognitions and argues on favor of a broader and more capacious concept of it, which includes the idea that some propositions aren’t necessarily linguistically formulable, that thought is a dynamic element which can involve movement, and that it is cognition that can hold the especially rich and dense perceptions of objects, and the form of intentionality that link us to the world in the unique way that emotions do.

This research is based on Nussbaum’s fine book, *Upheavals of thought, the intelligence of emotions*, and in her article *Responses*, published in the philosophy magazine *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVIII, No. 2, in March 2004, which translation is included in the appendix.

Key words: *Nussbaum, theories of emotion, cognition, judgment of value, compassio*

I. INTRODUCCIÓN:

Mi interés personal por el análisis filosófico de las emociones, en particular de la congratulación y la compasión, surgió en relación con un tema que siempre ha despertado mi curiosidad: entender cómo es que algunas obras literarias pueden hacer experimentar emociones tan diversas; cómo se despierta esa suerte de empatía por los personajes y qué es lo que permite que las personas se sensibilicen ante la narración de formas de vida distintas a las que conocen y cuestionen sus puntos de vista con respecto a sus juicios y acciones. El parecido de la reacción emocional ante la narración y la experiencia de la vida real es asombroso y creo que ello nos dice mucho en lo que toca a la estructura de nuestras emociones.

La literatura nos convierte en viajeros del tiempo y el espacio, nos permite conocer vidas lejanas y situaciones que somos capaces de imaginar y entender, aun cuando muchas veces jamás hayamos experimentando algo similar en nuestras propias vidas. Las historias amplían nuestra visión del mundo y nuestra conciencia de la pluralidad de experiencias y disyuntivas a que se enfrentan las vidas humanas, ¿En qué consiste esa posibilidad de conexión entre la vida aquí y ahora de quien lee y la historia contada, muchas veces separada del lector por la lejanía en el tiempo, la cultura, la geografía y las circunstancias? ¿Qué hace que algunas historias muevan las emociones del lector más que otras? más aún, ¿Cómo puede servir esta capacidad a los fines de la justicia?

Aquellos que nos hemos entristecido, indignado, afligido, encolerizado y alegrado ante la lectura de una buena historia entendemos que, más allá de la historia como tal, el texto nos presenta una situación que posibilita la identificación con los personajes y sus circunstancias, incitándonos a la empatía y actuando como una especie de puente tanto conceptual como vivencial que nos acerca a los otros por lo menos hasta donde la imaginación nos lo permite. Por experiencia propia sabemos que mediante la narración podemos mirar de cerca la vida de una mujer en el siglo XIX; la exaltación de un jugador empedernido incapaz de renunciar a la emoción del todo o nada; la absoluta soledad y lucha por la mera supervivencia de un náufrago. En cierto sentido se puede decir que una ha conocido, incluso que por momentos ha sentido, lo que es ser esa mujer, jugador o náufrago,

¿Cómo es esto posible? O mejor dicho: ¿Qué nos dice esto sobre nuestra manera de experimentar emociones y, por ende, sobre su naturaleza?

Interesada inicialmente en filosofía de la educación y buscando literatura sobre el tema fue como me acerqué a *El cultivo de la humanidad* de Martha Nussbaum. En este texto, se encuentra el lector con parte del desarrollo filosófico sobre la conexión entre literatura y emociones. Nussbaum defiende la idea de que, a través, del arte, especialmente de la literatura, podemos y debemos desarrollar capacidades como la imaginación narrativa y la empatía, necesarias para una deliberación razonada sobre los complejos asuntos humanos.

La idea fundamental es que las artes en general ayudan a desarrollar en los ciudadanos la capacidad y sensibilidad necesarias para comprender la realidad humana y tomar las decisiones que les corresponde. Sin embargo, se propone que, entre las artes, la narración resulta especialmente importante, por su gran capacidad para representar las circunstancias específicas y los problemas que las personas más diversas pueden enfrentar. Ante la narración de las desgracias a que se enfrentan otros seres humanos, los lectores tomamos conciencia tanto de la vulnerabilidad de la vida humana como del “tipo de cosas que podrían pasarnos” En otras palabras, no identificamos con el personaje en tanto que seres que dependen de sucesos que no controlan y el hecho de que, en un giro de la fortuna, nada podría librarnos de un destino similar¹.

En la novela se genera una identificación muy concreta con la situación narrada y surge la empatía, necesaria para la compasión. El conocimiento del abanico de posibilidades que se abre ante cualquier ser humano en el giro azaroso de la fortuna resulta esencial, argumenta Nussbaum, para el tipo de deliberación a que están llamados los ciudadanos en una democracia, misma que involucra muchas veces a seres cuyas circunstancias son muy distintas a las propias. Esta identificación por la situación vulnerable es posible, en parte, porque la historia compromete el bienestar del agente, poniendo en peligro el tipo de cosas a las que, en general, los seres humanos concedemos gran valor. En esto podría radicar nuestra más clara posibilidad de identificación como miembros de una comunidad humana: la situación compartida y unos vínculos concretos y muy fuertes con agentes de cuidado y

¹ Cfr., Martha C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 2001, p. 128.

fuentes de bienestar. Una condición que muy probablemente sea el resultado de la absoluta indefensión con la que venimos al mundo.

La idea a la base del proyecto de Nussbaum es defender el ideal y formación de “ciudadanos del mundo”. Este ideal fue ya defendido como proyecto educativo por los antiguos estoicos y se caracteriza por formar ciudadanos que se conciben como miembros de una comunidad local pero que, por encima de ésta, se saben parte de otra, ésta universal, que incluye a todos los seres humanos y les es todavía más valiosa: la aspiración a la justicia y la virtud, y la capacidad de razonar al respecto, una idea que implica la igualdad y dignidad de la humanidad por sobre las determinaciones accidentales del lugar de nacimiento, la cultura, la clase social o el sexo. De ese reconocimiento se sigue que el comportamiento debe estar marcado por el respeto a la dignidad de la razón y la elección moral: “El buen ciudadano es un ciudadano del mundo.... un estilo de ciudadanía que reconoce la comunidad moral/racional como aspecto fundamental propone un estilo más razonable de deliberación política y de solución de problemas.”²

Este respeto por la humanidad debería redundar en un interés general por el bienestar de los otros y promover una conciencia de la igualdad última y el respeto por lo humano donde quiera que se encuentre. Al ser consciente de que la naturalidad con que la costumbre envuelve sus propios puntos de vista es aparente y de que su forma de vida es una más entre otras posibilidades humanas, el ciudadano del mundo somete a examen racional las costumbres e ideas locales, sabe que no son verdaderas o buenas por “naturaleza” y que su justificación debe ser racional y motivada por aspiraciones humanas generales.

El término “ciudadano del mundo”, sin embargo, no se debe a los estoicos. Fue, Diógenes, “el cínico” quien respondió a la pregunta por su origen afirmando ser “ciudadano del mundo”. Diógenes, quien daba nula importancia a la fuerte determinación social que en su tiempo tuvo el lugar de nacimiento, se mofaba de las costumbres de sus contemporáneos desafiando con su conducta los valores y creencias de la época. Puede decirse que su conducta pretendía en parte incitar a la reflexión racional sobre su adecuación o inadecuación, pidiendo la justificación de las propias costumbres. Al respecto de la conducta de Diógenes, Nussbaum nos resume: “ es posible que el sentido de su comportamiento fue hacer que las personas se

² *Ibíd.* p. 90.

cuestionaran sus prejuicios, haciéndolos tomar conciencia de lo difícil que es dar buenas razones para muchos de nuestros sentimientos más profundos”³ Este ideal de formar ciudadanos del mundo permea la obra de Nussbaum y su interés por defender la educabilidad de las emociones a través del arte y el importante papel que les corresponde en las investigaciones sobre racionalidad práctica.

Las ideas de Nussbaum en este sentido nos hacen preguntarnos por el tipo de concepción de la naturaleza de las emociones que supone. En una primera lectura de su propuesta, no queda muy claro cómo podría sustentarse la idea de que se trata de fenómenos susceptibles de ser educados, lo que esto signifique en sentido estricto y el hecho de que sean definibles por completo en términos cognitivos. La idea de que somos capaces de educar las emociones para una sociedad más democrática y compasiva resulta especialmente controversial, ya que supone una explicación de éstas que no está exenta de cuestionamientos: ¿Cómo es posible educar un fenómeno que resulta paradigmático de lo anárquico y subjetivo, que se presenta muchas veces como un golpe repentino, una sacudida, o un viento que empuja en contra de la propia voluntad? ¿Cómo podría hallar justificación semejante afirmación?

De esta manera y con estas preguntas de fondo mi interés por la educabilidad y la comunicabilidad de las emociones se transformó al menos de manera momentánea en la pregunta por su naturaleza. El texto que presentamos pretende ofrecer un acercamiento a las teorías de las emociones y la manera en que Nussbaum defiende su racionalidad.

Es en su libro *Paisajes del pensamiento, La inteligencia de las emociones*, en donde Nussbaum expone minuciosamente su teoría. En el texto, sostiene la idea de la naturaleza cognitiva de las emociones y el modo en que, a pesar de que por su fenomenología las emociones se parecen a energías externas que escapan a nuestro control, el hecho es que se explican mejor si las entendemos como *cogniciones*, vinculadas intrínsecamente con nuestra visión del mundo, nuestra situación en él y una serie de creencias sobre lo que es bueno e importante.

Esta visión cognitiva de la emoción postula que sobre las diferencias de tiempo y espacio, de cultura e historia personal que nos separan, tenemos en común una vida condicionada por un

³ *Ibíd.*, p.87.

tipo de juicios especial: nuestros juicios evaluativos eudaimonistas o emociones. Pero que éstas, lejos de ser ciegas e incontrolables, forman parte fundamental de nuestro pensamiento y nos informan de nuestra particular situación en el mundo. Este punto de vista nos obliga a preguntarnos lo que significa para nuestra visión de nosotros mismos y nuestros problemas reconocer que las emociones son esencialmente creencias y que vienen a informarnos una realidad muy humana y racional: que somos ante todo seres determinados por su condición de criaturas que vienen al mundo completamente indefensas y permanecen así durante mucho tiempo; Por los profundos lazos, reales y simbólicos, que construyen con aquellos que los cuidan y de quienes dependen completamente; Que desarrollan una conciencia compleja de los peligros que les acechan y de su gran vulnerabilidad⁴.

Nuestra condición de seres emocionales explica muy bien la experiencia constante de nuestro vivir en el mundo, vinculados apasionadamente con sus objetos y sacudidos continuamente por los reveses de la fortuna. Explica también el hecho de que un trabajo racional consciente para eliminar la creencia del valor real de las cosas fuera de nosotros mismos (es decir, fuera de nuestro control) pueda redundar en un desapego que permite que la fortuna tenga menos incidencia en nuestro ánimo, tómese como ejemplo las ideas y prácticas budistas que promueven el desapego para una vida de paz y menos sufrimiento.

El razonamiento ético debe partir del estudio objetivo de lo que realmente somos y lo que constituyen nuestras verdaderas motivaciones y valoraciones para la acción. Escuchamos

⁴ La complejidad de las capacidades cognitivas humanas da lugar a emociones que involucran pensamiento temporal, causal y proyectivo entre otros. Por ello, aun cuando podemos decir que los animales poseen emociones de acuerdo con la capacidad cognitiva que les caracteriza, hay emociones de que parece que sólo los seres humanos somos capaces. Por ejemplo, nuestras emociones son parcialmente narrativas en su forma en tanto que forman parte de una historia de apegos y reveses; implican una capacidad de pensamiento temporal característica en la que el sujeto se concibe a sí mismo como un yo cuya historia se construye en el pasado y se proyecta al futuro. Así es como podemos experimentar, por ejemplo, miedo de aquello que sabemos que podría pasarnos, sabiendo que en dicho momento, seguiremos siendo nosotros (por ejemplo, una enfermedad: nos sabemos seres que pueden enfermarse en cualquier momento) Este miedo puede verse exacerbado por la creencia de lo terrible que resulta verse privado de la salud y de que, a menudo, a la enfermedad le sigue la muerte. La conciencia del tipo de cosas que podría pasarnos es, al mismo tiempo, una herramienta poderosa para prevenir desgracias y entender a los otros así como la fuente de sufrimientos anticipados, con frecuencia gratuitos. Sobre las capacidades cognitivas humanas y la manera en que determinan nuestra capacidad para experimentar ciertas emociones véase Nussbaum M. *Paisajes del pensamiento*, Pp. 172-179.

hablar de principios abstractos y nos suenan huecos debido a que la naturaleza de lo que nos importa y conforma el universo de nuestros significados es, en principio, terrenal y localizado, tal como Nussbaum defiende. Una ética que parta del análisis de la manera en que nos vinculamos con lo otro tiene muchas más probabilidades de servirnos de guía para establecer la pauta del cómo nos está dado actuar, que una serie de principios racionales abstractos. Esta ética debe estar basada en el tipo de pensamientos con que, como seres humano, damos sentido y relevancia al mundo: nuestras emociones. Una teoría del valor correspondiente debería poder ayudarnos a determinar el tipo de cosas que podemos defender como verdaderas condiciones para el florecimiento humano.

¿Por qué elegir trabajar con las ideas de Martha Nussbaum? Martha Nussbaum es una reconocida filósofa, profesora, investigadora y conferencista estadounidense considerada una autoridad actual en teorías de las emociones, derechos de las mujeres y animales. Es considerada entre los filósofos contemporáneos más influyentes y prolíficos actuales. Es una de las pocas filósofas cuyas ideas trascienden el ámbito de la discusión puramente académica. Creo que el debate que sus ideas han provocado, algunas de las cuales se discuten en el texto traducido en el apéndice, es muestra suficiente del peso de sus ideas en el panorama filosófico actual. Además, considero que Martha Nussbaum es un excelente ejemplo de la filósofa que, sin dejar de lado el imprescindible rigor argumentativo, se aboca a formular propuestas concretas para el cambio social. En Nussbaum nos encontramos, por ejemplo, con propuestas concretas para el cambio en políticas públicas, (en *El cultivo de la humanidad* propone cambios concretos en el plan de estudios, argumentando a favor de algunos cambios en los estudios de las culturas no occidentales, la mujer y la sexualidad humana).⁵

Personalmente creo que estos autores deben darse a conocer a la comunidad como muestras contemporáneas de formas distintas de hacer filosofía: trabajos teóricos que redundan en propuestas de cambios en políticas públicas y, en concreto en este tema, de prácticas educativas. Entre otras muchas propuestas, en la obra de Nussbaum encontramos la idea de que la educación de las emociones a través del arte es una tarea de toda sociedad. A través

⁵ Martha C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2001, Pp. 155-261.

de éste, se hace conciencia de las injusticias generadas por la pobreza, la desigualdad y el odio hacia lo diferente.

Nussbaum defiende la educación de las emociones abogando por la inclusión del estudio de obras literarias⁶ en todos los niveles de educación, con el fin de ayudar a los alumnos a desarrollar emociones racionales y, de manera fundamental, la compasión y el amor. Un tipo de educación que promueve el pensamiento crítico y empático. Este tema suscita controversia debido a que la idea de la educación de las emociones resulta chocante para una gran cantidad de personas acostumbradas a hablar de nuestras emociones como fuerzas correspondientes a la parte “animal” del ser humano. De igual manera, la compasión se ha sometido al juicio implacable de los filósofos y su estatus moral es una cuestión discutida ampliamente.

Las obras de Nussbaum se caracterizan por un espíritu crítico, propiamente filosófico, que señala y deja en discusión temas que suscitan dudas y perplejidades. Otorga una importancia fundamental al diálogo con las neurociencias, la psicología experimental y la antropología, mostrando que la filosofía puede y debe estar al tanto de los conocimientos científicos y le está dado tanto apoyarse en éstos, como cuestionarlos.

Destaca igualmente su interés por explicar la visión del sujeto concreto en la dimensión narrativa de las emociones, la riqueza peculiar de las percepciones que engendran y la historia de las creencias ligadas a ellas. De estas dos fuentes se alimenta para presentar su visión de las emociones: las contribuciones de las ciencias y las experiencias de los individuos.

En *Paisajes del pensamiento* Nussbaum expone su teoría de las emociones tanto descriptiva como normativamente. Defiende la compasión y el amor como emociones fundamentalmente sociales y humanas que alcanzan a desplegar capacidades como la tolerancia, el respeto a la diferencia y la benevolencia. Imprescindibles para la educación de ciudadanos interesados por la justicia y la ciudadanía mundial.

⁶ Las emociones cobran sentido en el contexto de una historia y ligadas a una serie de elementos que conforman el escenario en que se presentan. Podemos empatizar con las vidas de los otros en la medida en que podamos observarlas de cerca. Esto se logra en la representación y la narración de los elementos vinculados con la vivencia de una situación y los muchos aspectos de la vida en que podemos identificar nuestras vidas con las de otros seres.

En lo que sigue nos centraremos en la parte descriptiva de su teoría situándola en el panorama de las teorías de las emociones a que se enfrenta y los argumentos a favor y en contra de su posición. Nos serviremos de la luz que arrojan sus propias respuestas a críticas relacionadas con los temas expuestos ahí, especialmente a la definición de emoción y los problemas relacionados con el contenido cognitivo de la compasión. Para ello, nos hemos dado a la tarea de traducir su artículo *Responses*, cuya traducción y texto original se ha incluido como apéndice.

II. LAS EMOCIONES COMO PROBLEMA FILOSÓFICO.

Las emociones son objeto de múltiples disciplinas. Podemos acercarnos al tema desde la ciencia, donde su estudio corresponde principalmente a la psicología y las neurociencias. También podemos preguntarnos por ellas desde el punto de vista de la experiencia personal, donde probablemente la literatura, la poesía, el arte y la música resulten mucho más informativas. Pero muchos no entendemos muy bien qué hace la Filosofía ocupándose de un tema como este, cómo puede explicar sus pretensiones de investigar las emociones de manera objetiva, habida cuenta de que la psicología, la psiquiatría y las neurociencias llevan ya alrededor de medio siglo ocupándose de ellas con autoridad científica y ofreciéndonos respuestas y soluciones a muchos de nuestros cuestionamientos⁷. Además, ¿No es acaso la racionalidad el campo por excelencia de la filosofía? ¿No son los temas abstractos y generales sus campos de reflexión, del mismo modo que nuestras emociones son el paradigma de lo subjetivo?

A continuación, trataremos de responder brevemente a esta interrogante, mostrando cómo la filosofía se adentra en este complejo tema y la manera en que sus planteamientos resultan ineludibles para cualquier reflexión seria sobre el papel que las emociones deberían jugar en nuestra vida personal y social.

La literatura concerniente a la reflexión filosófica se conoce como filosofía psicológica o filosofía de la psicología. El derecho a existir de una reflexión filosófica sobre este tema es puesto en duda por quienes aspiran a que sea la psicología como ciencia, con sus teorías experimentales y conductuales, la que responda a toda interrogante sobre las emociones ¿En

⁷ La filosofía no pretende negar los datos científicos sino hacer frente a las problemáticas conceptuales y experienciales que han abierto teorías reduccionistas. Hasta hace no mucho las ciencias ignoraron en sus explicaciones el papel determinante de la intencionalidad, la representación y el papel de la conciencia subjetiva en nuestras emociones y sensaciones en general. Argumentaron que la naturaleza de la experiencia no puede ser explicada pues se trata de un fenómeno interno y subjetivo, que no puede someterse a la experimentación y la observación. Pero ¿cómo podría dejarnos satisfechos una explicación que obvia tantos aspectos de la manera en que experimentamos nuestras emociones? O, dicho de otra manera, no logra decirnos cómo de un conjunto de hechos objetivos puede surgir un hecho subjetivo ¿Cómo podemos explicar la fenomenología de nuestras experiencias sin aludir al cómo se sienten o *quale*? Cfr. Mayte Ezcurdia y Olbeth Hansberg, *La naturaleza de la experiencia, Volumen I, Sensaciones*, UNAM, 2003, Pp. 8-17.

qué consiste la aportación de la reflexión filosófica a la investigación actual sobre el tema?
¿Qué aspectos de los fenómenos emocionales justifican una reflexión filosófica sobre los mismos?

En primer lugar, en lo que respecta a la vigencia e importancia del tema podemos señalar el peso real que nuestras ideas sobre la naturaleza de las emociones tienen de hecho en nuestras instituciones. Podemos ver ejemplos claros en ámbitos como el derecho, la moral y la educación. En la reflexión moral no dejamos de cuestionarnos el valor de las emociones en la vida buena, cuál es su papel social, su necesidad y la capacidad propia para extirparlas o inducir las a voluntad; nos preguntamos el valor real de sus objetos y cómo podemos determinarlo. Por otra parte, es claro que el grado en que pensamos las emociones como independientes de nuestra voluntad redonda en el grado de responsabilidad que atribuimos a nuestras conductas: ¿Pueden justificarse el odio y las conductas violentas que provoca como una emoción y conducta razonables? ¿Es posible inculcar en los niños la compasión y así formar adultos cooperativos, compasivos e incluyentes? ¿Podemos enseñar a nuestros ciudadanos la compasión, el amor y la benevolencia?

En el ámbito del derecho, siendo la moral una de sus fuentes, resulta relevante preguntarse hasta qué punto y sobre qué discurso se justifican actos “provocados” por ciertas emociones. En otras palabras, la justificación sobre emociones “apropiadas” para considerar atenuantes o agravantes en actos delictivos ¿Sobre qué basamos nuestras decisiones para considerar ciertas emociones como “atenuantes” o “agravantes” al juzgar la gravedad de un delito? ¿Cuál es el sustento de nuestras ideas al respecto? ¿Podemos decir que es razonable experimentar determinadas emociones bajo ciertas circunstancias?

No es necesario que nos detengamos demasiado explicando el interés central de este tema. Nuestro afán por entendernos a nosotros mismos y la posibilidad de intervenir de alguna manera en nuestros conflictos emocionales son razón suficiente. No se diga de la influencia que tiene este tema en áreas como el derecho, la educación y la reflexión ética y política.

Comprendemos que la respuesta a estas preguntas se encuentra en el cuestionamiento de principio que da lugar siempre a la reflexión filosófica, a saber, la pregunta por la esencia. Así, no se puede más que comenzar con la pregunta ¿Qué es una emoción?

Dado que lo hemos experimentado, la mayoría de nosotros podemos mencionar los diversos fenómenos que tiene lugar cuando experimentamos emociones: nos comportamos de cierta manera, determinados pensamientos acuden a nuestra mente y muchas veces percibimos cambios a nivel corporal que van desde el sudor excesivo al latir acelerado del corazón.

Sin embargo, cuando buscamos entender qué son las emociones y el papel que deberían jugar (o dejar de jugar) en nuestras vidas todos los sucesos que tienen lugar cuando las experimentamos se agolpan de pronto. Una amalgama de fenómenos tan disímiles como presentes dificulta la definición. ¿Qué aspectos están siempre presentes en las experiencias? ¿Hay algo en la experiencia que permanezca a través del tiempo, entre culturas y en las distintas personas? ¿Cómo surgen? ¿Cómo se disipan? ¿Qué valor tienen? ¿Son el amor, la ira, la envidia o la vergüenza producto de un azaroso acontecimiento, una suerte de ráfaga de viento que uno se ha encontrado por casualidad?

Los debates actuales sobre la naturaleza de la emoción en que nuestra autora ha participado durante más de una década, apuntan principalmente a la incapacidad de las explicaciones fisiológicas, psicológicas y conductistas para dar cuenta de la intencionalidad⁸ de nuestras emociones, el modo en que nos proporcionan información significativa sobre nosotros mismos e intervienen en la constitución de nuestra identidad y nuestra relación con el mundo.

Los obstáculos que plantea el análisis de la experiencia por parte de las ciencias experimentales saltan a la vista. Las interpretaciones y los modos de ver forman parte de lo que los filósofos han llamado experiencia “interna” o subjetiva. Dado que dicha experiencia no es ni observable como tal⁹, ni sujeto directo de experimentación se ha tendido a eliminarla

⁸ En las críticas a las teorías reduccionistas ahondaremos en las características de las emociones que involucran la intencionalidad y la representación. Nos limitamos por ahora a decir que se trata de una de las cuestiones teóricas de mayor complejidad e importancia en los debates actuales. La idea central es que la intencionalidad (el hecho de tomar un objeto; referirse a algo de manera esencial) y el papel fundamental de la representación en las experiencias emocionales, les confiere el estatuto de cogniciones. De la misma manera que los debates actuales de filosofía de la mente señalan que el problema esencial del carácter irreductible de la mente al cerebro está en las propiedades intencionales del pensamiento y la experiencia, este mismo cognitivismo hace lo propio con respecto a las emociones afirmando que poseen estas características, lo cual las hace irreductibles a meros correlatos fisiológicos o patrones conductuales más o menos mecánicos.

⁹ A menos que se adopte un punto de vista conductista que defina la emoción por su expresión en la conducta. Los argumentos en contra de tal reduccionismo serán mencionados más adelante.

o reducirla a otros aspectos de la experiencia emocional cuyos rasgos, presumiblemente observables y cuantificables, permiten su estudio. Sin embargo, parece que resulta imprescindible considerar esta conciencia subjetiva al dar cuenta de las emociones humanas. Las interpretaciones y modos de ver el mundo de los sujetos no pueden tomarse como elementos accesorios que a veces acompañan nuestras experiencias, dado que este “modo de ver” juega un papel esencial a la hora de explicar sus aspectos fundamentales. Esta tesis filosófica de la irreductibilidad de la intencionalidad y los modos de ver se encuentra a la base de la concepción de las emociones como parte del pensamiento¹⁰ y a la base de una concepción de éstas como fenómenos mentales.

Dicho de otra manera, las teorías experimentales han fracasado cuando intentan dar cuenta del papel de las emociones en la formación del concepto del yo y el modo en que, mediante representaciones peculiares del mundo, nos revelan la forma en que éste afecta o se confabula con nuestros intereses¹¹. ¿Por qué han fracasado? Porque no han sabido distinguir entre lo que sentimos y lo que somos, la emoción y el sujeto que la siente (en cierto modo, se trata del problema de la explicación de la conciencia de segundo orden) William Lyons plantea esta crítica así: “El desarrollo de las explicaciones biológicas y psicológicas de las emociones, reducidas casi siempre a los fenómenos fisiológicos o conductuales, no alcanzan a formular una teoría de la emoción capaz de explicar la relación entre el sujeto emocional y el sujeto global, es decir, entre lo que se siente y el hecho de ser yo el que lo siente”¹². Alcanzar una definición y comprensión cabal de las experiencias emocionales exige dar cuenta de los aspectos de estas experiencias que se vinculan con la cognición, la conciencia del sujeto de sí mismo como agente en un mundo de objetos y la atribución de cualidades a las cosas, tales como su valor, su carácter único y su importancia. La incapacidad explicativa de las teorías biológicas y psicológicas de la emoción apunta al hecho de la irreductibilidad del propio fenómeno y el tipo de complejidades que plantea. Ahondando en el tema, como veremos, el análisis filosófico resulta imprescindible.

¹⁰ *Ibíd.* p. 123.

¹¹ Nussbaum aclara con respecto a esta tesis que no pretende negar las cualidades explicativas de las teorías científicas sino argumentar que toda explicación adecuada de las emociones debe incluir una respuesta satisfactoria de las propiedades intencionales asociadas con éstas. (Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento, la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008, p.123).

¹² Lyons, William, *Emoción*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. X.

En el análisis de nuestras experiencias emocionales se identifican diversos rasgos entre los que destacan trastornos fisiológicos, patrones de conductas más o menos constantes y creencias o juicios. Siguiendo la clasificación de Robert Solomon y Cheshire Calhoun¹³ las teorías de la emoción se dividen para su estudio en cuatro grandes categorías en función de los rasgos en que se centran para caracterizarlas: teorías del sentimiento, conductuales, cognitivas y evaluativas. Mientras que las teorías del sentimiento y la conducta sitúan lo propiamente emocional en un elemento no racional, el cognitivismo defiende su naturaleza intrínsecamente racional o cognitiva.

Las teorías que intentan dar respuesta a la pregunta por la naturaleza de las emociones y las experiencias asociadas con éstas ofrecen el marco de interpretación sobre su papel en nuestra vida y la posibilidad de considerar su racionalidad y valor en nuestras reflexiones de tipo ético. Con la finalidad de familiarizar al lector con los problemas que aborda nuestra autora en sus *Responses*- cuya traducción incluimos en el apéndice- y el modo en que defiende la racionalidad emocional y el valor normativo de ciertas emociones, se dedicará el resto de esta introducción a una breve exposición de los postulados principales de las teorías de la emoción y las objeciones que se les plantean a la luz de la cognitivo-evaluadora que defiende nuestra autora.

¹³ Calhoun Cheshire y Solomon Robert (compiladores), *¿Qué es una emoción?* FCE, México, 1996, Pp. 9-30.

III. EMOCIONES COMO FUERZAS NO RACIONALES: TEORÍAS DEL SENTIMIENTO Y TEORÍAS CONDUCTISTAS.

En la historia de la filosofía, las emociones han sido comprendidas a menudo como elementos no racionales, incluso en franca oposición a la razón. Creemos importante comenzar esclareciendo la naturaleza de esta polémica.

A propósito de esta oposición emoción-razón, y la necesidad de ofrecer una explicación satisfactoria de nuestras emociones, Nussbaum nos advierte que “El valor conceptual de dicho contraste, se ve enturbiado por una incapacidad de definir qué son las emociones y por un equívoco entre el uso descriptivo y el uso normativo de ‘razón y racional’.”¹⁴ Podemos entender esta oposición razón-pasión de dos maneras: a) partiendo de una idea normativa de razón, en cuyos procesos de deliberación las emociones resultaran un claro elemento entorpecedor; desde este punto de vista, las emociones son contrarias a la razón porque entorpecen, confunde o anulan un determinado razonamiento correcto¹⁵, en palabras de Nussbaum, “implican un pensamiento que de alguna forma está por debajo de los niveles aceptables, un mal pensamiento”¹⁶. Por supuesto, la aceptación de esta posición depende de la concepción normativa que se tenga de la razón y la manera en que las emociones participan en aquello que se considere una correcta deliberación¹⁷; b) en segundo lugar, podemos

¹⁴ Nussbaum, Martha *Justicia Poética*, Andrés Bello, Caracas, 1997, p. 86.

¹⁵ Los antiguos estoicos, por ejemplo, sostienen esta posición. Las emociones son para ellos creencias erróneas sobre el mundo y nuestro lugar en él. Las emociones en su totalidad suponen apegos a cosas del mundo que no podemos controlar y a las que les atribuimos una importancia fundamental para el propio bienestar. Pero para los estoicos no hay nada más importante que la virtud, que no está a merced de los reveses de la fortuna y que controlamos con nuestra voluntad y raciocinio. Por todo esto y en aras de la virtud, las emociones deben ser extirpadas por quienes aspiran a una vida buena: racional y autosuficiente. Para la exposición de Nussbaum de esta idea y sus implicaciones véase, Nussbaum M, *La terapia del deseo*, Paidós, Barcelona, 2003.

¹⁶ Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento, La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008.p. 395.

¹⁷ La defensa de un tipo de racionalidad emocional encaminada en este sentido es la gran meta de la teoría neostoica de Martha Nussbaum. Nuestra autora sostiene la idea de que, a pesar de su naturaleza imperfecta y ambivalente, existen ciertas emociones que no sólo no entorpecen nuestras deliberaciones racionales sino que son invaluable elementos de una racionalidad práctica que nos ayuda a entender lo que somos. Y parte de ese conocimiento para establecer cómo deberíamos actuar. La autora dedica la segunda parte de su libro a defender esta idea. En la presente introducción hablaremos poco en este sentido. Esto debido a que el artículo cuya traducción aquí presentamos se centra en la Teoría de las emociones como racionales en tanto que cogniciones y la manera en la que

acercarnos a la idea de razón de una manera más bien descriptiva, aludiendo a la pregunta por lo que la razón es. Entendemos para nuestros propósitos que en dicho caso la razón puede entenderse como cualquier clase de actividad cognoscitiva o interpretativa, donde cognición puede ser simplemente una creencia o una interpretación de una cosa o situación¹⁸ Hablando de las emociones y los fenómenos cognoscitivos y evaluativos que suponen, Solomon y Calhoun ilustran esta diferencia entre una racionalidad normativa y una racionalidad de tipo descriptivo o psicológico de esta manera: “la racionalidad en sentido psicológico es la habilidad para usar conceptos y tener razones para lo que uno hace o siente. Si estas razones son *buenas* razones, eso es ya otro asunto”¹⁹

En lo que sigue, a menos que se aclare lo contrario, usaremos la palabra racional o racionalidad desde el segundo punto de vista, orientando la explicación únicamente hacia la pregunta sobre el tipo de fenómeno que es una emoción y de qué manera participa o se aleja de la cognición. Esto debido a que la mayoría de los problemas que se debaten en el artículo que hemos traducido se mueven en torno a la racionalidad de las emociones y su contenido cognitivo en este sentido descriptivo.

Cuando se define a las emociones en razón de las sensaciones que acompañan la experiencia nos enfrentamos a una teoría fisiológica o de la sensación psicológica. Estas explicaciones llamadas en su conjunto “teorías del sentimiento” sostienen que el elemento constitutivo de nuestras emociones son las sensaciones relacionadas con nuestras experiencias.

Pero ¿Qué son los sentimientos? Si nos atenemos a lo que parecen ser sus condiciones necesarias podemos decir simplemente que se sienten de alguna manera, permanecen un determinado periodo de tiempo y tienen una ubicación definida en el cuerpo²⁰. Las teorías del sentimiento se clasifican según el tipo de sensación que corresponde a la emoción. Las teorías fisiológicas sustentan que las emociones son sensaciones discernibles de cambios y alteraciones corporales; por su parte, las teorías de la sensación psicológica se centran en la manera en que las personas experimentan sus emociones, argumentando que éstas se sienten

Nussbaum propone una concepción de racionalidad ampliada e incluyente de los fenómenos cognitivos propiamente emocionales.

¹⁸ Calhoun Cheshire y Solomon Robert (compiladores), *¿Qué es una emoción?* FCE, México, 1996, p 28.

¹⁹ *Ibíd.* p. 38.

²⁰ Lyons William, *Emoción*, Anthropos, Barcelona, 1993, p.11.

una misma emoción). Aquí, parece que la conexión entre la percepción y el cuerpo se da a través de la glándula pineal y el movimiento se debe a la acción de los espíritus animales.

Es importante destacar que la teoría cartesiana posee elementos que, en primera instancia, parecen acercarla a una teoría de tipo cognitivo. Involucra percepciones, modos de ver y procesos de valoración y comparación. Sin embargo, su teoría no explica el proceso por el cual se lleva a cabo la comparación y el juicio en el alma, por lo que en Descartes los elementos que podríamos considerar cognitivos forman parte de las causas de la emoción y no una parte constitutiva de ésta. En todo caso, podríamos clasificarla como una teoría cognitiva de tipo causal pero la explicación cartesiana defiende que las emociones son percepciones de los cambios en el cuerpo, no pensamientos. No es que los pensamientos sean distintos del alma, sino que corresponden a una parte distinta. Las emociones a diferencia de los pensamientos no se refieren a nada en el mundo sino que son sensaciones especiales de lo que ocurre en el cuerpo, las pasiones son para Descartes “conciencia refleja de las conmociones que están produciéndose en el cuerpo”²⁵

Hay que explicar esto. Aquí creemos que sería arbitrario clasificar su teoría como cognitiva, pues su explicación postula la existencia de algo distinto del pensamiento, capaz de “sentir” los cambios en el cuerpo.

En resumen, Descartes nos ofrece una explicación causal de cómo se desencadenan los movimientos de los espíritus animales en el cuerpo, dejando la emoción en sí como la conciencia subjetiva de las actividades de estos espíritus animales y a sus desencadenantes como causas externas a ella. Esta conciencia subjetiva es la emoción: una especie de sentimiento que reside en algún lugar del alma. Otra de las críticas más fuertes a esta posición consiste en su incapacidad la incuestionable conexión que existe entre las emociones y nuestras conductas. Las emociones provocan conductas. La explicación cartesiana, como la mayoría de las teorías del sentimiento es incapaz de explicar cómo una sensación simple podría actuar como motivo para nuestras acciones.

En una explicación mucho más claramente fisiológica, William James, conocido como uno de los padres de la psicología experimental, presenta una versión inequívoca. A diferencia de

²⁵ Lyons, William, *Emoción*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 14.

Descartes, que termina explicando la emoción como un “epifenómeno”, una cierta conciencia subjetiva de los cambios en el cuerpo, para James esos sentimientos de cambios fisiológicos son la emoción, sin que medie una conciencia de segundo orden²⁶. Como cabe esperar, para la teoría jamesiana y toda teoría fisiológica, el reto es, primero, demostrar que existen patrones de alteraciones y cambios fisiológicos constantes y clasificables a la base de toda emoción y, segundo, una descripción detallada de dichas alteraciones para conformar la definición.

Para empezar, los patrones deberían ser lo suficientemente constantes y precisos como para que sobre la única base de dichas alteraciones fuera posible diferenciar claramente una emoción de otra, así como para diferenciar una emoción de cualquier otro fenómeno que involucre cambios o alteraciones fisiológicas parecidas (como una enfermedad o el efecto de alguna droga). Pero la evidencia experimental abocada a la tarea de determinar patrones de reacción únicos que se repitan en cada experiencia emocional y permitan definir una emoción como de cierto tipo resultan insuficientes²⁷ Por lo que, a menos que se llegue a prueba experimental contundente al respecto en un futuro, una posición fisiológica se basa únicamente en una serie de conjeturas y de esperanzas futuras de comprobación.

En lo que respecta a la emoción como sensación psicológica, estamos hablando de otro tipo de sensación. El filósofo David Hume fue el primero en formular una teoría del sentimiento psicológico. Hume sostiene que las emociones son sensaciones psicológicas o mentales que no precisan de un correlato fisiológico. Lo que podríamos llamar *el cómo se siente*²⁸ de la emoción posee una fenomenología propia que se experimenta de una manera independiente a los cambios propiamente fisiológicos, aun cuando es posible que se acompañe de éstos. Esta sensación que experimentamos a nivel psicológico es la emoción misma y permite tanto su individuación como su distinción.²⁹ (La teoría del sentimiento psicológico no está bien

²⁶ Para James, los cambios fisiológicos son la emoción. Para Descartes, la emoción es “algo más” que surge de la sensación de esos cambios y reside en el alma. Una especie de conciencia en el alma de lo que ocurre en el cuerpo.

²⁷ Lyons, p.24.

²⁸ El cómo se siente en las experiencias emocionales, a diferencia de las sensaciones o percepciones, se expresa a manera de descripciones intencionales de experiencias en donde la narración es fundamental.

²⁹ Uno de los problemas principales en la explicación resulta de preguntarse cómo es que podemos identificar una serie de sentimientos como una emoción y no algún otro fenómeno parecido, así como la manera en que podemos distinguir una emoción de otra. Esta objeción también apunta a la cuestión

clara y de la misma manera no explico de qué manera es que Nussbaum ve las sensaciones psicológicas como emociones o partes de emociones.)

Pensar las emociones como meras sensaciones, ya sea fisiológicas o psicológicas, implica entenderlas como fuerzas ciegas e incontrolables. Frente a ellas nos encontraremos entonces indefensos. Como si se tratase de factores climatológicos, acontecimientos del mundo que no controlamos o elementos externos que se apoderan de nosotros y nos arrastran a su voluntad. Por otro lado, si las emociones son un tipo de sensación que dada su simplicidad³⁰ no remite más que a sí mismo carecen de todo tipo de racionalidad y además resultan inanalizables más allá de sus causas y efectos.

Estas teorías constituyen lo que Nussbaum llama el adversario principal de las teorías que abogan por la racionalidad de nuestras emociones. “El adversario” es esa posición que niega u obvia aspectos de la emoción que las vincula con la cognición o el pensamiento y las reduce a meras “fuerzas irreflexivas” o “movimientos a-rationales.”³¹

La pregunta es ¿Son las teorías fisiológicas y de la sensación capaces de dar cuenta cabal de las emociones? Según la teoría neoestoica y su defensa de la racionalidad emocional, las teorías que reducen las emociones a “fuerzas irreflexivas” o “movimientos corporales

metodológica de cómo se puede diferenciar, en principio, el tipo de emoción que se somete a experimentación si no es con referencia a la propia experiencia del sujeto, quien suponemos que *sabe* que lo que experimenta es una emoción; esto representa un problema porque recurre a la experiencia empírica (“privada”) asumiendo su adecuación. Nussbaum sostiene que podemos confiar legítimamente en que los sujetos saben discernir lo que experimentan como una emoción y que, además, son capaces de diferenciar una emoción de otra. La experiencia de los sujetos, dice, es el punto de partida de la investigación filosófica pero también de las explicaciones científicas que precisan asumir esta capacidad desde el momento en que es necesario suponer lo que el estado en que se encuentran los sujetos es y deben ligar los sucesos neuronales con estos estados. Sin esta asunción no harían más que descripciones de estados indeterminados. Sin embargo, aunque debemos suponer esta capacidad de diferenciar y distinguir las emociones, cuando se trata de explicar su naturaleza debemos tomar en cuenta que “las personas resultan más fiables al agrupar ejemplos que al tratar de darles una explicación teórica pues la identificación de casos es una operación generalizada en la vida del hablante competente mientras que la construcción de teorías es algo que apenas ocupa su pensamiento” (*Paisajes del pensamiento*, p. 30).

³⁰ Son como la comezón o ardor de una herida. Dicha sensación no remite en sí misma más que a lo que se experimenta como dolor o ardor. Únicamente puede referirse a otra cosa en términos de causa y efecto.

³¹ Creemos que debemos decir que, desde esta perspectiva, las emociones ni siquiera serían irracionales pues no participan en modo alguno en la cognición o el pensamiento. Sería más correcto llamarlas a-rationales: privadas de razón o lógica.

irracionales” resultan insostenibles. En palabras de Nussbaum: “Las emociones en ningún caso serán irracionales en el sentido de estar totalmente divorciadas de la cognición y el juicio”³²

Hablando de las virtudes de estas teorías, no podemos negar el hecho de que ofrecen explicaciones a los elementos más obvios de nuestras experiencias emocionales ¿Quién se atrevería a negar que nuestras emociones se sienten muchas veces como fuerzas externas que nos arrastran y que no podemos controlar? ¿Quién podría decir que no ha experimentado, sin poder evitarlo, el rubor físico de la vergüenza o el temblor del miedo? La cuestión a que enfrenta la defensa de la racionalidad de las emociones no es negar la importancia que revisten las sensaciones en la experiencia, lo cual resulta incuestionable, sino ofrecer una explicación que no obvие arbitrariamente los componentes que nos llevan a pensar que existe una lógica emocional esencial a la hora de explicar todos los aspectos de nuestras experiencias y los fenómenos que se relacionan con ellas.

Existen varias razones para rechazar estas posiciones reduccionistas de la emoción. Para empezar, los resultados experimentales acumulados hasta ahora, aún en su interpretación más generosa, sólo muestran que los trastornos fisiológicos y psicológicos son elementos que acompañan muchas de nuestras experiencias. Pero no que la emoción pueda reducirse a ellos. Por lo que las teorías fisiológicas fallan en su base más importante: la comprobación experimental de una tesis que supone mucho más de lo que puede explicar.

En segundo lugar está lo que podemos llamar la objeción de la individuación e identificación. Esta objeción es clave pues indica la necesidad fundamental de toda teoría de explicar cómo podemos distinguir una emoción de otras experiencias similares y, de igual manera, cómo podemos diferenciar las emociones entre sí.³³ La identificación se refiere al hecho de que somos capaces de identificar los cambios fisiológicos que experimentamos como una emoción y no cualquier otro fenómeno o experiencia (una enfermedad, los efectos de alguna

³² Nussbaum, *Justicia poética*, Andrés Bello, Barcelona, 1997, p. 96.

³³ Deben ser capaces de señalar el criterio que permite distinguir las emociones entre sí. Se puede ver más claramente cuál es la cuestión precisamente si adoptamos el punto de vista de las teorías del sentimiento. Pues no necesitamos más que recurrir a la introspección y los relatos de las experiencias emocionales de las personas para saber que emociones distintas se sienten muchas veces de maneras tan similares que nos resulta imposible entender cuál es la diferencia sin recurrir a otra cosa que no sea su fenomenología.

droga, etc.)³⁴ La individuación es nuestra capacidad de identificar una emoción de otra parecida (el amor de la compasión, el odio de la repugnancia) ¿Cómo podemos identificar e individuar nuestras emociones partiendo del supuesto de que éstas no son más que sensaciones?

Esta cuestión es una de las más discutidas. Una teoría de la emoción debe ser capaz de dar cuenta no sólo del hecho de que podemos distinguir lo que experimentamos como una emoción sino también de nuestra capacidad de someterlas a clasificaciones tan sofisticadas como las que usamos para diferenciar emociones cuyas sensaciones asociadas son muy parecidas, por ejemplo, cómo podemos distinguir que lo que experimentamos es ira, rabia u odio.

Suponiendo que las sensaciones fueran el factor determinante para distinguir una experiencia como de una emoción no se ve cuál es el factor que utilizamos para determinar que no se trata, por ejemplo, de los síntomas fisiológicos de una enfermedad. Según esta objeción, partiendo de las meras sensaciones queda sin contestar qué es lo que nos permite diferenciar a las emociones de otros tipos de sensaciones, habida cuenta de que no podemos recurrir a nada más que a la mera sensación. Lo mismo podemos objetar a las sensaciones psicológicas: a pesar de que forman parte de la identificación consciente de nuestras emociones no son lo que nos permite distinguir la sensación como una emoción y, con mayor peso, distinguirla de otra.

Afirmar que una emoción es el conjunto de sensaciones, ya sea fisiológicas o psicológicas,³⁵ asociadas con la experiencia de dicha emoción implica dos cosas: que las emociones siempre van acompañadas de sensaciones y que éstas son constantes y las mismas en todas las personas y bajo cualquier circunstancia. Sin embargo, las investigaciones científicas al respecto y el análisis de nuestras propias experiencias nos indican que esto no es así. De

³⁴ Al considerar otra razón por la cual no clasificaríamos las sensaciones provocadas por los efectos de drogas como emociones nos apoyamos en el hecho de su duración y las razones de ésta. La duración de una sensación relacionada con una emoción radicaría en el hecho de que su causa es un juicio que se sostiene sobre el valor de su objeto, juicio que una vez aceptado, no cambiará sin antes pasar por un proceso. En el caso de una droga o una enfermedad las sensaciones desaparecen con éstas.

³⁵ Nussbaum habla de las sensaciones psicológicas como de sensaciones con contenido intencional que termina equiparando con tipos de juicios que son ellos mismos “levantamientos” del pensar, es decir, un juicio evaluativo eudaimonista o emoción.

hecho, podemos decir que el establecimiento de patrones de sensaciones para la identificación e individuación resulta por lo menos hasta el momento imposible dada la plasticidad y variabilidad del organismo humano, es decir, “las múltiples posibilidades de realización de los estados mentales.”³⁶

Simplemente, las sensaciones asociadas a las experiencias emocionales no son lo suficientemente constantes e iguales en todas las personas, ni siquiera en una misma persona a lo largo del tiempo, como para establecer que siempre acompañan nuestras experiencias emocionales. Más aún, no es posible afirmar que en todos los casos se experimente siempre algún tipo de sensación discernible. Nussbaum se refiere a esta cuestión diciendo que “si afirmásemos que la aflicción siempre va necesariamente acompañada de las transmisiones de tal y cual neurona del tipo que sea, probablemente nos encontraríamos con cientos de casos en los cuales lo anterior no será cierto.”³⁷

Una última objeción contra las teorías de la sensación es que niegan la existencia de lo que los filósofos han llamado “emociones disposicionales”. Las teorías de la sensación sólo podrían explicar las emociones en tanto que episodios, en tanto que incluyen la experiencia consciente de cambios fisiológicos o maneras de sentir. Si sostuviéramos esto con respecto a emociones en tanto que nos ocupamos conscientemente de ellas, esto tendría como consecuencia la afirmación de que cuando uno no experimenta a cada momento las sensaciones discernibles, digamos del miedo, entonces no hay emoción. Para obviar esta objeción tendríamos que negar las emociones como tales cuando no sean “ocurrentes” o sea, cuando no tengan una duración determinada y se presenten en momentos específicos. Pero el hecho es que continuamente concedemos que experimentamos una emoción aun cuando no tenemos las sensaciones asociadas a ellas. De hecho concedemos la permanencia de nuestras emociones en el tejido de nuestra vida y su duración prolongada en el tiempo, o sea que no precisamos que le acompañe en todo momento un sentimiento detectable. Así, experimentamos el amor por los hijos o los padres aun cuando no seamos todo el tiempo conscientes de ese amor; tememos a la muerte, aun cuando no temblamos a cada instante.

³⁶ Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento, la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 82.

³⁷ *Ibíd.* P. 82.

Si estamos dispuestos a aceptar que podemos tener una emoción de manera continua sin necesidad de experimentar a cada momento los sentimientos asociados a esta -en caso de que pudiéramos determinar los sentimientos constitutivos de cada emoción- entonces tenemos que ir más allá de una explicación de las emociones “ocurrentes” o “episódicas” para dar cuenta de nuestras emociones como algo que permanece, como parte de nuestro modo de ver al mundo, que ciertas situaciones traen plenamente a la consciencia, a veces acompañadas de sensaciones.

Las emociones como disposiciones se explican porque como pensamientos pueden permanecer “inconscientes” del mismo modo que la mayoría de nuestras creencias sobre el mundo y nosotros mismos. Esta inconsciencia no debe asimilarse con la idea freudiana de inconsciente y represión. Sobre esta inconsciencia, Nussbaum explica: “Yo me refiero a lo que no es consciente de un modo mucho más corriente, según el cual muchas de nuestras creencias más corrientes no son conscientes a pesar de guiar nuestras acciones de distintas maneras: creencias relativas a causas y efectos, a la numeración, a la ubicación de las cosas, a lo que es sano o dañino. No prestamos atención a creencias tan generales cada vez que las utilizamos o que motivan nuestros actos”.³⁸

Según Nussbaum, el hecho de que los procesos cognitivos tengan lugar en un cuerpo vivo, capaz de intencionalidad, explica la presencia constante de agitación y movimiento en nuestra vida mental en general, incluyendo nuestras emociones. Pero lo importante es que esto no constituye un rasgo específico de los juicios emocionales, sino de cualquier otro proceso que se encarna en un cuerpo vivo. El hecho de que las emociones se sientan muchas veces de manera inequívocamente física no quiere decir que esto pueda resultar un rasgo necesario y suficiente de este fenómeno y, de manera más importante, que se trate del rasgo que las distingue de otros fenómenos. Por tanto, el rasgo definitorio de las emociones no puede ser un conjunto de sensaciones.

Entre las principales objeciones a las teorías del sentimiento encontramos también el argumento de que nuestras emociones se distinguen de energías privadas de pensamiento porque poseen características intencional-cognitivas insoslayables en la definición. Dada la gran importancia que tiene el concepto de intencionalidad tanto en la teoría de Nussbaum

³⁸ *Ibíd.* p.95.

como en los debates actuales sobre emociones es necesario que nos detengamos a revisarlo ahora.

La intencionalidad tiene que ver con el hecho de que las emociones son acerca de algo, se dirigen hacia los objetos del mundo (idea, situación, persona u objeto en el mundo). Los sentimientos brutos o simples como lo es una punzada o un calambre no remiten a nada externo sino que son “internos” en el sentido de que no se refieren a nada distinto de sí mismos. La intencionalidad de las emociones, en cambio, hace referencia al hecho de que tienden hacia sus objetos: son acerca de objetos y se sienten en relación a cosas en el mundo. Este objeto es lógicamente necesario para la existencia del pensamiento-emoción.

El objeto es intencional de otra manera: “El objeto en cuanto pensado es considerado bajo una particular descripción que debe su origen a las creencias que uno mantiene acerca del objeto”³⁹ En palabras de Nussbaum el objeto intencional “figura en la emoción tal y como es percibido o interpretado por la persona que lo experimenta”, es el objeto en tanto que observado “a través de la propia ventana”.⁴⁰

Podemos empezar a imaginar la complejidad de los objetos cuando hablamos de esta necesaria visión del agente en el modo en que figuran en las emociones: los objetos se ven como envueltos en una gama de experiencias y creencias altamente individuales, relacionadas con una historia personal. Estas creencias, que se refieren al valor e importancia de las cosas para el bienestar propio nos informan sobre su situación en el mundo y forman el campo del valor.

De modo que las emociones no sólo implican formas de estar conscientes de sus objetos, sino que encarnan creencias complejas acerca de éstos. La propia identidad de la emoción depende de ciertas creencias. Esto quiere decir que las creencias no sólo son necesarias para explicar nuestras emociones sino que sin ciertas creencias no hay emoción.

Las percepciones intencionales y las creencias que forman su identidad, comparten una última y definitiva característica, a saber, que se encuentran como imbuidas de valor:

³⁹ Calhoun Cheshire y Solomon Robert (compiladores), *¿Qué es una emoción?* FCE, México, 1996, p.23.

⁴⁰ Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, p. 52. Esta ventana nos da la perspectiva del mundo desde nuestra situación en ella, las cosas y personas que valoramos, así como las creencias que sostenemos.

“Contemplan el objeto como investido de valor e importancia”.⁴¹ Esta referencia el valor es lo que distingue los juicios involucrados en las emociones de otros tipos de juicios. Su particularidad está en su carácter marcadamente subjetivo, en tanto que se refieren a nosotros mismos o a aquello que valoramos como importante⁴². Los objetos del mundo son vistos como valiosos principalmente en relación con el bienestar y el florecimiento propios. Esta característica, definida por Nussbaum como su *Eudaimonia*, hace referencia al valor de los objetos en relación con lo que éste considera que constituye una vida humana plena y que estaría dispuesto a defender en cualquier caso como elemento necesario para alcanzar el propio florecimiento.

Es por esta última característica que los objetos emocionales poseen un carácter localizado, son ricas y densas en sus representaciones y se refieren a objetos particulares que forman parte en el esquema de fines y objetivos propios del agente. Resumiendo: no pueden ser reducidas a movimientos irracionales porque tienen objetos intencionales e involucran percepciones y creencias sobre su objeto, lo que sucede en el mundo y la concepción de lo que significa una vida humana plena.

La otra cara de las posiciones reduccionistas de la emoción es la representada por las llamadas teorías conductistas. Ampliamente difundidas en la psicología experimental contemporánea estas teorías argumentan que el rasgo constitutivo de las emociones es su expresión en la conducta. Estas teorías surgieron en el esfuerzo de la psicología por establecerse como ciencia natural, fundada en la observación y la experimentación. La conducta se postula como la parte observable y objetiva de la vida mental en contraposición con las confusas experiencias “internas” formadas por sentimientos subjetivos e inverificables. El conductismo evita la referencia a fenómenos de tipo interno consciente y se afana por eliminar de su explicación todo léxico relativo a la actividad interpretativa de los seres⁴³. La introspección, método por excelencia de las teorías de la sensación psicológica, es desacreditada en pos del fenómeno supuestamente observable y verificable de la conducta. La diferencia entre la expresión emocional y la emoción se elimina y ésta pasa a ser definida simplemente como un tipo de comportamiento o patrón de reacción.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Lyons, p. 50.

⁴³ Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, p. 122.

Podemos decir que estas explicaciones interpretan la relación entre el mundo y el agente como una relación de estímulo-respuesta (E-R), por lo que sus análisis siempre consideran que a un estímulo externo le corresponde un patrón de reacción determinado que constituye la emoción. Dado que sus explicaciones siempre se dan en razón de estos dos componentes, se entiende que gran parte de la explicación teórica del conductista se funda en un trabajo experimental consistente en hallar “modelos de reacción”.

La crítica se encamina de dos maneras: primero, no hay pruebas de la relación necesaria entre un estímulo determinado y un único patrón de reacción. Esto trae consigo definiciones arbitrarias;⁴⁴ en segundo lugar, partiendo de sus dos únicos elementos de análisis (estímulo y reacción) no logran dar cuenta de la manera en que diferenciamos emociones de no emociones y las emociones entre sí (la cuestión ya mencionada de la individuación y diferenciación)

Las principales discrepancias entre teorías conductistas se dan en razón de lo que consideran como “conducta emocional” ya que este término se ha utilizado para designar tanto acciones físicas y verbales deliberadas, como “conductas” innatas o reflejas. Los dos principales tipos de conductismo son los representados por el llamado padre del conductismo, John Broadus Watson, y el mayor exponente de la actual “ciencia de la conducta”, Burrhus Frederic Skinner.

La versión conductista de Watson considera que la conducta emocional equivale a un cierto patrón de respuestas fisiológicas reflejas (u observables), como ruborizarse o temblar⁴⁵ y sostiene que las emociones son patrones de reacción constituidos básicamente por estos cambios fisiológicos. Además, supone que ciertas situaciones en el entorno actúan como estímulos de emociones específicas. Según Watson, los patrones de reacción son hereditarios

⁴⁴ El lazo necesario entre un cierto estímulo y su respuesta no se ha logrado demostrar. Tanto el estímulo como la respuesta están sujetos a interpretaciones ya elaboradas sobre lo que constituye el estímulo adecuado y la respuesta en un sujeto “normal”. La variación entre los posibles estímulos y la gran gama de posibles respuestas hace que el conductismo falle en sus propios términos.

⁴⁵ El hecho de ser observables (también controversial) las convierte para Watson en lo que llama “conductas reflejas”. La teoría de Watson difiere de una teoría de la sensación fisiológica únicamente en tanto que postula que sólo aquellos cambios observables y presentes en los niños recién nacidos a manera de características hereditarias pueden ser considerados como verdaderas emociones. Watson constriñe la variedad de las emociones a unas básicas que en teoría serían observables (como el rubor o el temblor)

y se observan en estado puro en los recién nacidos ya que a medida que se crece se adquieren características que diluyen o adulteran los patrones originarios. Si estuviera en lo correcto, Watson debería ser capaz de probar que existe un patrón constante de conductas reflejas para distinguir cada emoción y un criterio independiente para definir el tipo de situaciones que resultan estímulos para tales conductas. Su intento falla en ambos puntos.

Watson hace una equivalencia entre los patrones de reacciones reflejas y los trastornos fisiológicos dado que parece que las primeras son algo así como la parte observable de las segundas, que tendrían que estar a la base. Pero ya sabemos que los resultados de la verificación experimental arrojan la inexistencia de tal patrón. Tampoco los experimentos que realizó con recién nacidos apoyan el resultado deseado sino que indican que las reacciones reflejas básicas se dan en gran número de emociones, de tal manera que si se eligiera un patrón particular, tal patrón se repetiría en otro tipo de emociones. Esto daría como resultado la incapacidad para diferenciar e individuar las emociones aún en su “estado puro”.

Si se recurre al elemento del estímulo para esta diferenciación la estrategia falla igual. De este conductismo se infiere que el único criterio que tenemos para conocer las reacciones aceptables está en si los recién nacidos la experimentan- asumiendo que tal comprobación sea posible- frente al mismo estímulo. Pero si, como ejemplifica Lyons⁴⁶, pensamos en el ejemplo del niño que se halla en estado de coma después de haber sido expuesto a inhalaciones de gas ¿Qué nos autoriza a decir que ese coma no es una reacción emocional o que las inhalaciones no son un estímulo adecuado? Según Watson, la reacción sería adecuada pues la experimenta el niño ¿cuál es el problema con el estímulo? ¿Por qué las inhalaciones de un gas no son un estímulo emocional? Parece que estas preguntas no pueden ser explicadas sin recurrir a interpretaciones no conductistas pues la reacción que es adecuada en este caso debería asegurar la adecuación del estímulo y, por ende, el estado de coma del niño como una emoción genuina. Cosa que es a todas luces falsa⁴⁷.

El conductismo de Skinner toma como conducta emocional lo que llama “conducta operante”. Define esta conducta como la que produce un cambio deseable en el entorno y que tiende a repetirse cada vez que el entorno se vuelve a presentar.⁴⁸ Como en todo

⁴⁶ Lyons, William, *Emoción*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 35.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 32.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 33.

conductismo, se supone que tiene lugar una situación modelo que da lugar a una serie de conductas. En este caso, las conductas surgen avocadas a producir cambios, que son expresión de la emoción y la definen como tal. Pero contamos con cientos de casos en los que esto no se cumple. Una persona que experimenta una emoción puede no exhibir el tipo de acciones que se le adscribirían y, aun así, admitir que está enojado, conmovido o atemorizado. De igual manera, se encontrarán muchos ejemplos de emociones en los que la conducta operante apenas se exhibe o no lo hace. Esto se explica porque las personas pueden ser inexpresivas, poseer un gran control de sí mismas y sus reacciones o estar en situaciones en las que los cambios en el entorno no dependen de sí mismos o del mismo tipo de acciones⁴⁹.

La principal tarea del conductista, hallar un patrón de conducta necesario en la experiencia emocional, parece imposible también en esta versión. Además, tampoco explica la manera en que define qué tipo de conducta corresponde a cada emoción particular: si lo hace apelando a la situación y entorno se halla con la dificultad de explicar cómo determina el entorno específico que produce la emoción en cuestión. Aquí nos encontramos con la misma objeción mencionada anteriormente, que remite a la explicación de una conducta emocional por el entorno adecuado y el entorno adecuado por la conducta que aparentemente reclama. Para determinar que una conducta x corresponde a una emoción específica no podemos apelar ni a la conducta ni a la situación puesto que ofreceríamos una definición circular.

Podemos ver ahora por qué la explicación conductista resulta insuficiente: no parece haber conexión conceptual necesaria entre una emoción y un patrón de conducta específico. Nussbaum subraya esta cuestión diciendo que: “Ni un sentimiento ni un modo de comportamiento característico parecen suficientes para distinguir una experiencia como de envidia o esperanza y para diferenciarlas entre sí”.⁵⁰

Como era de esperarse, el conductismo también se muestra incapaz de ofrecer una explicación satisfactoria de las emociones disposicionales. Un punto de vista conductista nos obligaría a aceptar que únicamente experimentamos emoción cuando exhibimos

⁵⁰ Como ya hemos mencionado, explicar esa capacidad de individuar y distinguir nuestras emociones es requisito esencial para una buena explicación.

comportamientos determinados. Pero no hay razón para dudar que una persona que dice, por ejemplo, temer a los perros, no sigue temiéndoles en situaciones en las que no tiembla o se echa a correr. El conductista podría decir que el estímulo adecuado (el perro como tal) no está presente durante estas situaciones, pero esta continuidad de la emoción no podría explicarse sin referirse a otros elementos además de la pura conducta, tanto refleja como operante. Las emociones no son aquí más que respuestas directas a estímulos sin intervención de interpretación alguna.

En resumen, las teorías conductistas reducen las emociones a fuerzas independientes de la razón y sus procesos cognitivos. La asimilación de la gran gama de emociones a conductas supuestamente constantes y verificables, sin embargo, resulta poco plausible dadas las características intencionales de las emociones, el peso de la experiencia del sujeto en la determinación del estímulo adecuado así como en su individuación y diferenciación y la cuestión de las emociones disposicionales.

IV. EMOCIONES COMO PENSAMIENTOS: TEORÍAS COGNITIVAS Y EVALUATIVAS.

Las teorías cognitivas dominan el debate actual en filosofía. Esto tiene sentido si consideramos que todas ellas defienden que nuestras experiencias emocionales incluyen de manera esencial algún tipo de cognición y que cualquier cuestión que se ubique dentro de la discusión acerca de la naturaleza de nuestros procesos mentales (consciencia) se halla viva en el antiquísimo debate filosófico sobre la relación mente-cuerpo y la discusión sobre la irreductibilidad de las cualidades intencionales y las propiedades fenoménicas propias de la experiencia.⁵¹

Las teorías cognitivas se apoyan en los argumentos ya señalados como críticas en el apartado anterior sobre las teorías de la sensación y conductuales: la irreductible intencionalidad de las emociones, la necesidad de distinguirlas de otros fenómenos tanto mentales como fisiológicos y de diferenciarlas entre sí; la cuestión de las emociones de fondo o inconscientes.⁵²

Podemos ilustrar la importancia de la explicación de estas cuestiones en nuestro tema, aludiendo a la definición que Lyons nos da de las teorías cognitivas, en donde menciona precisamente la capacidad explicativa de éstas para responder a la objeción de la diferenciación e individuación de las emociones: “Una teoría cognitiva de las emociones consiste en atribuir a un aspecto del pensamiento, por lo común una creencia, una importancia clave respecto al concepto de emoción; aspecto que algunas de estas teorías consideran además esencial a la hora de distinguir las emociones entre sí”.⁵³ Ciertamente, gran parte de las teorías cognitivas explican esta capacidad aludiendo a la interpretación del sujeto de la

⁵¹ Mayte Ezcurdia y Olbeth Hansberg, *La naturaleza de la experiencia, Volumen I, Sensaciones*, UNAM, 2003, pp. 5-8.

⁵² Nussbaum puntualiza su uso del término “inconsciente” diferenciándolo de la concepción freudiana de lo inconsciente. Las emociones son inconscientes en tanto que permanecen en la estructura cognitiva del sujeto aun cuando éste no se ocupe de ellas en todo momento; tal como otros tipos de creencias como, por ejemplo, la creencia de que los libros se encuentran en la sala de estar o que Monterrey se encuentra al norte del país. La diferencia se encuentra en qué tan accesibles sean estas creencias. En el caso de las emociones al menos en principio, esto se logra con introspección y el análisis de las propias acciones.

⁵³ Lyons, William, *Emoción*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 48.

situación: por ejemplo, uno es capaz de identificar una emoción como ira si cree que ha sido puesto en una situación en la que juzga que tiene razones para airarse, lo cual implica una visión del objeto hacia el que se dirige la emoción y una serie de creencias relacionadas con lo que se considera una ofensa o impertinencia.⁵⁴ Las corrientes cognitivistas conciben la emoción en términos E-O-R (estímulo-organismo-respuesta),⁵⁵ en donde para que un cierto estímulo sirva en la explicación es necesario considerar la actividad interpretativa o visión de la situación del propio sujeto. La interpretación y visión del organismo es fundamental en la explicación de por qué ciertos estímulos provocan ciertas reacciones emocionales.

En estas teorías, las creencias, juicios o cualquier otro elemento cognitivo que se conciba como esencial en la emoción lo es como causa o como parte, y la importancia de la cognición frente a otros elementos está dado por el tipo de teoría de que se trate. Una distinción importante entre tendencias dentro de las interpretaciones cognitivas se da en dos maneras generales de concebir el tipo de relación entre emoción y cognición; por un lado la conexión se concibe como una de tipo causal y por otro, lo que es más frecuente en las teorías contemporáneas, se entiende que la naturaleza de esta relación es más bien lógica. Las explicaciones de tipo causal consideran que existen ciertas creencias que actúan como causas necesarias para que se experimenten emociones específicas como el miedo, la ira o el amor y que sin dichas creencias, tales emociones no podrían darse.

Una consecuencia importante de este tipo de explicación es que, aun cuando la emoción es consecuencia de la creencia y por tanto este elemento cognitivo resulta su condición necesaria, la emoción como tal se concibe en términos no-cognitivos como ese “algo más” que surge como efecto de la creencia.

Aristóteles es el gran representante clásico de la explicación cognitiva de tipo causal. El gran filósofo griego sostuvo que un cierto tipo de creencias son la causa de la emoción, mientras que ésta se define como un conjunto de sentimientos placenteros o dolorosos más los deseos e impulsos correspondientes. Aquí las creencias son a los sentimientos e impulsos lo que las

⁵⁴ Nussbaum, M., *Paisajes del Pensamiento*, p. 123.

⁵⁵ Recordemos que el análisis conductista nos brindaba una explicación en términos E-R, dejando de lado cualquier interpretación o representación por parte del organismo en cuestión.

causas a sus efectos.⁵⁶ Para Aristóteles las emociones esenciales para la emoción, ya que sin ciertas creencias la emoción o no se daría, o podría transformarse en una emoción totalmente distinta. Se trata, sin embargo, de una necesidad de tipo causal por lo que el aspecto cognitivo no es parte de la emoción en sí.

En el enfoque constitutivo se afirma que las cogniciones son emociones o parte necesaria de la emoción. Una serie de cogniciones relevantes constituyen, ellas mismas, emociones. En otras palabras, ciertas creencias, o bien son emociones (idénticas a esos juicios o creencias) o bien son necesarias como parte de la emoción.

Entre estas últimas tenemos la teoría de los antiguos estoicos y la de Spinoza.⁵⁷ Los estoicos griegos y romanos pueden considerarse como los fundadores de esta vertiente que podemos llamar “íntegramente cognitiva”. Fueron los primeros en atribuir tal importancia al juicio en el concepto de emoción. Para los estoicos, las emociones son idénticas a juicios que atribuyen una gran importancia a los bienes externos o incontrolados⁵⁸. Sin embargo, las emociones nos informan mal sobre lo que es importante en el mundo ya que atribuyen importancia a objetos que el sujeto no controla: lo hacen vulnerable, incompleto y lo alejan de la vida virtuosa que es lo único realmente importante. Las creencias que entrañan las emociones son falsas en tanto que están basadas en “pruebas inadecuadas, prejuicios, culturas, premisas, espurias y malos argumentos”⁵⁹. La revisión de estas creencias es para los estoicos tarea de la filosofía y la extirpación de éstas a favor de la virtud, su fin. En este sentido resultan normativamente desaconsejables en su totalidad pues la vida buena (o el bienestar) es para

⁵⁶ En las teorías aristotélicas, aun cuando las emociones se relacionan con el pensamiento, ellas mismas siguen siendo parte de una especie de “naturaleza animal” incontrolable.

⁵⁷ Para Spinoza y los estoicos el problema con las emociones no es que no incluyan juicios sino que se trata de juicios que son siempre falsos pues atribuyen valor a objetos en el mundo que escapan al control del agente y por ende socaban su voluntad racional y virtud: las únicas cosas valiosas y permanentes en la vida humana.

⁵⁸ El juicio es para los estoicos el asentimiento voluntario de una apariencia. Es decir, depende absolutamente de una decisión voluntaria si se resiste o no a aceptar el juicio de que un objeto es importante para el propio florecimiento. Pero para los estoicos lo único realmente importante es la virtud y ésta es inalterable y depende totalmente de nosotros. Lógicamente si se acepta esta idea también habrá que aceptar que no hay nada externo que ostente un valor real. Las emociones son extirpables removiendo el juicio falso sobre la importancia de sus objetos, y así debe ser. Como veremos más adelante y en su *Terapia del Deseo*, Nussbaum rechaza esta concepción de las emociones como juicios siempre falsos arguyendo que las emociones pueden ser verdaderas o falsas, adecuadas o inadecuadas como cualquier otro juicio.

⁵⁹ Nussbaum Martha, *Paisajes de Pensamiento*, p. 412.

los estoicos una vida virtuosa, centrada en el autocontrol y la dignidad humana que otorga la razón y la autosuficiencia.

De igual manera, Spinoza coincide con los estoicos al considerar las emociones enteramente como cogniciones así como con la idea de la falsedad de su contenido valorativo; la gran mayoría de las emociones nos informan mal acerca del mundo y nos hacen infelices. Para Spinoza la felicidad del individuo depende de la potencia para actuar del cuerpo, la cual se ve aumentada por las ideas adecuadas de la mente y disminuida por las inadecuadas; dado que la mayoría de las pasiones son ideas inadecuadas sobre el mundo, Spinoza sólo recomienda algunas pasiones, como la alegría, que aumentan la potencia de actuar del cuerpo.

Uno de los problemas teóricos de concebir la emoción como una creencia o un conjunto de éstas es la cuestión sobre cómo podemos identificar una creencia emocional de otras creencias no emocionales. Las teorías evaluativas, dentro de las cuales podemos situar la teoría neoestoica de Nussbaum, apuntan a la resolución de este problema pues precisamente centran su atención en lo que consideran el rasgo distintivo de las creencias emocionales, esto es, su aspecto evaluativo.

Las teorías evaluativas pueden considerarse una vertiente de las teorías cognitivas ya que siguen atribuyendo a un aspecto cognitivo una importancia fundamental en la definición y casi todas las teorías evaluativas son cognitivas. Las teorías evaluativas incluyen creencias, percepciones y procesos de deliberación en su explicación. La diferencia es que ponen el acento en el tipo de creencias necesarias para nuestras emociones: las emociones no son cualquier tipo de creencias sino creencias de tipo evaluativo, cuya característica principal es que implica la evaluación de situaciones, objetos y personas en tanto que valiosos o importantes para el agente⁶⁰.

El elemento de la apreciación o evaluación de un objeto o situación con respecto al propio bienestar y situación en el mundo es el que distingue la creencia evaluativa emocional de cualquier otra; es esta referencia al yo, envuelta en una serie de creencias sobre lo que es

⁶⁰ Lyons habla sobre la importancia que damos a estos objetos y personas como nuestro “*quasi* nosotros” refiriéndose a nuestros seres queridos y las cosas a las que atribuimos una gran importancia en nuestras vidas. Nussbaum y Lyons coinciden en este punto: El concepto del *yo* es construido en buena parte por nuestros vínculos con los otros. Por eso es que cuando sufrimos la pérdida de nuestros seres queridos sentimos como si el *yo* se desbaratara.

bueno o malo para el agente, lo que da lugar a la vida emocional. Esto quiere decir que los fenómenos emocionales dependen de creencias e interpretaciones del mundo y lo que sucede en relación con el sujeto que experimenta la emoción.⁶¹ Algunas de estas creencias tienen un estatuto parecido a las percepciones en tanto que inmediatas y directas, otras forman parte de un entramado de juicios sobre lo que significa vivir bien.

⁶¹ En este sentido las emociones nos informan de lo que sucede en el mundo de una manera de que ninguna otra capacidad cognitiva es capaz. Nos agitan por su importancia, pues es a través de ellas que nos damos cuenta de cómo se comporta el mundo en relación con nosotros y nuestros más profundos intereses: la conservación de la propia vida, el bienestar de nuestros seres queridos o un acontecimiento que pone en peligro los objetos de nuestros apegos.

V. LA TEORÍA COGNITIVO-EVALUADORA O NEOESTOICA DE MARTHA NUSSBAUM.

Marta Nussbaum denomina su teoría como cognitivo-evaluadora en virtud del tipo de explicación que ofrece y neoestoica al reconocerla como una versión significativamente ampliada de la teoría estoica antigua. En pocas palabras, su teoría sigue a los estoicos antiguos en su concepción general del juicio y en el hecho de que, como éstos, considera que las emociones pueden ser definidas por completo en términos cognitivos, el hecho de que las emociones son juicios evaluativos y que esta evaluación es su elemento distintivo. Sin embargo, Nussbaum amplía el concepto de cognición de la siguiente manera: primero, la cognición no precisa de formulación lingüística; segundo, el pensamiento es una instancia dinámica, no un elemento inerte, de alguna manera ajeno al movimiento relacionado con lo “corporal”; tercero, el entramado de creencias que conforman la idea de *eduaimonia* es compleja y engendra contradicción, por lo que una visión de la decisión moral en extremo voluntarista como la que los estoicos defendían resulta artificial en la vida real. Con esta ampliación, la teoría neoestoica se coloca en posición de explicar las emociones de los niños pequeños y los animales, y el conflicto entre emociones sin que esto implique considerarlas como carentes de toda razón.

La teoría neoestoica difiere también de otra manera. Aunque en distintos grados y matices, los estoicos sostenían la idea de que las emociones, en términos generales, se basan en creencias erróneas y que, en su mayoría, lo mejor sería erradicarlas. Nussbaum, en cambio, defiende la normatividad de algunas emociones y su capacidad de informarnos acerca de las cosas realmente importantes.

Nussbaum define las emociones como “juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que se atribuye a un objeto externo importancia para nuestro bienestar y se reconoce nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente”.⁶²

⁶² *Paisajes*, p. 41.

En primer lugar, las emociones son un tipo de juicio. Según los antiguos estoicos, a quienes Nussbaum sigue completamente en este punto, emitir un juicio implica el asentimiento de una apariencia como el modo en que las cosas son en realidad. Se puede concebir la emisión del juicio como un proceso que tiene lugar en dos momentos: primero al sujeto le parece que algo es el caso y luego, mediante la actividad de sus facultades cognitivas, el sujeto acepta, rechaza o se abstiene en la emisión de un compromiso cognitivo con respecto a la apariencia.

En tanto que juicios, los juicios evaluativos implican el mismo proceso, pero la apariencia alude específicamente a una idea de valor o importancia: ese algo en el mundo se nos presenta como valioso y el juicio se emite en relación con esta apariencia del valor. Para Nussbaum los juicios de valor específicamente emocionales son de este tipo, pero se diferencian de otros tipos de juicios, también evaluativos, porque se vinculan de una manera esencial con una serie de creencias sobre el propio bienestar.⁶³ Los juicios emocionales implican la aceptación de una apariencia como valiosa o importante según se ajuste al esquema de proyectos u objetivos que el sujeto posee de manera más o menos consciente. Esta característica significa que nuestras emociones, como respuesta a la pregunta por el florecimiento propio, tienen una conexión esencial con nuestras creencias sobre lo que significa una vida humana plena. Nussbaum llama a este aspecto de las emociones su carácter *eudaimonista*⁶⁴ porque alude a la idea del florecimiento humano. La *eudaimonia* debe entenderse como distinta de la idea de felicidad pues incluye todo aquello que el agente considera como de valor intrínseco para una vida humana plena y no solamente en cuanto fuente de placer o alegría inmediatas.

Pero ¿cuáles son las fuentes y el valor real de estas creencias? Al respecto Nussbaum nos advierte que no debemos concebirlas como si tuvieran un único origen o como si estuvieran perfectamente delimitadas y en coherencia lógica. Las más básicas y universales creencias sobre lo importante y valioso comienzan siendo nociones directamente relacionadas con la supervivencia. Los niños pequeños, arrojados a un mundo de objetos en que la supervivencia ya no viene dada de manera inmediata como lo fue en el vientre materno, son capaces de distinguir las fuentes de sustento en su entorno, distinguiendo a sus cuidadores del resto del

⁶³ Nussbaum llama al juicio-emoción un subgénero de los juicios evaluativos debido al hecho de que podemos emitir juicios evaluativos que no engendren emoción alguna. La vinculación de los juicios con la propia vida e historia y lo que resulta valioso o importante; es el elemento que distingue los juicios emoción de otras clases de juicios.

mundo que les rodea. De manera incipiente las necesidades básicas marcan nuestras creencias sobre el valor de las cosas en el mundo. Estas creencias sobre lo importante son propiamente tales desde muy temprana edad, lo cual se explica porque no precisan un contenido lingüístico. Esta es una cuestión especialmente importante en la teoría neoestoica ya que supone una ampliación del concepto de cognición que no precisa de formulación lingüística. Esto le permite dar cuenta de las emociones no sólo de los niños pequeños sino también de los animales. Nussbaum describe este tipo de cognición como “cierta capacidad de ver X como Y en donde Y supone una noción de relevancia o importancia para el bienestar de la propia criatura”.⁶⁵

La explicación también plantea otra modificación a la concepción de cognición pues los juicios-emoción poseen “elementos cinéticos y afectivos que no se asemejan a un juicio ni a ninguna de sus partes”⁶⁶ y la explicación está más bien en que los juicios emocionales son la muestra de que la razón no es una sustancia inerte e imparcial, sino que puede y de hecho es dinámica cuando se dirige hacia objetos del mundo investidos de valor: “la razón aquí se mueve, acepta, rehúsa; puede desplazarse rápida o lentamente, o bien hacerlo de manera directa o con vacilaciones”.⁶⁷ En la narración de su propia experiencia ante la noticia de la muerte de su madre y su camino hacia el hospital, Nussbaum describe el movimiento que entrañaba su estado emocional de esta manera: “si es que era algo, la agitación de mis brazos y piernas mientras corría inútilmente por el sur de Filadelfia hacia el Hospital Universitario, constituía un género de mimesis vana del movimiento de mi pensamiento hacia ella”.⁶⁸ Estas propiedades cinéticas del juicio-emoción tantas veces vinculadas con “lo corporal” como si

⁶⁵ *Paisajes* p. 26. De esta manera, Nussbaum logra explicar las emociones de los niños antes de ser capaces de hablar y de los animales no humanos, así como sentar las bases teóricas de lo que es su explicación de la dimensión narrativa de las emociones, de fuertes anclajes con el pasado, y las primeras relaciones del niño humano con un mundo que es, a la vez, fuente de sufrimiento y alivio. Por supuesto que aspectos de la historia personal del niño y la cultura determinarán de manera importante la forma en que éste desarrolle sus creencias sobre lo importante y valioso. Las creencias que subyacen detrás de las cosas que sobresalen en el mundo por su importancia no se encuentran la mayoría de las veces como en un conjunto sistematizado y coherente sino que como otros tipos de creencias son muchas veces desordenadas, contradictoras o confusas y además se arraigan con la firmeza del hábito y la costumbre. Esto explica el conflicto emocional y lo difícil que resulta modificar una creencia que se ha sostenido por mucho tiempo.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 67.

⁶⁷ *Ibíd.*, p.68

⁶⁸ *Ibíd.*

esto excluyera inteligencia y discernimiento han de ser entendidas como parte del pensamiento. La atribución de propiedades cinéticas al pensamiento concibiendo el juicio como dinámico en vez de estático.

En relación con esta característica, los juicios-emoción poseen una intencionalidad peculiar que explica el hecho de que sus objetos se perciben como únicos y con un alto sentido de su particularidad. Ya hemos explicado que las emociones se distinguen de fuerzas irracionales por el hecho de que siempre se refieren a algo y en que sus objetos entrañan el modo de ver del sujeto. Pero existen pensamientos no emocionales que también pueden referirse a objetos de esta manera y entrañar igualmente un modo de ver.

Sin embargo, lo propio de la intencionalidad emocional es la densidad y la riqueza en detalles con que “ven” sus objetos. Implican una concentración sensorial ligada con recuerdos y experiencias pasadas que explica en parte el hecho de que los objetos de nuestros afectos aparezcan ante nosotros como excepcionales. En palabras de Nussbaum: “La propia experiencia comporta una tormenta de recuerdos y percepciones completas que se aglomeran alrededor de ese contenido, pero añaden cosas a lo que estaba presente en el mismo. La experiencia de la emoción rebosa cognitivamente, es densa de un modo que una perspectiva proposicional-actitudinal no captaría”.⁶⁹

Esta concentración sensorial en el objeto nos permite comprender cómo y por qué los objetos de nuestras emociones descuellan en el mundo por su importancia y el papel que han jugado en esa historia de apegos que es nuestra vida y que comienza a escribirse en el momento de nuestro nacimiento. Como cogniciones, los juicios-emoción que experimenten los seres dependerán de las capacidades y el grado de complejidad de las cogniciones de que sean capaces. Entre las capacidades cognitivas de los animales humanos están el pensamiento temporal, la capacidad de generalización, de conceptos causales y el pensamiento perspectivista. Los animales no humanos poseen este pensamiento en un grado distinto o carecen de él, esto determina el tipo de emociones que son capaces de experimentar así como el contenido cognitivo que podremos atribuirles.

⁶⁹ *Ibíd.* p. 88.

La capacidad de pensamiento temporal juega un papel fundamental en las emociones del adulto humano, ya que es lo que le permite concebir su vida como un continuo en el que se ha vivido un principio, se vive un desarrollo y se llegará a un fin. Esta capacidad explica la fuerza de las experiencias pasadas y las relaciones de apego tempranas como cimientos de la forma que toman los apegos y las cosas que valoramos en la vida adulta: “Para un adulto humano normal, el tiempo constituye un eje de coordenadas sobre el cual el yo se orienta y sin el que no puede tener experiencia de sí en tanto yo continuo”.⁷⁰

La dimensión narrativa de las emociones se presenta como la forma que toman en tanto que se refieren a un pasado que atañe a la persona en el presente y que muchas veces modela la manera en que se experimentarán los apegos en el futuro. Asimismo, esta capacidad explica el hecho de que la evolución de nuestras emociones se dé en conexión con la historia personal desde edades muy tempranas y el hecho de que el cambio resulte difícil. Los juicios irracionales que permiten emociones tan peligrosas como el asco, hunden sus raíces en la historia personal, se encuentran muy arraigadas por la costumbre y muchas veces permanecen simultáneamente con creencias contradictorias. El sistema de creencias-emoción es complejo y desordenado, no puede concebirse como una serie de creencias siempre coherentes y en armonía lógica con las demás. El nexa *eudaimonista* con los padres, por ejemplo, debe su fuerza a la particular relación que ha venido nutriendo desde las primeras nociones de lo bueno; las primeras relaciones de apego con el mundo son fuente de alivio en la vida adulta, aun cuando en realidad hemos dejado de necesitarlas para sobrevivir.

La capacidad cognitiva de generalización también tiene un papel importante en el tipo de emociones que podemos experimentar. Los animales humanos poseemos una aguda capacidad de generalización que nos permite formar una concepción de nosotros mismos y del mundo muy sofisticadas. Nuestras generalizaciones incluyen conciencia de patrones históricos y estructuras sociales de que los animales no humanos son incapaces. Por ello, el rango y contenido de nuestras emociones es más complejo, refinado y amplio.

El pensamiento perspectivista alude a la capacidad de imaginarse cómo es estar en los zapatos del otro. La practicamos desde muy pequeños y constituye la base de nuestra moralidad y vida emocional. Estrechamente vinculada con las demás capacidades cognitivas relevantes,

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 172.

la capacidad de perspectiva humana hace posible la experiencia emocional de compasión y amor.

La explicación neoestoica de las emociones nos permite entenderlas explícitamente como reconocimientos de la propia naturaleza: necesitada e incompleta a la vez. Nuestras emociones implican el reconocimiento de que necesitamos de objetos externos o incontrolables para nuestro bienestar así como el hecho de que esta dependencia significa que somos seres vulnerables e incompletos.⁷¹ En tanto que objetos externos los objetos de nuestras emociones forman parte de un mundo de objetos y acontecimientos que no dependen de nosotros y constituyen nuestra manera de “registrar cómo son las cosas con respecto a los elementos externos que consideramos relevantes para nuestro bienestar”.⁷²

De esta manera podemos decir que las emociones son esenciales en la formación del concepto del yo como un ser que necesita de los otros para hacerse camino en el mundo de objetos de que depende pero que no controla. Dada nuestra absoluta dependencia de los otros en los primeros años de nuestras vidas, las emociones resultan las respuestas más inteligentes que un ser de tales características podría tener.

La teoría cognitivo evaluadora de las emociones plantea una concepción de la cognición y del pensamiento que permite considerar las emociones como fenómenos esencialmente cognitivos y definibles por completo en tales términos, algo de tamañas consecuencias para reflexión sobre la práctica educativa y la racionalidad práctica.

⁷¹Los objetos de las emociones son objetos del mundo en la medida en que escapan a nuestro control. Las instancias más valoradas y necesitadas en nuestras vidas están sujetas al azar y vaivén del mundo. Un ejemplo contundente es la propia mortalidad, cuya realidad se escapa de nuestro control y es un hecho que asecha lo más valioso, nuestra vida y la de nuestros seres queridos. Nuestra vida emocional constituye la aceptación de que no nos bastamos a nosotros mismo y que la tragedia puede venir a nuestras vidas en cualquier momento; por supuesto, esto nos aleja del ideal de autosuficiencia que tantas culturas y tiempos han defendido como indicio de dignidad y valor humanos. Para Nussbaum, este ideal niega nuestra naturaleza que es inevitablemente emocional y que, como defiende posteriormente, tienen mucho que decirnos sobre las cosas verdaderamente valiosas. Aun cuando la extirpación de las emociones fuera posible, para justificarla deberíamos ser capaces de comprobar su irracionalidad normativa.

⁷² *Paisajes*, p. 24.

VI. EL ARTÍCULO *RESPONSES*.

En *Responses*, el texto que traducimos aquí, la autora ofrece respuesta a tres importantes comentaristas, en relación con algunas de sus ideas más controvertidas sobre las emociones expresadas principalmente en *Paisajes del pensamiento*. Este texto nos ofrece la ventaja de exponer importantes ideas a la luz de críticas concretas. *Responses* fue publicado en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, en Marzo de 2004⁷³.

He elegido este texto en particular y considero importante darlo a conocer en español por dos razones principales:

1) además de que el texto no ha sido traducido, resulta importante como debate, pues toca varias de las cuestiones fundamentales del tema de las emociones en tanto que tipos de pensamiento; se trata de un punto de vista muy actual y polémico. A su vez, los críticos a quienes responde son reconocidos expertos en el tema. El texto presenta de manera concisa las ideas principales de su planteamiento en torno a la compasión, que resulta fundamental para su defensa de una racionalidad práctica⁷⁴ que no ignora la inteligencia de nuestras emociones. De igual manera, presenta las bases de una propuesta educativa importante y urgente en la formación de los ciudadanos: una práctica educativa que permita el sano autoconocimiento de la condición humana y el desarrollo de una empatía con los otros;

2) desde el punto de vista académico, la divulgación del tema también puede ser de utilidad a los interesados en una perspectiva analítica de las emociones y en la teoría de la mente, las cualidades intencionales y fenoménicas del pensamiento, la irreductibilidad de la mente al cerebro, la lógica de las emociones y las brechas explicativas que las explicaciones

⁷³ Nussbaum Martha, *Responses*, *Philosophy and Phenomenological Research*, volumen 68, No 2, pp. 473-486, March 2004. Obtenido de <http://onlinelibrary.wiley.com/>

⁷⁴ En el texto traducido no nos adentraremos en la defensa de Nussbaum de la normatividad de la compasión, sino únicamente en aspectos relativos a su contenido cognitivo. La defensa de la normatividad de la compasión permea la obra de Nussbaum, pero no es una cuestión que el artículo aborde en profundidad.

fisiológicas ofrecen del fenómeno. Podría ayudar a entender a los estudiantes de otras disciplinas y público en general cuál es la razón de ser de una reflexión filosófica sobre este tema. Ilumina interrogantes muy interesantes a la propia reflexión pues se sirve de argumentos que apelan a las propias experiencias. Por otro lado, ofrece la ventaja de que para entender sus razonamientos y problemáticas no es necesario conocer a fondo ningún autor o teoría en particular, lo que considero importante para la divulgación de las ideas filosóficas.

Asimismo, permite entender por qué las fuentes científicas que intentan dar cuenta de nuestras emociones no lo han logrado de una manera satisfactoria. Muestra que muchas veces el sustento teórico de la experimentación científica adolece de huecos explicativos y que la reflexión filosófica los mantiene legítimamente en cuestionamiento.

En cuanto a *Responses*, las críticas se dividen respectivamente en tres apartados. El primero responde al filósofo Israelí Aaron Ben-Ze'ev, actual presidente de la asociación filosófica europea para el estudio de las emociones y autor de numerosas publicaciones acerca de la naturaleza de las emociones. En su crítica, Ben Ze'ev cuestiona la posibilidad misma de ofrecer una definición y la capacidad explicativa de la teoría neoestoica en tanto que íntegramente cognitiva; en el segundo apartado, nuestra autora responde a Nancy Sherman, actual profesora en la universidad de Georgetown, colaboradora en el departamento de filosofía y afiliada al instituto Kennedy sobre ética. Aquí, Nussbaum puntualiza cuestiones referentes al papel de la empatía en la emoción compasiva y las connotaciones negativas de la misma, así como el posible papel e implicaciones de la compasión en la concepción estoica antigua; en la tercera y última respuesta, Nussbaum contesta al filósofo norteamericano John Deigh, autor de numerosos ensayos y libros dedicados al tema de las emociones y su relación con el derecho y la ética. En este apartado, Deigh señala la necesidad de distinguir entre la compasión moral y la no moral. Se discute el contenido cognitivo de ambas emociones y se cuestiona, nuevamente, la posibilidad y alcances de la extensión de la compasión a personas desconocidas, en donde Nussbaum defiende el papel de la narración como una herramienta esencial para despertar el interés por la suerte de aquellos a quienes no se conoce. La cuestión de la extensión de la compasión es de suma importancia debido a que las reformas a la educación que Nussbaum propone hallan una de sus justificaciones más importantes en la

idea de que la compasión sirve a los fines de una sociedad justa porque motiva en los individuos el interés por la suerte de los demás, así como conductas de ayuda y tolerancia.

i. Respuesta A Ben-Ze'Ev

Ben-Ze'ev plantea dos problemas principales a la teoría de Nussbaum. En primer lugar, cuestiona la posibilidad de ofrecer una definición de las emociones. Esta objeción, de carácter general y metodológico, sostiene que únicamente podemos aspirar a describir lo que tiene lugar en el “caso típico” de una emoción, pero no a definirla. Según el filósofo, para acercarnos a la comprensión del fenómeno tenemos que basarnos en las manifestaciones de nuestras emociones que se presentan en nuestras experiencias de manera continua, teniendo en cuenta que habrá casos atípicos en que dichas manifestaciones no estén presentes⁷⁵. Dadas estas condiciones, podemos decir que la definición de un fenómeno tal es una tarea imposible. En segundo lugar, una vez que partimos de estos “casos típicos”, la posición íntegramente cognitivista de Nussbaum no se sostiene, pues podemos constatar que las cogniciones evaluativas eudaimonistas por sí solas, no son condiciones suficientes para las emociones. Existen elementos necesarios, no cognitivos, que deberían figurar en la descripción.

En lo que respecta a la objeción sobre la posibilidad de la definición, encontramos que la misma determinación del caso típico del que habla Ben-Ze'ev es un problema: ¿de qué partimos para afirmar que una creencia, sensación o motivación están presentes en la mayoría de nuestras experiencias de una emoción *x*? Siempre partimos de la experiencia y es la experiencia la que debemos explicar de la manera más satisfactoria posible. Las emociones se nos presentan como fenómenos que somos capaces de diferenciar entre sí (sabemos que no es lo mismo la rabia que la indignación, ni la vergüenza que la culpa) pues, analizando nuestro lenguaje, nos referimos a cada una con un nombre distinto y al conjunto de ellas como una clase. La tarea de diferenciar una de otra se convierte en la investigación de la manera en que hablamos sobre ellas, junto con los criterios para distinguirlas que utilizamos

⁷⁵ El filósofo supone que una definición debe cubrir todos los fenómenos en todos los casos y que el hecho de que existan casos en que no es así, imposibilita la definición.

al hacerlo ¿Debemos confiar en nuestra capacidad para diferenciar una emoción de otra correctamente, más aún, en la capacidad de diferenciar un emoción de otras experiencias?

Todo parece indicar que debemos suponer la adecuación de nuestras clasificaciones y que esta suposición no es arbitraria. Principalmente porque sin esta capacidad para diferenciar una emoción de lo que no lo es y una emoción de otra, careceríamos desde el inicio de fenómenos a estudiar. Sabemos que la ira es distinta del miedo y podemos distinguir ambas emociones entre sí. ¿A qué debemos esta capacidad? A su contenido cognitivo. Cuando clasificamos nuestras emociones la diferencia clara entre ellas se halla en las creencias que participan en la percepción del sujeto sobre el estado de cosas en el mundo en relación consigo mismo y lo que considera importante para su propio florecimiento.⁷⁶

Constatamos el papel de nuestras creencias cuando apelamos a las experiencias de los sujetos y determinamos sus criterios de clasificación de lo que experimentan.⁷⁷ Sin embargo, se trata de una capacidad que sólo indica que podemos clasificar correctamente los fenómenos y no que, por ello, sostengamos una explicación adecuada de su naturaleza. Al respecto Nussbaum nos dice que “confiar en la capacidad de las personas de clasificar los diferentes casos de emoción no significa confiar en las teorías de las personas acerca del carácter de las emociones”.⁷⁸ Toca a una teoría explicativa dar cuenta del papel que juegan en la definición las sensaciones, motivaciones, conductas y creencias.

Esta capacidad, necesaria para identificar e individuar las emociones, legitima la experiencia como base de una teoría cognitiva de las emociones. En resumen, el principal argumento de Nussbaum para defender la posibilidad de la definición, se apoya en hecho de que la misma

⁷⁶ La cuestión sobre si las creencias que sostiene sobre el estado de cosas en el mundo coinciden o no con la realidad (como cuando uno se enoja con alguien porque cree que le ha robado y luego descubre que no es cierto) o si se le otorga a las cosas su valor real (justificable) en el propio florecimiento es otro asunto. La necesidad de establecer parámetros racionales de las cuestiones de valor incuestionable para el pleno florecimiento humano es evidente y aquí corresponde a una teoría del valor intentar responder a esta necesidad.

⁷⁷ En donde las motivaciones y las sensaciones no conforman un patrón que sirva para identificar e individuar nuestras emociones. La idea es que nuestra habilidad para distinguir emociones muy parecidas se explica apelando a las creencias que sostenemos sobre sus objetos.

⁷⁸ Nussbaum, Paisajes, p. 30.

determinación de un supuesto caso típico supone la confianza en los sujetos para clasificar sus emociones correctamente.

La segunda parte de la crítica va dirigida a la definición misma. En lo que respecta a la definición de Nussbaum en términos únicamente cognitivos, Ben-Ze'ev sostiene que las cogniciones no son suficientes para la definición, pues ésta debe incluir tanto sensaciones como motivaciones. Argumenta que en el caso “típico” de una emoción cualquiera, ambas deben estar presentes.

Independientemente al problema de la determinación del caso típico, Nussbaum argumenta en contra de esta inclusión, supuestamente necesaria, de tres maneras: en primer lugar, el caso típico no puede ser determinado por los sentimientos simples asociados a la emoción (y reportados por los sujetos) ya que estas se manifiestan de múltiples maneras, influidas por la historia personal, el tiempo, la cultura y la plasticidad del cerebro humano. Por ello, hablar de sensaciones de un tipo determinado siempre presentes en un caso de emoción x es insostenible. No se ha podido determinar, hasta el momento, ningún sentimiento específico que pueda asociárseles de manera suficientemente continua.

En segundo lugar, existen emociones como es el caso paradigmático del miedo a la muerte en que lo típico es, precisamente, la falta de sensación⁷⁹. Esto es, las emociones pueden ser inconscientes. Esta inconsciencia tiene un sentido limitado en tanto que se refiere al hecho de que no necesitamos ocuparnos conscientemente de ellas; las sensaciones, por el contrario, son conscientes: sería una contradicción afirmar que podemos sentir sin ser conscientes de ello, por consiguiente, aceptar que las sensaciones son condiciones necesarias para la emoción es afirmar que una emoción sólo es tal cuando se experimentan las sensaciones que se le asocian a partir de experiencias conscientes de ellas. Esto permite afirmar cosas tan absurdas como que el amor desaparece en el momento justo en que no se experimentan las sensaciones asociadas. El amor duradero y constante no puede ser explicado si pensamos de esta manera ¿Es esta una explicación satisfactoria de nuestras experiencias? La mayoría de nosotros no estaríamos dispuestos a aceptar tal cosa.

⁷⁹ El miedo a la muerte es inconsciente la mayor parte del tiempo. Sin embargo, persiste e incluso aumenta con el paso de los años, actualizándose en el momento en que los juicios y creencias relevantes tienen lugar. Involucrará creencias relativas a la importancia y valor intrínseco de la vida, así como la aceptación del juicio sobre la inminencia de la propia muerte y la de los seres queridos.

En tercer lugar, Nussbaum presenta un curioso argumento de autoridad. Recurre a grandes filósofos del pasado, quienes hablan y defienden la existencia de un Dios emocional. Al Dios omnipotente se le han atribuido una serie de emociones encomiables que incluyen el amor y la compasión. La atribución de emociones a un ser incorpóreo implica, claro está, la idea de que las emociones no precisan ningún tipo de sensación bruta.

Asimismo, Nussbaum ofrece una explicación cognitiva del hecho, para nosotros más que evidente, de que la fuerza de las emociones proviene la gran mayoría de las veces de cómo se sienten. Nussbaum explica las sensaciones “corporales” de urgencia y excitación general que suelen acompañar nuestras emociones como una de las características del pensamiento-emoción, argumentando que los juicios evaluativos deben concebirse como elementos dinámicos. El juicio engendra movimiento y éste es parte de la emoción no “algo más” que surge como su efecto.⁸⁰ La idea de que la cognición no es un elemento inerte de nuestra psique sino que incluye el ardor y la excitación que hemos atribuido, muy cartesianamente, a la parte “corporal” del ser humano, como si lo mental fuera una instancia de naturaleza distinta. La cognición como una instancia dinámica explica la agitación que acompaña la aceptación de ciertos juicios y el papel de los sentimientos en las experiencias de los seres.

Es verdad que las emociones engendran muchas veces excitación, movimiento y sensación, pero esto se debe a que tienen lugar en un cuerpo capaz de representación e intencionalidad, no al hecho de que correspondan a una parte animal, corporal, independiente del pensamiento, como una Naturaleza separada. Sabemos la fuerza del “movimiento” que nuestros pensamientos traen consigo y por ello, seguramente, a nadie le resultará extraña la afirmación de nuestra autora de que, de hecho, “Los pensamientos son una de las cosas más perturbadoras que existen”⁸¹

⁸⁰ Esta explicación es controversial. Parece que simplemente se elimina el problema de la conexión entre las creencias y las sensaciones asociadas identificando el juicio con el movimiento. Sin embargo, resulta más artificial una explicación que recurre a una misteriosa conexión entre una causa cognitiva (presumiblemente inerte) y un efecto dinámico que involucra sensaciones y movimientos corporales, dos instancias por principio incapaces de comunicarse (la clásica objeción al dualismo cartesiano y su explicación de la comunicación entre el alma y el cuerpo) Dado que las emociones pueden prescindir de las sensaciones (como nos muestra el hecho de su duración y permanencia en el inconsciente) y, al mismo tiempo, precisan de contenido cognitivo hemos de aceptar que, cuando conscientes, incluyen el estado general de excitación que les corresponde por su importancia y urgencia cognitivas, no presentes en otros tipos de pensamiento.

⁸¹Ibíd.p.365.

ii. Respuesta A John Deigh.

En este segundo apartado, se señala la importancia de distinguir entre compasión moral y no moral y se discute el contenido cognitivo de ambas emociones. Además, se aclaran algunos problemas referentes a la importante cuestión sobre la posibilidad de extender la compasión a quienes no conocemos.

Según Nussbaum, la compasión moral requiere de tres juicios: 1) el juicio eudaimonista, que sitúa el objeto de la compasión en un lugar importante dentro del esquema de objetivos y fines del agente; 2) el juicio de gravedad, que evalúa la situación y acepta que lo que la persona ha sufrido constituye una verdadera desgracia, y no una trivialidad; 3) el juicio acerca del fallo del agente, que se refiere a la consideración sobre la responsabilidad del agente en lo que le sucede.

La compasión no moral carece únicamente del juicio de responsabilidad, por lo que será una emoción siempre y cuando tenga como contenido los otros dos juicios. Según Nussbaum, la capacidad de emitir juicios sobre la responsabilidad moral nace de la conciencia del niño de que es capaz de experimentar tanto amor como resentimiento hacia sus cuidadores, fuentes de bienestar. La niña siente culpa y reconoce el error y la ambivalencia de sus valoraciones. Un juicio de esta clase requiere de capacidades cognitivas de las que los animales no humanos carecen y los niños pequeños son incapaces de formular hasta pasada esta crisis de ambivalencia.⁸²

Por su lado, la génesis de la compasión no moral se registra en momentos más tempranos de la vida de los niños, cuando desarrollan la capacidad de imaginar la situación del otro. De esta manera, la compasión moral llega a la vida del niño en el momento en que éste es capaz de acceder al concepto de culpa. Se entiende que ambas emociones se originan en distintos momentos de la vida y maduración cognitiva.

⁸² Por lo que la génesis de la compasión moral y no moral se da en estadios diferentes del crecimiento y en este sentido resultan emociones independientes. Para Nussbaum, sin embargo una vez surgida la compasión moral tiene un fuerte impacto sobre las operaciones de la compasión no moral y en este sentido se trata de emociones muy cercanas y relacionadas.

Sin embargo, defiende Nussbaum, la independencia de ambas emociones no va mucho más allá una vez que la niña ha accedido al juicio sobre el fallo del agente: las operaciones de la compasión no moral se ven afectados por el juicio sobre la responsabilidad del agente que sobreviene a la crisis de ambivalencia, esto es, se ve afectada a lo largo de vida por consideraciones de tipo moral, por lo que la independencia entre ambas emociones es mucho menos clara de lo que Deigh supone.

Por otro lado, Deigh afirma que la compasión no moral implica una suerte de “compañía en el sentimiento”. La compañía en el sentimiento se define como la capacidad de reconstruir imaginativamente las calamidades del otro y de compartir su dolor; forma parte de un mecanismo de respuestas miméticas, automáticas y carentes de juicio con que cuentan algunos animales y los niños desde edades muy tempranas. Nussbaum ha defendido que las emociones son juicios y que ningún elemento divorciado del pensamiento puede considerarse esencial en la definición, por lo que la compañía en el sentimiento no puede ser ni una emoción como tal, ni un elemento esencial en la definición de ninguna emoción.

Por tanto, la compañía en el sentimiento no es un elemento necesario para la compasión no moral. Existen muchos ejemplos en los que la reconstrucción imaginativa de lo que el otro está sintiendo ni siquiera es posible y aun así experimentamos compasión. Por ejemplo, cuando nos entristecemos por la muerte de un ser querido, por la situación de una persona que ha perdido la razón o por alguien que se encuentra en estado de coma. Aceptamos el juicio de gravedad ya que consideramos que lo que les ha sucedido es una verdadera desgracia y, aceptamos de igual manera el juicio eudaimonista, dado que se trata de alguien con un papel muy importante entre nuestros fines y proyectos, pero no podemos estar imaginando lo que ellos sienten, pues en sentido estricto, ellos no sienten nada.

El segundo problema concierne a la extensión de la compasión. Según Deigh, para explicar la extensión, el juicio eudaimonista no puede formularse como lo hace Nussbaum, pues de ser así la persona objeto de nuestra compasión debería considerarse parte del esquema de objetivos y proyectos previamente a la emoción (dado que se trata de alguien desconocido, es imposible que forme parte de este esquema y no hay juicio eudaimonista, por lo tanto, no hay compasión) De esta manera, sostiene, no puede explicarse que la compasión se extienda a personas desconocidas que previamente no figuran en el esquema de objetivos y proyectos.

Para explicar la extensión, Deigh propone una reformulación de este juicio como un compromiso abstracto por la justicia que figura como parte de los fines máspreciados del agente: el juicio eudaimonista tendría como objeto la idea de que la preservación de la justicia en el mundo como parte de los fines y proyectos propios. De esta manera, la compasión se extendería a personas distantes debido al juicio de que su situación es una instancia de la injusticia y, por lo tanto, pone en peligro un importante fin para el agente. Nussbaum acepta parcialmente esta formulación. Sin embargo, señala que la mayoría de los casos la compasión y la conducta de ayuda no surgen como consecuencia lógica de dicho compromiso abstracto, puesto que la mayoría de las personas se interesan por la justicia en tanto que afecta a quienes ya les importan.

La realidad es que la extensión de la compasión se da para estas personas de manera temporal y como resultado de acercamientos narrativos a su difícil situación. La narración se vuelve un recurso que incita su imaginación empática: narraciones vívidas y ricas en detalles, que el lector puede identificar con las personas importantes de sus vidas y con las instancias de la injusticia que podrían también caer sobre ellas. Sin embargo, esta “ola de interés” se debe a la formación temporal del juicio eudaimonista en que la persona es vista como importante para el agente. En relativamente poco tiempo los agentes vuelven a su usual concentración en sí mismos y cualquier trivialidad en su vida o la de las personas que le rodean acaparan sus preocupaciones. Aun así, Nussbaum cree que es posible y necesario alimentar y hacer crecer continuamente esta capacidad humana de interesarse por el bienestar de los demás y para lograr generar conductas de ayuda y solidaridad más duraderas. A través de la educación e incitación continúa de nuestra capacidad compasiva y de la inclusión de regulaciones y leyes emanadas de esa identificación, podríamos asegurar que este interés por el bienestar de los desconocidos permanezca y guíe nuestro actuar como agente éticos.

iii. Respuesta A Nancy Sherman.

En el tercer apartado, se discuten algunos problemas relacionados con la compasión en el marco de la teoría estoica antigua. Dado que la compasión requiere del juicio de gravedad, es decir que el agente acepta la seriedad de un suceso y considera que existen acontecimientos

que son verdaderas desgracias y cuestiones que afectan el florecimiento de las personas, es una emoción que no tiene cabida en una moral que se derive de principios estrictamente estoicos. Los antiguos estoicos, aún en sus reflexiones más condescendientes, afirman siempre la falsedad de las creencias que atañen a la importancia real de los objetos y personas. Nada del mundo “externo”, es decir, fuera de la voluntad y la virtud de las personas es realmente importante, por lo tanto, el juicio de gravedad necesario para que la compasión tenga lugar no puede estar presente en su valoración. La compasión, como la entiende Nussbaum, no tiene cabida en la teoría estoica antigua.

Otro tema en discusión es el papel de la empatía en la compasión y la posibilidad de que ésta resulte perniciosa y excluyente de las personas fuera de nuestros círculos cercanos, en lugar de esa emoción que actúa como puente entre las personas y nos incita a preocuparnos por el bienestar de quienes no conocemos. Según la teoría neoestoica, la empatía no es ni condición necesaria ni suficiente para la compasión. La empatía es una capacidad general de imaginar lo que sería estar en el lugar de la persona que sufre, sin embargo, no incluye una valoración forzosamente negativa de que lo que ocurre es una calamidad; alguien puede encontrar placer en el sufrimiento ajeno, lo cual lo convierte seguramente en una persona malvada, pero no menos empática que una que se duele por el sufrimiento ajeno. Además, existen situaciones en las que la empatía es imposible y, sin embargo, el juicio de gravedad persiste. Como ya mencionamos anteriormente, es imposible imaginar, por ejemplo, lo que siente alguien en estado de coma o que ha muerto, pues en sentido estricto, no sienten nada. Sin embargo, probablemente juzgaremos que lo que les ha ocurrido es algo malo y lamentable.

La compasión, según Sherman, también puede resultar negativa o inútil como emoción capaz de motivar el interés de las personas por los desconocidos en situaciones de injusticia. Podemos equivocarnos con respecto a los juicios que la conforman: juzgar como verdaderos sufrimientos lo que son meras trivialidades, o viceversa; juzgar erróneamente el valor de las personas para nuestro florecimiento y equivocarnos también con respecto a si son o no responsables de lo que les sucede. Nussbaum acepta esta posibilidad. Sin embargo, esto no significa que la compasión no pueda servir positivamente a nuestros propósitos de justicia y cooperación, sino que apunta a la necesidad de que nuestros juicios se apoyen en teorías del

valor defendibles. Un escrutinio racional se hace necesario, lo cual no restaura la “irracionalidad” de las emociones. Recordemos que al igual que el resto de nuestros juicios no emocionales, los juicios *eudaimonistas* pueden ser verdaderos o falsos. Tal como lo hacemos con otras creencias, debemos investigar las maneras para determinar su valor de verdad.

En lo que corresponde al juicio de gravedad, cuando revisamos la literatura, las leyes y las opiniones de todos los pueblos y culturas encontramos que existe un consenso más o menos general en cuanto a las cosas que constituyen verdaderos sufrimientos: el aislamiento, la pérdida de la libertad y la vida, el dolor físico y la pérdida de la razón figuran en el tipo de cuestiones por las que las personas se duelen y experimentan compasión. En su libro, *La calidad de vida*⁸³, Nussbaum defiende su teoría de las capacidades humanas, un intento por dar respuesta a la cuestión de la teoría fiable sobre las cosas que hemos de considerar verdaderos obstáculos para el florecimiento humano y las condiciones para valorar la calidad de vida de las personas partiendo de las capacidades que, como seres humanos, deberían poder desarrollar.

De igual manera, en lo que respecta al juicio *eudaimonista* y el juicio del fallo del agente necesitamos apoyarnos en teorías fundamentadas que pueda constituir una guía más fiable de la corrección de nuestros juicios y encamine nuestra capacidad compasiva de manera tal que sirva a los propósitos de la justicia en el mundo y la formación de ciudadanos del mundo e instituciones cuyas bases sean emociones racionales, respetuosas de la dignidad humana.

⁸³ Nussbaum Martha, *La calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1998.

I. VII CONCLUSIONES.

En cuanto al contenido del texto y las ideas que defiende, concluyo que tenemos razones de peso para concebir las emociones como pensamientos evaluativos, con una historia y relaciones complejas con el entorno. La intencionalidad y la representación son características de las emociones que parecen vincularlas claramente con el pensamiento.

La ampliación del concepto de cognición resulta fundamental y necesario. El movimiento y la “corporeización”, propias de las emociones, ilumina una característica del pensamiento. Creo que asumir que por el hecho (imaginando que el argumento sobre la realizabilidad múltiple fuera superado) de que existan conexiones neurológicas siempre presentes al experimentar una emoción se puede decir que las emociones son “corporales” en el sentido de distintas del pensamiento, es como defender que estas formas de pensamiento (Los juicios no evaluativos, como la creencia en que la tierra es redonda) son una sustancia distinta al cerebro. El hecho de que los juicios evaluativos eudaimonistas tengan una conexión mucho más clara con el estado general del cuerpo que otros tipos de pensamientos se debe al tipo de pensamiento que son y su función: informarnos la situación particular en que nos encontramos como individuos. El hecho de que otros tipos de pensamiento no posean esa conexión evidente con la excitación del cuerpo se debe a que no se relacionan directamente con el tipo de cosas que más valoramos o con el tipo de cosas que aquí y ahora podrían hacernos daño o procurarnos un bien. En el momento en que el pensamiento incluye a la propia persona y lo que ésta considera importante, deja de ser un juicio de tal o cual tipo, para volverse el tipo de juicio que nos mueve.

Creo que una vez aceptada su naturaleza racional y las particularidades de los pensamientos que implican, nos vemos obligados a preguntarnos y considerar las consecuencias y problemáticas que esta concepción plantea en el ámbito de la educación, la política y la ética.

En lo que respecta a la educación, creo, estaríamos fundamentando la necesidad de una manera de educar basada en una concepción de los seres humanos apegada a su realidad: marcadamente emocional, en conflicto y movimiento constante. Esta ética está basada en el análisis de lo que somos y valoramos como seres emocionales. Se le opone una ética fundamentada en un ideal irreal del ser humano, que lo concibe como poseedor de una razón

desencarnada y que espera que por medio de imposiciones y formulaciones abstractas las personas actúen correctamente, motivadas por un “respeto” que toma su fuerza de racionalizaciones que se nos antojan más bien irreales y ajenas. En muchas ocasiones se ha dado por sentado que esta idea implica una motivación e importancia que en la vida real las personas simplemente no tienen: pocos ponen por encima de sus seres queridos y su propio bienestar alguna idea del deber, el imperativo categórico o cualquier otra formulación semejante

Creo que esto es producto de una ignorancia preocupante: la que atañe a la propia naturaleza, entre lo que contamos esa parte del pensamiento que da sentido al mundo y que nos mueve a actuar: nuestras emociones. Debemos ahondar en esa para conocer y sobre todo aceptar tanto nuestras virtudes como nuestras mezquindades y, así, concebir una ética basada en lo que somos, con vistas a alcanzar la mejor versión de nosotros mismos y poner freno a las emociones irracionales que ponen en peligro nuestros más queridos ideales. El amor y la compasión nos muestran caminos para transitar hacia lo que queremos ser. Debemos enfrentar el hecho de que las emociones son, en definitiva, los detonantes de nuestras acciones, nuestras justificaciones para ellas, y el hecho de que son la parte del pensamiento con que dotamos de valor a las cosas del mundo

Las emociones sirven para discriminar en el mundo aquello que es realmente valioso (para nosotros). Se trata de percepciones ricas, colmada de detalle, conectadas con multitud de recuerdos y creencias que constituyen una buena parte de la identidad del yo, sus motivaciones y creencias sobre el mundo. Una educación que permita vincular lo importante de la propia vida con la de otros seres, humanos y no humanos, tiene posibilidades de acceder al tipo de motivación que permite poner ciertos deberes fundamentales por encima de deseos y valoraciones egoístas. El arte, encaminado de esta manera, parece mostrarse como un buen medio de comunicación para dotar de contenido significativo, es decir, emocional, a las ideas abstractas que representan nuestros valores fundamentales. Una idea así experimentada tienen más probabilidades de tomar un lugar importante en el esquema de objetivos y planes importantes para el ciudadano.

La educación de las emociones que Nussbaum defiende y sustenta con su teoría es una cuestión que atañe a todo ciudadano. La formación de nuestros niños debe incluir contenidos,

actividades y escenarios que les permitan desarrollar sus capacidades para experimentar amor, compasión y emociones más racionales en general. Aspectos de que nuestra formación actual parece carecer y, más aún, que ni siquiera se plantean de manera concreta, quizá debido a que se da por sentado, medio inconscientemente, que no hay manera concreta de educar a las personas para que “vean” el mundo desde una perspectiva mucho más humana, incluyente y preocupada por el bienestar de los otros. Es decir, en parte, por una idea errónea acerca de la naturaleza de nuestras emociones.

Un examen de nuestros juicios evaluativos debe dar paso a la tarea de la introspección y el análisis de su contenido cognitivo para determinar maneras de rescatar en el diario vivir lo que nos enseñan sobre el mundo del valor. Por otro lado, en la escuela, el arte y la literatura deberían dejar de concebirse como materias accesorias, necesarias meramente por cultura general o entretenimiento. Deberíamos comenzar a pensarlas como medios con potencial para ayudarnos a formar buenos ciudadanos, conocedores de su naturaleza, capaces de empatizar con el otro, de tal manera que contemplen con compasión la tragedia que observan a su alrededor.

Podríamos razonablemente esperar que una educación tal contribuya al cultivo de la humanidad y lo que, de hecho, consideramos defendible: la tolerancia, la inclusión, la equidad y la justicia, y que pueda hacer que ésta se refleje en nuestra forma de vida, nuestras instituciones y nuestras relaciones con los demás.

La traducción de *Responses* supuso varias dificultades. Entre ellas, por supuesto, la de carecer de métodos o instrucción especializada para llevar a cabo una tarea tan delicada. Como se sabe, traducir implica “trasladar” y en este traslado se pierden matices y notas estilísticas que en ocasiones, ni siquiera profesionales de la traducción y la obra del autor traducido son capaces de reproducir de manera exacta. Sin embargo, y teniendo en cuanto estas limitaciones, hemos trabajado para ofrecer una versión tan fiel y comunicativa de este texto como nos ha sido posible. Nuestro objetivo ha sido en todo momento facilitar una versión de este texto que exponga, de manera fiel al texto original, las ideas principales de nuestra autora.

Como es de esperarse en cualquier texto que discuta ideas filosóficas, nos encontramos con algunos términos que pertenecen al léxico utilizado en el ámbito de investigación de otras

disciplinas. En nuestro caso, estos términos corresponden a los de las ciencias cognitivas, las neurociencias y la filosofía de la mente y el lenguaje. En estos casos y por obvias razones, he recurrido a las traducciones oficiales de las obras de Nussbaum en español, las cuales cito en la bibliografía.

Algunos conceptos importantes, problemáticos o con varias acepciones por su uso en corrientes distintas, dentro y a lo largo de la tradición filosófica, han sido incluidos en el glosario tomando en cuenta únicamente el sentido que Nussbaum les da y que toma por sentado en sus *Responses*. He añadido algunas notas en el texto mismo cuando he considerado necesario hacer alguna aclaración o comentario específico.

VIII GLOSARIO

1.- Emoción:

En *Paisajes del pensamiento*, Nussbaum defiende que las emociones son juicios evaluativos que se atribuyen a objetos externos (esto es, fuera del control del agente) una gran relevancia para su bienestar. Las emociones son reconocimientos de nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos. Contienen tres ideas relevantes: una *valoración cognitiva* o evaluación, *la idea del florecimiento propio* o de los propios objetivos y proyectos importantes, y la idea de *la relevancia de los objetos externos* en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos. Lo característico de las emociones es combinar estas ideas e información acerca de los sucesos del mundo; son nuestra forma de registrar cómo son las cosas con respecto a los elementos externos (esto es, incontrolados) que consideramos relevantes para nuestro bienestar. (Paisajes, p. 24)

2.- Intencionalidad:

Término filosófico que se refiere a la propiedad de los hechos de la mente de tender hacia algo o ser acerca de algo, ya sea externo o interno. Las emociones son intencionales en este sentido porque tienen un objeto: una emoción es siempre emoción acerca de algo, de la misma manera que el pensamiento es siempre pensamiento de algo. El objeto intencional forma parte de la identidad del pensamiento: “Un viento puede azotar algo y una corriente puede golpear contra algo: pero no son de la misma forma acerca de las cosas que encuentran en su camino. La propia identidad de mi temor en tanto temor depende de que tenga objeto: elimínese éste y se convertirá en un mero temblor o palpito del corazón” (Paisajes, p. 49) La percepción o el modo de ver que entrañan los objetos de nuestros pensamientos y emociones forma parte de su identidad y están determinados por nuestras formas activas de ver e interpretar.

3.- Eudaimonismo:

Término acuñado por el estoicismo antiguo que significa florecimiento. El eudaimonismo y lo eudaimonista tienen que ver con lo que se tenga por florecimiento humano. Esta concepción responde a la pregunta « ¿Cómo ha de vivir el ser humano? » e incluye lo que se entiende por una vida humana plena. Debe incluir todo aquello a lo que el agente atribuye un valor intrínseco. Es distinto de la felicidad o el placer, por eso Nussbaum mantiene el término griego.

4.- Juicio:

Nussbaum sigue a los antiguos estoicos en su formulación del juicio. Un juicio es el asentimiento de una apariencia como el modo en que las cosas son. Es un proceso que tiene lugar en dos etapas: Primero se me ocurre o me parece que algo es el caso, aunque aún no lo he aceptado de verdad. En este punto hay tres posibilidades. Puedo aceptar o abrazar la apariencia de las cosas e incorporarla como el modo en que las cosas son: en este caso la apariencia se ha convertido en mi juicio y tal acto de aceptación es aquello en que consiste el raciocinio. También puedo rechazar la apariencia por no ser como las cosas son: en tal caso, creo lo contrario de lo que se me aparece. O puedo dejar la apariencia suspendida sin comprometerme en un sentido u otro. En este caso no albergo, en ningún sentido, ninguna creencia o juicio sobre la cuestión.

5.- Compasión:

La compasión es una emoción dolorosa ocasionada por la conciencia del infortunio inmerecido de otra persona. Su contenido cognitivo está formado por tres juicios necesarios: El juicio de gravedad, que acepta que lo que le ocurre al objeto constituye una verdadera desgracia y no una trivialidad; el juicio sobre el fallo del agente, el objeto es visto como una víctima de la fortuna, dado que no han sido sus propios actos los que han provocado su lamentable situación; y, por último, el indispensable juicio eudaimonista, que ve al objeto como alguien importante para el propio florecimiento.

6.- Empatía:

Reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona. Implica una representación participativa de la situación de quien sufre combinada con la conciencia de que uno no es esa persona. Nussbaum compara esta capacidad con la preparación mental de un actor diestro y concluye que, aun cuando la empatía puede convertirse en una preparación útil para la compasión, ésta puede sentirse en relación a todo tipo de situaciones, sean éstas alegres, tristes o neutras, mientras que la compasión se experimenta por quienes sufren verdaderas desgracias y requiere el juicio de que su sufrimiento es malo.

7.- Cognición:

El término cognición se ha entendido como la facultad de los seres para procesar información a partir de la percepción, la experiencia y las características subjetivas que le permiten valorar la información (actividad interpretativa). A menudo se ha interpretado la cognición o el pensamiento, como una instancia inerte, cuyos contenidos (juicios, ideas, imágenes, conceptos) son fenómenos independientes y esencialmente distintos a los procesos corporales.

Nussbaum concibe la cognición de una manera mucho más amplia. Las dos modificaciones que propone al concepto son: en primer lugar, que la cognición no requiere de lenguaje o contenido formulable lingüísticamente sino que puede concebirse como una forma de ver en que se concibe que un objeto *x* posee una cualidad *y*; En segundo lugar, que no es una entidad inerte sino que admite movimiento, agitación y urgencia. En este sentido, la dualidad mente-cuerpo se desecha para aventurar una comprensión de la cognición o el pensamiento como una instancia que incluye movimiento. Las sensaciones no son consecuencias de pensamientos, sino que partes constitutivas de éste.

IX. APENDICE A) TEXTO TRADUCIDO

Vol. LXVIII, No. 2 Marzo 2004

RESPUESTAS

Martha C. Nussbaum

Universidad de Chicago.

Me siento sumamente agradecida con estos tres excelentes filósofos, por tomarse el tiempo para considerar mis argumentos y por los valiosos problemas que me han planteado. Me considero afortunada de tener comentadores cuyas posiciones y estudios sobre este tema admiro y cuyas ideas han supuesto valiosos elementos para la discusión de mis ideas en muchas ocasiones.

Respuesta a Aaron Ben-Ze'ev

Siguiendo el razonamiento de su excelente libro *The subtlety of Emotions*, Aaron Ben-Ze'ev rechaza mi tesis de las emociones como evaluaciones cognitivas, argumentando que se trata de fenómenos demasiado complejos como para ser definidos por la sola referencia al pensamiento. Los sentimientos y las motivaciones, sostiene, también deberían formar parte de la explicación del caso típico de emoción.

Resulta un poco difícil determinar en qué radica nuestro desacuerdo dado que, acertadamente, Ben-Ze'ev sostiene que mi objetivo es ofrecer definiciones de emociones, mientras el suyo consiste únicamente en “caracterizar emociones típicas”. En lugar de preguntarse si un elemento dado es condición necesaria para, digamos, la aflicción o la envidia, se pregunta si dicho elemento está presente en el caso “típico” de esa emoción. Encuentro la idea de “caso típico” bastante imprecisa. De igual manera, no me parece que haya nada de descabellado en el tradicional proyecto filosófico que se propone ofrecer definiciones. De cualquier forma, la diferencia de objetivos apunta a una dificultad para

identificar la naturaleza y el alcance de nuestro desacuerdo. Regresaré a esta cuestión más adelante.

Una segunda dificultad para valorar la crítica de Ben-Ze'ev se debe a la manera en la que entiende mi perspectiva cognitiva. Su crítica se apoya continuamente en mi afirmación de las emociones como “juicios”. Sin embargo, parece que la crítica se dirige a la idea originalmente estoica de juicio, la cual eventualmente modifiqué de manera sustancial. Argumento que para poder dar cuenta de las emociones de los animales y los niños pequeños debemos adoptar una noción más laxa y ampliada de cognición: las emociones son percepciones o pensamientos evaluativos y *eudaimonistas*, suponen la evaluación de algo como importante para el propio bienestar. No estoy muy segura de hasta qué punto Ben-Ze'ev estaría dispuesto a sostener que sus objeciones son válidas también para esta versión modificada de la cognición.

Además, incluso antes de someterla a esta modificación, la teoría del juicio de que hago uso inicialmente, tomada de los estoicos griegos, involucra elementos dinámicos: en el juicio, el agente dice, de hecho, “Este es el modo en que las cosas son” “Acepto esta concepción del mundo”. Enfatizo en que tanto para mí como para los estoicos, el acto de “asentir” es cinético. Me parece que el hecho de que mis juicios evaluativos no son piezas inertes del pensamiento no figura lo suficiente en la explicación de Ben-Ze'ev.

Emociones y sensaciones

Por el momento, sin embargo, dejaré de lado estas dificultades y centraré mi atención en la argumentación de Ben-Ze'ev en contra de mi tesis de que las emociones son evaluaciones cognitivas y que las sensaciones y las motivaciones no son elementos necesarios de estas. Ben-Ze'ev argumenta de la siguiente manera: los elementos cognitivos de las emociones son sin duda elementos esenciales para distinguir una emoción de otra (la aflicción, por ejemplo, del miedo); pero esto no implica que sean la única cosa que tenga lugar en la emoción. Por supuesto, está en lo correcto.

La *differentia* es difícilmente idéntica a la totalidad de los *definiens*, así que mostrar que algo es una *diferentia* de E difícilmente prueba que constituye la totalidad de los *definiens* de E. Por ejemplo, mostrar que la racionalidad distingue al ser humano del resto de las criaturas (de ser cierto) no probaría que se pueda definir la naturaleza humana únicamente en términos de su racionalidad, olvidando su animalidad. (Algunos filósofos cometen este error)

Be- Ze'ev no aporta evidencia de que yo cometa semejante error. No lo hago. Los argumentos que de hecho doy en contra de la inclusión de los sentimientos en la definición de un tipo de emoción dada son completamente distintos. Sostengo tres tipos de argumentos (véase pp. 59-64)⁸⁴. Como introducción a estos, señalo el carácter escurridizo del término “sensación” el cual puede designar algo con un contenido cognitivo complejo (“la triste añoranza por Charlie”) del mismo modo que una experiencia carente de intencionalidad o contenido cognitivo (“sensaciones de fatiga” o de “ tener energía”⁸⁵) Mi argumentación negativa se refiere únicamente al segundo tipo de sentimiento. Las “sensaciones” del primer tipo pueden de hecho ser emociones o partes constitutivas de la emoción; pero la palabra “sensación” en tal caso es, en efecto, una variante de la palabra “emoción”. No implica la presencia de ningún otro elemento además del contenido cognitivo mismo.

Mi primer argumento se ocupa de la bien conocida cuestión de la “realizabilidad múltiple” Un tipo determinado de emoción, por ejemplo, la aflicción, puede realizarse de distintas maneras en conexión con sensaciones de muy diversos tipos. De esta forma, la definición de la aflicción no puede incluir ninguna sensación específica y probablemente tendrá que incluir una disyunción abierta o sin límites (presento un argumento relacionado que trata los estados corporales pero debido a que Ben-Ze'ev concuerda conmigo en ese punto no lo mencionaré aquí). Algunas de estas variaciones tienen que ver con diferencias entre las personas. Algunas

⁸⁴ Nussbaum Martha, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge University Press 2008. (N.T)

⁸⁵ Siguiendo la traducción de *Paisajes del Pensamiento* traduciremos aquí *feeling* como sensación. Coincido con el criterio de las traductoras para elegir el término sensación en lugar del de sentimiento. Hablar de sensación nos permite ser más claros en la exposición pues en español parece haber una relación más claramente ambigua en relación al uso de este término para referirse tanto a sensaciones simples, sin contenido intencional y sensaciones con rico contenido intencional. El término sentimiento, sin embargo, parece ser menos utilizado cuando se quiere significar una sensación simple sin contenido intencional u objeto alguno; entraña más bien una sensación psicológica de alto contenido intencional que Nussbaum defiende como parte constitutiva de la emoción.

personas experimentan ira en conexión con una sensación de ebullición y algunas otras con una dolorosa sensación de frío. Otras personas (por ejemplo, mujeres que han sido educadas con la idea de que la ira es inapropiada) pueden enojarse sin estar conscientes de ello y por consiguiente no experimentar ningún tipo de sensación asociada. Volveré luego a esta cuestión. Algunas otras variaciones se relacionan con diferencias que experimenta la misma persona a lo largo del tiempo. En el ejemplo que desarrollo en el capítulo 1, mi aflicción por la muerte de mi madre se acompañaba a veces por una fatiga abrumadora, mientras que otras por sacudidas de energía extra y así sucesivamente. Parece no haber un sentimiento específico que tenga que estar presente para que podamos afirmar que hay aflicción (o ira). En casos de emociones tales como la compasión y el amor, no es ni siquiera plausible sugerir un sentimiento específico como elemento necesario de su definición.

Mi segundo argumento trata de las emociones inconscientes. Incluso personas que rechazan completamente las teorías psicoanalíticas del inconsciente tendrán que admitir que muchas emociones son, al menos en cierto momento, inconscientes. Casi todos nosotros tenemos un miedo a la muerte que persiste en el tejido de nuestras vidas explicando gran parte de las cosas que hacemos. Sin embargo, raramente tomamos conciencia de ese miedo aun cuando tienda a incrementarse conforme pasan los años. De hecho, la capacidad que tiene este miedo para conducirnos de maneras valiosas y prácticas depende en buena medida del hecho de que sea inconsciente una buena o incluso la mayor parte del tiempo: dado que cuando somos conscientes de nuestro miedo a la muerte a menudo nos sentimos paralizados por este. Del mismo modo en que en el caso de la ira y el enojo, todos podemos entender lo que significa decir “Se comporta de esa manera porque está enojada con su esposo pero no ha podido reconocerlo” o “Escribió esa desagradable reseña movido por la envidia, pero claro que jamás lo admitiría, ni siquiera ante sí mismo”. El amor es a menudo inconsciente. Pongamos por caso el amor a los hijos. A veces estamos conscientes de ese amor, pero la mayor parte del tiempo persiste en la vida diaria sin que nos percatemos. De hecho, probablemente resulta esencial para un amor productivo hacia los hijos que éste no sea consciente la mayor parte del tiempo.) Incluso algunas veces uno podría estar consciente sólo de sensaciones dolorosas; pero claro que esas sensaciones no implican que el amor esté ausente.

Debido a que dichas emociones inconscientes son una parte muy importante de la vida me parece que simplemente no podemos adoptar un punto de vista que ignore su existencia como

de hecho lo estaríamos haciendo si sostuviéramos que las sensaciones son un componente necesario de una clase de emoción dada. Así que las sensaciones cualesquiera que éstas sean parecen ser estados conscientes mientras que tanto los pensamientos como las creencias pueden perfectamente ser inconscientes. Y la mayoría de las creencias que utilizamos la mayor parte del tiempo de hecho lo son. (Confío en la solidez de mi mesa sin el pensamiento consciente de dicha solidez y en la verdad del hecho de que dos más dos son cuatro y así sucesivamente. Todo sin estar consciente de ello) A diferencia del primero, este segundo argumento implica que ni siquiera deberíamos afirmar que un sentimiento cualquiera siempre está presente en un tipo específico de emoción.

Michael Stocker intenta darle la vuelta al problema que las emociones inconscientes plantean para una posición basada en el sentimiento hablando de “afecciones inconscientes”. Pero sencillamente no entiendo de que está hablando (véase pp. 61 y 62). Independientemente de lo que sea que se entienda por “afección” en este planteamiento (y no estoy segura de qué pueda ser) es claro que la idea de una “sensación inconsciente” sería una contradicción de términos.

Mi tercer argumento será de menor interés para unos que para otros. Se trata simplemente del hecho de que una gran cantidad de gente muy inteligente ha considerado coherente atribuir emociones a un Dios incorpóreo mientras insisten en que la sensación requiere de un cuerpo. No me atrevería a adoptar un punto de vista que hace ver todas esas bien fundamentadas opiniones sobre las emociones de Dios como algo incoherente por definición.

Por supuesto que todos estos argumentos podrían estar equivocados de alguna manera pero no creo que Ben-Ze'ev haya dicho nada en su contra ya sea en el presente artículo o en su libro (véase mi p. 42 n. 39 sobre su breve disertación acerca del miedo a la muerte)⁸⁶.

Volvamos ahora a nuestra diferencia metodológica ¿Adquiere mayor peso la crítica de Ben-Ze'ev cuando se aplica al “caso típico” que cuando lo hace al proyecto de la definición? No lo creo. En lo que toca al argumento de la realizabilidad múltiple pueden existir algunos pocos casos en los que el “caso típico” de una emoción se asocie con un sentimiento específico. Es cierto que el miedo se asocia al menos suficientemente a menudo con una

⁸⁶ *Ibíd.*

sensación de frío o temblor. Aun así, no veo razón para pensar que se presenten muchos de estos casos. La ira se siente realmente como un hervor de la sangre para ciertas personas; como una furia helada para otras. La compasión, el amor, la envidia y la aflicción no parecen presentar ninguna sensación típica a no ser que utilicemos la palabra en otro sentido en cuyo caso sea un sinónimo de la palabra “emoción”, asociando la aflicción con algo como “La sensación de un profundo vacío en la vida” o “La sensación de una soledad impenetrable” etc. Empero, si nos ceñimos a las sensaciones no cognitivas no llegamos demasiado lejos.

Si ahora regresamos al argumento de las emociones inconscientes encontramos que incluso los muy limitados resultados positivos del programa de Ben-Ze’ev se desploman. Pues en *el caso típico*, el miedo, ahora entendemos, no está asociado con una sensación de temblor o de escalofrío sino que en su *caso típico*, el miedo a la muerte, uno de nuestros temores más constantes y poderosos, ni siquiera es consciente. Así es que sólo podemos limitarnos a decir que en el caso atípico en el que ese miedo es consciente, el subcaso típico podría estar acompañado de algún tipo de sensación de temblor, etc. Este resultado no resulta muy trascendente.

Emociones y cogniciones no emocionales.

Ben-Ze’ev plantea otra pregunta interesante: ¿qué diferencia el contenido cognitivo de las emociones de otros tipos de cognición? ¿Cómo se distinguen del resto de lo que conforma el mundo del pensamiento? Ben-Ze’ev sugiere que tal diferencia debe estar ligada necesariamente a los elementos no cognitivos tales como “deseos intensos y sensaciones” lo cual le da una razón más para decir que mi teoría resulta demasiado estrecha.

¿Cuál es mi posición al respecto? En contraste con la de Ben-Ze’ev, mi teoría sostiene que la distinción entre los pensamientos-emociones y otro tipo de pensamientos está dada por varios rasgos de su contenido cognitivo: en particular, por la combinación de evaluación y *eudaimonismo*. También sostengo que los Estoicos están en lo correcto cuando añaden una característica más al contenido de los tipos de emociones más comunes: Las emociones se dirigen a objetos que sabemos que no controlamos totalmente y, de esta manera, la creencia acerca de nuestra vulnerabilidad al infortunio debido al apego a esos objetos forma parte de la definición. Me guardo de afirmar que esto siempre se cumple para toda emoción debido

a que creo que pueden existir variedades de amor (como el *amor intellectualis Dei* de Spinoza, por ejemplo) que no implican ni inestabilidad del objeto, ni conciencia de la propia vulnerabilidad al infortunio. Pero por esta misma razón, semejante caso es bastante distinto a la mayoría de nuestras emociones. Esto es precisamente lo que Spinoza tiene en mente cuando nos insta a experimentarlo.

Ben-Ze'ev no dice nada acerca de la suposición de que las emociones implican de manera característica la idea de inestabilidad y vulnerabilidad. No sé si concuerda o no con esta idea estoica. Se ocupa brevemente de mis ideas acerca del *eudaimonismo* pero sólo para decir que las cogniciones intelectuales no emocionales también pueden, como las emociones, referirse a cuestiones de importancia para la persona “referirse a cuestiones de importancia personal” ¿Debilita este argumento mi intento de distinguir las emociones de las cogniciones no emocionales por medio de este rasgo de su contenido cognitivo? No lo creo.

El *eudaimonismo* en mi teoría ha sido pensado en términos de una visión personal del mundo. Mi argumento no implica únicamente que las emociones “se refieren a” cosas que de hecho son importantes para la persona sino que además ven y evalúan estos objetos desde el punto de vista del esquema de metas y proyectos a los que el agente concede la mayor importancia y la idea de esta importancia es al menos una parte de su contenido. Las emociones siempre tienen que ver con un objeto u objetos que son vistos como importantes desde el punto de vista del esquema de objetivos y fines del agente. De esta manera, mi aflicción por mi madre la ve como una de las personas más importantes en el mundo para mí. Enfatizo que ese interés personal no implica egoísmo más de lo que la *eudaimonismo* ético de Aristóteles lo hace. El pensamiento de que mi madre es una parte muy importante en mi esquema propio de objetivos y proyectos es perfectamente compatible con el pensamiento de que se trata de una persona de valor intrínseco y un fin en sí misma por derecho propio. De hecho la manera en que aparece en mi esquema de objetivos y proyectos es como un fin en sí misma. Pero la razón por la que mis emociones se centran en mi madre en vez de en otra persona de igual valor intrínseco es que ella es una parte central de *mi* vida. Aquí no hay egoísmo, lo que sí hay es autorreferencia.

Por supuesto que puedo tener otras creencias acerca de mi madre (mientras vivía) tales como la creencia de que tenía setenta y cinco años de edad. Tal creencia será, desde el punto de

vista de Ben-Ze'ev, acerca de una de las personas más importantes en el mundo para mí, pero la creencia en sí misma no contiene una evaluación de ella como importante en ese sentido visto desde mi propio punto de vista. No contiene referencia alguna a su importancia en mi esquema de fines. En este sentido, la creencia de que tiene setenta y cinco años no es distinta de una creencia similar que sostuviera una persona que no la amara e incluso que no la conociera. La diferencia entre esta creencia y el contenido cognitivo de mi aflicción se debe al hecho de que la creencia (o mejor dicho como luego afirmo conjunto de creencias) que le corresponde a la segunda incluye (en) la idea de su importancia desde el punto de vista personal. Esa idea es una parte del contenido cognitivo de mi emoción.

No creo que Ben-Ze'ev haya dicho aún nada en contra de esta manera de entender las diferencias entre emociones y cogniciones no emocionales. Podría estar equivocada, pero los argumentos que presenta en su artículo no lo demuestran.

Respuesta A Nancy Sherman

Siento gran admiración por los excelentes libros de Nancy Sherman sobre personalidad y emociones, así como por su actual investigación, misma que se sirve de los ideales morales estoicos para examinar las normas éticas de la cultura militar norteamericana contemporánea. En lo que se refiere al tema que nos ocupa, encuentro fascinante su análisis matizado del rol que puede jugar la compasión en la vida de un militar, inclusive de uno que vive casi por completo con base en normas similares a las del antiguo estoicismo romano. Estoy menos convencida de que la compasión pueda insertarse en el marco conceptual de la teoría estoica antigua como tal.

Compasión y cosmopolitismo

Es verdad que los estoicos apoyan el punto de vista de que nuestro interés por lo demás puede extenderse gradualmente desde sus amarras locales hasta incluir a todo ser humano. Pero la naturaleza de este interés está limitada por la idea de que los conocidos “bienes externos” (dinero, comida, salud, amigos, familia) no tienen un valor intrínseco y que siempre

está mal sentirse afectado por ellos ¿Permite esta postura la compasión? No. Porque esta emoción (tal como la concebían Aristóteles y los estoicos) requiere la creencia de que otra persona ha sufrido una verdadera desgracia. Pero ninguna desgracia en la vida es realmente importante para un verdadero estoico. Es cierto que las personas creen que sus desgracias son realmente graves pero es así porque son insensatos, “tontos” en términos estoicos. De ahí que Epicteto escriba: “Observad el modo en que tiene lugar la tragedia: cuando los reveses de la fortuna sorprenden a los insensatos”. Es clásica la burla que Epicteto hacia los héroes, las heroínas y cualquiera que se comporte de esa manera, gimiendo y quejándose de lo que son meros infortunios.

Algunas veces los estoicos son menos duros: Marco Aurelio recomienda una simpatía genuina por las personas que sufren, pero añade una interesante restricción. Debemos pensar en el sufriente como en un niño que ha dejado caer un juguete. El niño llora y sabemos que su llanto expresa un dolor real; por otro lado, también sabemos, como adultos que somos, que dejar caer un juguete no tiene ninguna importancia. Es por respeto al niño que levantaremos el juguete y se lo devolveremos, pero no porque creamos que la pérdida es verdaderamente importante o porque pensemos que la emoción del niño es apropiada. Sugiere algo similar en lo que respecta a las personas allegadas que sufren por la pérdida de los hijos, heridas de guerra o la pérdida de la nación: debemos tomar en serio su sufrimiento porque los tomamos en serio como seres humanos y es en este sentido en que podemos sentirnos apropiadamente movidos a aliviar su sufrimiento y darles lo que necesitan. Pero no debemos nunca suponer que están en lo correcto o que su tragedia es verdaderamente tal.

Resulta obvio que si esa es la postura que los Estoicos toman incluso con respecto a la aflicción de las personas que les rodean también deberá serlo hacia situaciones como la hambruna en lugares distantes, las depravaciones de la guerra y todo forma de miseria humana: Estas cuestiones no son realmente graves pero merece la pena ocuparse de ellas debido a que las personas les conceden una gran importancia.

¿Sirve esta actitud a la compasión? No como yo misma y la tradición la entendemos puesto que los Estoicos niegan la importancia real de las desgracias. Ni siquiera es una emoción pues las emociones, como sostienen los estoicos, siempre incluyen una evaluación de lo externo como muy importante; ¿Sirve entonces como respuesta ética apropiada ante el dolor de la persona? Yo no lo creo, pero me resulta imposible desarrollar mis argumentos aquí.

La compasión y el error.

Sherman parece haber malentendido ligeramente mi posición en relación con dos cuestiones. En primer lugar, yo no sostengo que la compasión necesite de la empatía (véase pp. 327-335). De hecho lo que digo es que la empatía (imaginar una situación desde el punto de vista de la otra persona) no es ni necesaria ni suficiente para la compasión. No es suficiente principalmente porque uno puede experimentar empatía tanto con relación a experiencias alegres como neutrales, mientras que la compasión requiere el juicio de que su objeto sufre una verdadera desgracia (véase 328). En segundo lugar, existen condiciones cuya realidad no puede ser comprendida desde una posición empática: por ejemplo, la de una persona con daño cerebral que no experimenta ningún dolor (309-10). Incluso cuando uno siente empatía por una persona que sufre estando consciente de su propio sufrimiento, uno podría no experimentar compasión. Los actores se comportan muchas veces de esta manera: se adentran en las emociones de los personajes que interpretan pero no necesariamente sienten compasión por ellos. Así sucede también con mucha gente malvada, que incluso podrían deber su habilidad para atormentar a su víctima precisamente a su capacidad para imaginar empáticamente una situación extremadamente dolorosa (328-330).

¿Es la empatía necesaria para la compasión? No lo creo. A menudo sentimos compasión por animales cuya forma de vida somos incapaces de imaginar únicamente sobre la base del conocimiento de que sufren. A menudo, sin embargo, la empatía resulta muy importante como mecanismo a través del cual entendemos el significado de un cierto predicamento y nos preparamos para la compasión (330-33).

El otro asunto sobre el cual podría descansar nuestro malentendido es la probabilidad de que la compasión resulte negativa. Sherman argumenta que la compasión puede ser parcial y poco equitativa y se vale de esta posibilidad para objetar mi posición: “El ejercicio de la compasión no aporta suficiente garantía para los resultados sustanciales que Nussbaum espera”

A lo largo de mi análisis insisto en el hecho de que la compasión puede tener una connotación negativa. De hecho, cualquiera de las tres creencias constitutivas, en términos de las cuales defino la emoción, puede resultar equivocada debido a que podemos equivocarnos en lo que

respecta al tipo de sufrimientos que son realmente graves, en la valoración de los infortunios que son culpa de la persona y los que no y ,finalmente, casi de manera omnipresente, podemos equivocarnos al decidir sobre las personas que vale la pena incluir entre los propósitos propios más importantes (*el juicio eudaimonista*) “La adecuación normativa de esta emoción, así como del miedo, la aflicción y la cólera, depende de si la persona lleva a cabo correctamente sus apreciaciones, sirviéndose de una teoría del valor que se pueda defender” (372)⁸⁷ Para juzgar correctamente hace falta “una indagación sutil y multifacética sobre el florecimiento humano y sus condiciones materiales y sociales. Un examen que cuestione las cosas que son importantes y hasta qué punto pueden asegurarse a las personas sin que pierdan lo que las hace importantes” (378)⁸⁸ En el capítulo sobre política defiende que: “ No buscamos todos y cada uno de los tipos de compasión posibles sino, por decir así ,la compasión dentro de los límites de la razón, una compasión aliada a una teoría ética razonable en las tres áreas del juicio”⁸⁹ (414) Sugiero que mi lista de las capacidades humanas fundamentales podría ser un buen comienzo para una teoría positiva sobre el “juicio de gravedad” que sirva a los propósitos de la vida política de una sociedad liberal y plural: cuando una de estas capacidades humanas no puede ser desarrollada en la vida estamos hablando de una circunstancia verdaderamente trágica.

Sostengo también que la literatura trágica es a menudo una buena guía para formar el juicio apropiado: “si necesitamos una buena teoría del valor que nos guíe, la compasión misma, tal como se suele ejemplificar y enseñar en el drama trágico, tiene una magnífica concepción que ofrecemos”⁹⁰ También sugiero que Rousseau podría estar en lo correcto cuando postula una base innata de nuestro interés por los predicamentos de la tragedia. La intensa preocupación humana por el dolor, la segregación y el hambre. Creo que en este sentido limitado y en lo que toca a esta área, nuestro equipamiento natural constituye una buena guía. Sin embargo, en lo que respecta al “juicio relativo al fallo del agente” no contamos con la misma suerte. La mayor parte del capítulo 8 discute cómo las leyes e instituciones pueden por sí mismas formar y educar los juicios que supone la compasión para que nos proporcionen

⁸⁷ Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, la inteligencia de las emociones, Barcelona, Paidós, 2008.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 420.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 459.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 416.

una mejor guía. Argumento que, aún si contamos con excelentes leyes, no podemos arreglárnoslas sin las emociones dado las leyes no serán aplicadas por sí mismas, sin agentes con entendimiento del sentido humano de esas leyes y políticas. Por ello, también es necesario educar a los individuos y hacer algunas propuestas sobre la manera en que la cultura pública y sus sistemas educativos podrían lograrlo.

Respuesta a John Deigh

Como era de esperarse, Deigh señala cuestiones de importancia fundamental, que me impelen a revisar mi perspectiva. Ya en diversas ocasiones sus perspicaces comentarios dieron lugar a revisiones en el manuscrito cuando éste aún no estaba terminado. La única observación que se me ocurre en cuanto a estas en particular es que no las haya pensado antes, pues de haber sido así habría podido incluir mi respuesta en el texto mismo.

Compasión moral y no moral⁹¹

Deigh está en lo cierto cuando insiste en que necesito hacer una distinción entre la compasión como una emoción moral que implica un juicio relativo al fallo del agente, y su pariente amoral, que implica únicamente compañía en el sentimiento. De hecho, si hemos de atribuir una emoción de este género a animales no humanos, parece que tenemos que hacer esta distinción. Como sugerí en el capítulo 2, existe evidencia de que los perros y algunos simios experimentan emociones que implican pensamiento perspectivista; Esto es, pueden comprender imaginativamente la situación y experiencias del otro, y pueden simpatizar con esa situación compartiendo la tristeza de la persona o el animal que sufre. Por otra parte, parece menos plausible pensar que los perros y simios poseen el concepto de la responsabilidad moral o que pueden diferenciar las desgracias que aquejan al sufriente como

⁹¹ He elegido el término “no moral” en vez de “amoral” que también podría parecer pertinente, debido a la connotación de “contrario a la moral” que tanto en inglés como en español parece tener el término. Creo que es la misma razón por la cual Nussbaum ha elegido el término en inglés. (N. de la T.)

resultado de sus propias acciones de aquellas de las que no puede atribuírseles responsabilidad.

Como señala Sherman, los psicólogos han mostrado que una especie de compañía en el sentimiento en conexión con una serie de respuestas miméticas forma parte de las capacidades de los niños desde edades muy tempranas, mucho antes de que puedan acceder al concepto de la culpa y a la compleja emoción de la compasión (moral). Deigh está en lo correcto cuando dice que debemos distinguir entre este sentimiento indirecto temprano y la más compleja compañía en el sentimiento que gradualmente emerge de éste. No es hasta que el niño tiene un sentido de sí mismo como distinto de otros que puede experimentar lo que Deigh llama “compasión no moral” por otra persona (o animal) como un otro. Pero este desarrollo ocurre antes e independientemente del descubrimiento del niño de que su propia agresión daña precisamente a las personas que ama: la crisis de ambivalencia a la que yo vinculo la génesis de la compasión moral. De esta manera, la compasión no moral surge del sentimiento indirecto temprano mucho antes de que la compasión moral pueda llegar a existir.

Deigh cree que la “compasión no moral” es una emoción en toda la extensión de la palabra y que sigue siendo parte de la vida adulta después del advenimiento de la compasión moral. Se trata simplemente de una emoción distinta aunque relacionada. Tengo mis dudas en lo que respecta a ambas cuestiones.

Primero, ¿es la compasión no moral una emoción? Deigh y yo no sostenemos la misma teoría de las emociones pero esta discrepancia no es tema del presente diálogo así que plantearé la pregunta exclusivamente en términos de mi teoría. Para ser considerada una emoción, la compasión no moral tendría que incluir pensamientos *eudaimonistas* acerca de su objeto, así como la evaluación de que dicho objeto posee una importancia fundamental desde el punto de vista de la persona. De igual manera, las emociones típicamente (aunque no siempre, véase mi respuesta a Ben-Ze'ev) implican el pensamiento de que el objeto no se encuentra del todo bajo nuestro control y de que, por ello, nuestro bienestar se encuentra vulnerable.

No estoy muy segura de que la compasión no moral posea siempre estos rasgos. Posiblemente existan muchas variedades de esta emoción de las que cuales algunas los tengan y otras no. Lupa y Remus, los perros de George Pitcher, lo ven sollozando (conmovido por un

documental televisivo sobre un niño que muere de un enfermedad cardíaca congénita); se abalanzan sobre él y lamen su rostro entre quejidos lastimeros (p.90) Creo que este ejemplo de compasión no moral es una emoción genuina. Su contenido parece ser “Algo malo le ocurre a mi querido amigo George; esto me importa porque George es muy importante para mí” (Sin duda estos perros, ya con un precario sentido de la vulnerabilidad de la vida resultado de sus experiencias tempranas en verdad ven el sufrimiento de Pitcher como una amenaza para su propio bienestar).

Sin embargo, no estoy tan segura en lo que respecta a las lágrimas de Pitcher ante el documental de televisión. Creo que él podría estar experimentando compasión moral: este pequeño niño murió debido a un mal del que él no tenía culpa; él y su desgracia me importan (Puedo imaginar algunas razones por las cuales este podría ser el caso: Dada la descripción que ofrece el propio Pitcher en su libro sobre su niñez , con una madre creyente en la ciencia cristiana, creo que pudo haberse identificado fácilmente con el predicamento del niño y el pensamiento: “A mí también me habrían dejado morir en esta situación, sin nadie que cuidara de mí, porque mi madre pensaba que la enfermedad era un vicio y siempre me culpaba por estar enfermo”) O pudo haber sido la compasión no moral de Deigh en la forma de una emoción genuina: “Este chico está sufriendo mucho y su sufrimiento es importante para mí” En otras palabras, tendríamos el juicio *eudaimonista* y el juicio de gravedad, sin el juicio relativo al fallo del agente y, de igual manera, sin la referencia particular a la madre de Pitcher y su incapacidad para distinguir adecuadamente entre la desgracia que es responsabilidad del agente de la que no lo es. (En este caso, el sentido de la importancia del chico para Pitcher sería diferente: un caso aristotélico de interesarse por “las cosas que podrían pasar”, más bien que el tipo particular de interés relacionado con un elemento de la propia historia.) O pudo tratarse simplemente de una respuesta mimética sin mucha relación con el pensamiento: Pitcher observa a la familia del chico llorar su muerte y llora con ellos.

Yo creo que lo más probable es que la emoción de Pitcher sea compasión moral. Pero, en efecto, también es posible que haya sido el segundo tipo de compasión no moral. Por otro lado, me parece que en su caso se trata de un espectador demasiado juicioso y atento como para que resulte factible que lo que experimente sea simplemente una forma automática, carente de juicio, de compañía en el sentimiento. En cualquier caso, yo creo que este tipo de compañía en el sentimiento no es, en el sentido en que lo entiendo, una emoción genuina.

Creo que, de hecho, Deigh y yo necesitamos hacer dos distinciones y no una. Necesitamos distinguir entre la compasión moral y la compasión no moral, la cual sería definida como compasión menos el juicio (o evaluación) que se refiere al fallo del agente. Todavía contendría un juicio (o evaluación) de importancia, así como un juicio *eudaimonista* que ve a la persona o el animal sufriente como importante desde el punto de vista de la persona. Posteriormente, necesitamos una distinción más entre la compasión no moral, así definida, y una forma más automática y carente de pensamiento de la llamada compañía en el sentimiento. Esta última no es una emoción genuina en el sentido que yo le doy. Lo que me pregunto es si Deigh aceptaría esta modificación a su ingeniosa y meritoria propuesta.

También resulta necesaria una distinción más dentro de la compasión no moral, ya que en ocasiones la compasión no moral no implica precisamente compañía en el sentimiento. Flo, la chimpancé, ha muerto y su hijo Flint expresa tanto aflicción como simpatía (p.89), evidentemente no siente compasión moral. Pero tampoco experimenta compañía en el sentimiento puesto que entiende que su madre está muerta y no puede estar compartiendo lo que imagina que ella siente. En la medida en que queramos atribuirle una emoción dentro de la familia de la compasión así como aflicción -y creo que eso es lo que queremos - tenemos que hablar de otro tipo de compasión no moral que no implique la compañía en el sentimiento sino, únicamente, el juicio de gravedad y el juicio *eudaimonista*.

La segunda cuestión general que quiero plantear a Deigh tiene que ver con el papel de la “compasión no moral” en la vida adulta. Deigh sugiere, invocando a Smith, que en la vida adulta la compasión no moral coexiste con la compasión moral y que no resulta demasiado afectada por el desarrollo de ésta. No estoy completamente de acuerdo con su interpretación de Smith, pero no trataré ese tema aquí. Lo que me interesa es determinar hasta qué punto el juicio relativo al fallo del agente altera las operaciones de la compasión no moral. Creo que desde el momento en que somos capaces de experimentar compasión moral, vemos los infortunios de otros bajo la luz de preocupaciones de tipo moral. Una vez que aprendemos a preguntar ¿es esta persona responsable de lo que le sucede? No dejaremos de hacérsela en cada caso que consideremos, y una respuesta afirmativa bloqueará todas las operaciones de la compasión. Por ejemplo, supongamos que las rebajas de Bush a los impuestos son revocadas de pronto. La persona adinerada R se queja y refunfuña, alegando que ya ha gastado ese dinero en sus vacaciones en Aspen y que verdaderamente no puede permitirse

asumir los cambios de planes que los demócratas han hecho necesarios. Estoy segura que el perro de R correrá hacia él y lamerá su rostro, si él o ella es un perro simpático, como Lupa y Remus. Pero esa no será en lo absoluto mi reacción. Mi reacción será: “qué pena por ti, tu extravagancia y tus presuntuosas demandas ya nos han causado suficientes problemas, gracias. Y tienes justo lo que mereces puesto que se supone que deberías vivir una vida como la gente común, preocupándote por la economía y renunciando al esquí en tus vacaciones”. Mi análisis moral bloquea las operaciones de mi compasión no moral.

Algunas veces el perro puede estar en lo correcto y la gente equivocada. En la novela de Fontane *Effie Briest* ninguno de los personajes humanos siente demasiada compasión por Effie, una joven esposa que comete adulterio y a quien su frío e insensible marido echa de casa y separa de su hijo y familia. La gente en el mundo de Effie, incluyendo a sus propios padres hasta el final, no experimentan compasión moral debido a que ven su sufrimiento como resultado de sus propias fallas. Pero tampoco experimentan compasión no moral por la misma razón. El pensamiento de que se merece su sufrimiento bloquea las operaciones de esta emoción relacionada. Por otro lado, el cariño y la compasión (no morales) del buen perro Rollo, no cambian ni un poco. Los pensamientos que atañen al fallo son irrelevantes para su devoción y eso significa en este caso que los falsos pensamientos no bloquean la emoción apropiada. Al final de la novela el padre de Effie se pregunta si el perro, en realidad, no había demostrado más sabiduría que todos ellos.

En resumen, creo que la compasión no moral y la compasión moral no son tan distintas como Deigh sugiere: comparten una buena parte de su contenido cognitivo y se relacionan de maneras complejas a lo largo de la vida.

La compasión y el cambio ético.

La segunda cuestión de importancia que Deigh señala concierne a la naturaleza y el rol del “juicio *eudaimonista*” en mi concepción de la compasión. Dado que sostengo que la compasión requiere del juicio “*eudaimonista*” de que la persona o cosa es muy importante como parte del esquema de proyectos y fines propios, no puedo explicar, sugiere Deigh, cómo

es que la compasión puede extenderse a personas hacia las que previamente no sentía compasión.

Estuve consciente de ese problema durante la redacción del libro y señalé que el papel del juicio *eudaimonista* implica que no tendremos compasión por gente distante sin un logro moral que sea al menos contemporáneo a ella (véase pp. 336-7) Sin embargo, no ahondé en este tema lo suficiente.

Pero ¿cómo explico esta extensión? Para usar el ejemplo de Deigh ¿Cómo puede alguien que sólo conoce la prosperidad de las zonas residenciales llegar a sentir compasión por familias que viven “a la intemperie, entre ríos de aguas negras”? Deigh opina que semejante espectáculo puede despertar una poderosa “ola de compasión” que tendría como consecuencia un interés más intenso por el bienestar de esas personas. Pero una parte de esta nueva forma de compasión de la persona, argumenta Deigh, no puede consistir en el juicio de que el bienestar de esta persona importa “pues lo que es consecuencia de algo no puede ser a su vez uno de sus elementos constitutivos”.

Deigh sugiere que se reformule el juicio *eudaimonista* de la siguiente manera: en algún momento en el curso de su desarrollo moral la persona ha llegado a sostener que “la preservación de la justicia en el mundo” es una de sus metas y proyectos importantes. Teniendo a la vista a estas personas sin hogar juzga tanto la seriedad de su desgracia como el hecho de que su situación no es culpa suya “llega a asumir su bienestar como un fin debido a que ve el alivio de ese sufrimiento como algo necesario para remover la injusticia de su condición” Me agrada mucho esta formulación y creo que explica al menos algunos de los casos en que la compasión se extiende a seres humanos distantes.

No necesitamos tener una preocupación anterior por un grupo de personas como fines para poder sentir compasión por ellos, si es que tenemos un interés anterior por la justicia como uno entre nuestros fines y vemos su grave condición como una violación a éste. Sin embargo, no me queda claro si esta explicación del fenómeno de la extensión del interés por los demás puede explicar todos los casos o por lo menos los más comunes. Creo que algunas personas tienen un compromiso completo y universal con la justicia y pueden ser movidos por ese compromiso. Para otros, sin embargo, el compromiso con la justicia es por sí mismo intermitente e irregular: les interesa la justicia en relación con aquellos que ya les importan

pero no tienen como fin general “preservar la justicia en el mundo”. Pero incluso estas personas pueden extender su interés a personas a quienes todavía no conocen. Creo que la investigación de Daniel Batson que describo (véase también el artículo de Sherman) nos ayuda a ver cómo es que esto sucede (véase pp. 331-2, 339-40).

Se cuenta a los sujetos una historia donde se narran las desgracias que aquejan a una persona desconocida para ellos. A algunos se les cuenta de manera “técnica”, esto es, sin detalles vívidos, sin nada que incite la identificación imaginativa y la empatía⁹². Estos sujetos no cuentan haber experimentado compasión y tampoco se muestran propensos a ayudar. A los otros sujetos se les cuenta la misma historia pero de manera vívida, que incita a la empatía. (La experiencia de Pitcher del documental sería un ejemplo de este caso). Estos sujetos imaginan la apremiante dificultad por la que el extraño atraviesa desde el punto de vista de propio sufriente; comprenden su gravedad y la inocencia del sujeto con respecto a lo que le sucede. Al mismo tiempo, su atención se dirige intensamente hacia la persona⁹³. En esos momentos la persona se vuelve muy importante para ellos. A corto plazo, los sujetos muestran propensión a una conducta de ayuda. (Batson es cuidadoso al seleccionar situaciones en las que no sea necesario mantener a la persona en mente por un periodo demasiado largo de tiempo: Existe algo relativamente fácil y rápido que pueden hacer para ayudar).

Lo que yo diría sobre este caso es que la experiencia de escuchar la historia causa que el sujeto forme de manera temporal el juicio *eudaimonista* que resulta parte constitutiva de la compasión. Como resultado de formar todos los juicios relevantes se experimenta compasión. En estos casos, el juicio *eudaimonista* antecede la compasión en vez de ser una consecuencia de ésta (aunque podría no existir una brecha temporal considerable entre ellos: los juicios y la emoción pueden aparecer en escena más o menos simultáneamente). A menudo le sigue un comportamiento de ayuda. Tiempo después, cuando el sujeto se aburre y ya no hay un recuerdo vívido que le haga seguir pensando en la persona como en alguien importante en su esquema de objetivos y proyectos, deja de sentir compasión (porque ya no

⁹² O se les indica a los sujetos que presten atención a los elementos técnicos de la narración en vez de seguir la historia, lo que contrarresta la invitación de la narración a imaginar vívidamente.

piensa en la persona como en alguien importante) y deja de ayudarlo – a menos que a través de su altruismo haya formado una relación más duradera y rica con la persona.

Desafortunadamente para todos nosotros, creo que esta historia de la extensión del interés por los demás (De que Smith también da cuenta en su maravillosa descripción del terremoto en China) es más común que la historia de Smith. Las personas que Deigh describe son confiables y estables. Una vez que se ha aceptado que la falta de vivienda implica injusticia, sería lógico esperar que siguieran experimentando compasión, simplemente porque tienen a la justicia como un fin importante y resulta poco probable que las vicisitudes de la vida les hagan retractarse del juicio de que la miseria es una instancia de la injusticia. Existen personas así. Pero para muchas más, la compasión no está en conexión con un compromiso moral abstracto. Las personas experimentan compasión al ver un documental de televisión, al escuchar una historia trágica, o al enterarse de un terremoto en China: Los demás cobran importancia por un breve momento en la propia vida cuando una narrativa vívida logra que concentramos toda nuestra atención en ellos.

Pero el compromiso por el bienestar de los otros como parte del propio esquema de objetivos y fines no goza de mucha estabilidad y las personas vuelven rápidamente a su cotidiana concentración en sí mismos, a menos que la educación sea capaz de aprovechar esta ventana temporal en la personalidad para nutrir un interés más duradero y estable por los demás y a menos que la cultura política pueda crear instituciones que encarnen ese interés, sean las personas agentes buenos y estables o no lo sean (como ejemplo podemos tomar la estructura impositiva)

X. APENDICE B) TEXTO ORIGINAL

Philosophy and Phenomenological Research

Vol. LXVIII, No. 2, March 2004

Responses

MARTHA C. NUSSBAUM

University of Chicago

I am extremely grateful to these three fine philosophers for spending time on my arguments and for the valuable questions they pose. I feel that I am very lucky to have commentators whose views and writings on this topic I admire, and with whose ideas I have engaged before with pleasure and profit.

Response to Aaron Ben-Ze'ev

Continuing the argument of his fine book, *The Subtlety of Emotions*, Aaron Ben-Ze'ev rejects my thesis that emotions are evaluative appraisals, arguing that emotions are too complex to be defined by reference to thought alone. Feelings and motivations must also be mentioned in the account of the typical case of emotion.

It is a little difficult to figure out where our disagreement lies, since Ben-Ze'ev correctly states that I aim to offer definitions of emotions, whereas he aims only to "characterize typical emotions." Instead of asking whether a given element is necessary for, let us say, grief, or envy, he asks whether that element is present in the "typical" case of that emotion. I find the whole idea of a "typical" case rather vague; nor do I see anything wrong with the traditional philosophical project of attempting to offer definitions. In any case, this difference of aims means that it is difficult to pin down the extent of our disagreement. I shall return to this point. A second difficulty in assessing Ben-Ze'ev's critique is created by his way of reading my cognitive view. He keeps reporting that I say that emotions are "judgments." But that is

the original Stoic view that I eventually modify a good deal. I argue that in order to accommodate the emotions of animals and human infants, we must adopt a looser and more capacious account of the relevant cognitions: emotions are evaluative and eudaimonistic perceptions or thoughts. They involve appraising something as important for one's own well-being. I am not sure to what extent Ben-Ze'ev believes that his objections apply to this modified view of cognition. Moreover, even before I arrive at that modification, the account of judgment

I employ early on, drawn from the Greek Stoics, involves dynamic elements: in judging, the agent says, in effect, "This is how things are." "I accept this picture of the world." And I stress that for me as for the Stoics, that act of "assent" is kinetic. The fact that my cognitive appraisals are not inert pieces of cogitation does not figure sufficiently in Ben-Ze'ev's account, it seems to me.

Emotions and Feelings

Let me waive these difficulties, however, and turn to Ben-Ze'ev's argument against my thesis that emotions are cognitive appraisals and that feelings and motivations are not necessary elements in them. He argues as follows: the cognitive elements of emotions are surely essential in distinguishing one emotion from another (grief, for example, from fear); but this does not entail that they are the only thing involved in an emotion. And of course he is right. The differentia is hardly identical to the entirety of the definiens, so showing that something is a differentia of E hardly shows that it is the entire definiens of E. For example, showing that rationality distinguishes the human being from all other creatures (if that were true) would not show that we could define human nature in terms of rationality alone, forgetting about animality. (Some philosophers make this error.) But Ben-Ze'ev produces no evidence that I make this crude mistake. I do not. The arguments I actually make against the inclusion of feelings in the definition of a given emotion type are utterly different. There are three such arguments (see pp. 59-64). I preface all of them by noting the slipperiness of the English word "feeling," which can designate something with complex cognitive content ("the feeling of unhappy longing for Charlie"), but can also designate an experience without rich

intentionality or cognitive content (“feelings of fatigue,” “feelings of extra energy”). My negative argument deals with the second sort of “feelings” only. “Feelings” of the first type may in fact be emotions, or constituents in emotions; but the word “feeling” in such cases is actually just a variant for the word “emotion.” It does not entail that any element apart from the cognitive content is present. My first argument deals with the well-known issue of “multiple realizability.” A single sort of emotion, for example grief, can be realized in many different ways, in connections with feelings of quite a few different types. So a definition of grief cannot include any specific one of those, and would probably have to include an open-ended disjunction. (I make a related argument about bodily states, but since Ben-Ze’ev agrees with me on that issue I do not rehearse that argument here.) Some of these variations involve differences between people. Some people experience anger in connection with a hot boiling feeling, some with an achy cold feeling. Some (for example women who are brought up to think that anger is inappropriate) may be angry without being aware of it at all, and thus without having any associated feeling, a point to which I shall return. Some differences involve differences over time within a single person. In the example I develop in chapter 1, my grief at my mother’s death was sometimes accompanied by crushing fatigue, sometimes by jolts of extra energy, and so forth. There does not seem to be any one specific feeling that has to be there in order for us to say that grief (or anger) is there. In the case of emotions such as compassion and love, it is not even initially plausible to suggest a single specific feeling that would be a necessary element in its definition. My second argument deals with non-conscious emotions. Even people who utterly reject psychoanalytic accounts of the unconscious would have to admit that many emotions are, at least at certain times, non-conscious. Almost all of us have a fear of death that persists in the fabric of our lives, explaining much that we do; and yet we are very rarely aware of that fear, though our awareness tends to increase with passing years. Indeed, the fear’s ability to steer us in ways that are practical and valuable depends on its not being conscious much or even most of the time: for when we are conscious of a fear of death we often feel paralyzed by it. As for anger and envy, we all know what it means to say, “She behaves like that because she is so angry at her husband, but she hasn’t admitted it to herself.” Or, “He wrote that nasty review out of envy, but of course he’d never admit it, even to himself.” Love is very often non-conscious. Take love of one’s children. Sometimes we are aware of that love, but in much of daily life

it persists without being noticed. (Indeed it is probably essential to a productive love of one's children that it is not conscious much of the time.) Sometimes one may be aware only of painful feelings; but of course those feelings do not imply that love is absent. Because such non-conscious emotions are a very important part of life, it seems to me that we simply cannot adopt a view that writes them out of existence, as we would be doing if we said that feelings are necessary components of a given sort of emotion. For feelings, whatever they are, seem to be states of awareness, whereas thoughts and beliefs can perfectly well be nonconscious, and most of the beliefs that we use most of the time are. (I rely on the solidity of my table without a conscious thought of its solidity, I rely on the truth of the fact that two plus two equals four, all without conscious awareness, and so forth.) This second argument, unlike the first, entails that we should not even say that some feeling or other is always involved in a given sort of emotion. Michael Stocker tries to get round the problem non-conscious emotions pose for a feeling-based view problem by speaking of "unconscious affect," but I just don't know what he is talking about (see p. 61 n. 62). Whatever "affect" is in his account (and I really am not sure), surely the idea of an "unconscious feeling" would be a contradiction in terms. My third argument will be of less interest to some than to others. It is, simply, that many highly intelligent people have thought it coherent to ascribe emotions to a bodiless God, and yet to insist that feelings require embodiment. I hesitate to adopt a view that renders all those well-established views of God's emotions incoherent by definition. Of course these arguments might be somehow mistaken, but I don't see that Ben-Ze'ev has said anything against them, either in the present article or in his book (see my p. 42 n. 39 on his brief discussion of the fear of death). Let us now return to our methodological difference. Does Ben-Ze'ev's criticism get any further traction by being applied to the "typical" case, rather than to the project of defining emotions? I believe not. With respect to the multiple realizability argument, there may be a few cases in which a "typical case" of an emotion is associated with a specific feeling. Fear does seem to be associated, often at least, with a feeling of chill or trembling. But I see no reason to think that there are many such cases. Anger really does feel like boiling to some people, like "cold fury" to others. Compassion, love, envy, and grief don't seem to have any typical feelings, unless we use the word in the other way, in which it is a synonym of the word "emotion," associating grief with something like "the feeling that there is a large hole in one's life," or "a feeling of impenetrable

aloneness,” etc. But if we stick to non-cognitive feelings, we do not get far. If we now add in the non-conscious emotions argument, we find that even the very limited positive results of the Ben-Ze’ev program drop away. For fear, we now realize, is not associated with a trembling or chilled feeling in the typical case, given that in the typical case, the fear of death, one of our most constant and powerful fears, is not even conscious at all. So we can say only that in the atypical case where that fear is conscious, the typical subcase might be accompanied by some feelings of trembling, etc. That does not seem to be a very robust result.

Emotions and Non-Emotional Cognitions

Ben-Ze’ev raises another interesting question: what differentiates the cognitive content of emotions from other types of cognition? How are emotions marked off from the rest of the world of thought? He suggests that the difference must be made by their link to non-cognitive elements, such as “intense desires and feelings.” So this gives him yet a further reason for saying that my account of emotions is too narrow. What do I say about this question? My account, in contrast to that of Ben-Ze’ev, holds that the distinction between emotion-thoughts and other thoughts is made by several features of their cognitive content: by the combination of evaluation and eudaimonism, in particular. I also add that the Stoics are correct in adding a further point about the content of the most common emotion-types: emotions are addressed to objects that we are aware of not fully controlling, and to that extent a belief in our vulnerability to reversal through attachment to these objects is built into their definition. I stop short of asserting that this is always true of all emotions, for I believe that there may be varieties of love, for example (such as Spinoza’s amor intellectualis Dei) that do not in this way involve either instability in the object or an awareness of one’s own vulnerability to reversal. But such an emotion is for that very reason quite unlike most of our emotions. This is exactly Spinoza’s point when he commends it to us. Ben-Ze’ev does not say anything about the claim that emotions characteristically have a content involving the idea of instability and vulnerability. I do not know whether he is sympathetic to this Stoic claim or not. He does briefly address my point about eudaimonism, but only to say that non-

emotional intellectual cognitions may, like emotions, concern matters of personal importance, “address personal concerns.” Does this argument disable my attempt to distinguish emotions from non-emotional cognitions by a feature of their cognitive content? I believe not. Eudaimonism, in my account, has been elaborated in terms of a personal point of view on the world. My claim is not merely that emotions “address” items that are in fact of personal importance, but also that they see and appraise these items from the point of view of the person’s own most important goals and projects, and that the idea of such personal importance is apart, at least, of their content. Emotions always concern an object or objects that, from the agent’s point of view, are appraised as important in the person’s scheme of goals. Thus my grief for my mother sees her as one of the most important people in the world to me. That self-reference does not entail egoism, I emphasize, any more than Aristotle’s ethical eudaimonism entails egoism. The thought that my mother is a very important part of my own scheme of goals and projects is perfectly compatible with the thought that she is a person of intrinsic worth, and an end in her own right. Indeed, the way she figures in my scheme of goals and projects is as an end in her own right. But the reason that my emotions focus on my mother, rather than on some other person who has intrinsic worth, is that she is a central part of my life. There is no egoism here, but there is self-reference. I might of course have other beliefs concerning my mother, such as (during her life) the belief that she is seventy-five years old. Such a belief will in Ben-Ze’ev’s sense be about one of the most important people in the world to me, but the belief itself does not contain an appraisal of her as important in that way, seen from my own viewpoint. It contains no reference to her importance in my scheme of ends. In that way, the belief that she is seventy five years old is no different from a similar belief about her age that might be held by someone who didn’t love her at all, or even know her. The difference between that belief and the cognitive content of my grief is made by the fact that the latter belief (or rather, as I later say, set of beliefs) include(s) the idea of her importance from the personal point of view. That idea is a part of the cognitive content of my emotion. I do not believe that Ben-Ze’ev has yet said anything against this way of understanding the differences between emotions and non-emotional cognitions. It might turn out to be wrong, but the arguments of his paper do not show that it is wrong.

Response to Nancy Sherman

I have considerable admiration for Nancy Sherman's fine books on character and emotion, and equal admiration for her current work in progress, which draws on Stoic moral ideals to examine the ethical norms of contemporary American military culture. I find fascinating, in the present instance, her nuanced examination of the role that compassion can play in the life of a military officer, even one who lives for the most part by norms similar to those of ancient Roman Stoicism. I am less convinced that we can insert this compassion into the Stoic picture itself.

Compassion and Cosmopolitanism

It is certainly true that the Stoics endorse a way of thinking in which we gradually extend our concern from its local moorings to take in all human beings. But the nature of this concern is constrained by the idea that the familiar "external goods" (money, food, health, friends, family) are all of no intrinsic worth and that it is always wrong to be upset about them. Does this attitude permit compassion? No, because that emotion (as Aristotle and the Stoics agree) requires the thought that another person has suffered a serious misfortune. But none of life's misfortunes are really serious for a true Stoic. It is true that people believe that they are serious: but that is because they are misguided, "fools," to use the Stoic terminology. Thus Epictetus can write, "Behold how tragedy comes about: when chance events befall fools." Epictetus typically makes fun of the tragic hero and heroine, and of anyone who behaves like that, moaning and groaning over mere misfortunes. Sometimes the Stoic can be less harsh: Marcus Aurelius commends a genuine sympathy for the suffering person, but with an interesting constraint. We are to think of this suffering person as like a child who has dropped a toy. The child is crying, and we know that the crying expresses real pain; on the other hand, we know, being adults, that to drop a toy is no big deal. Because we respect the child, we will pick up the toy and return it, but not because we believe that the loss is really important or that the child's emotion is valid. Similarly, he suggests, with the people all around us who suffer at the deaths of children, at wounds in battle, at the loss of a country: we should take

the suffering seriously because we take them seriously as human beings, and to that extent we can appropriately be moved to relieve their suffering by giving them what they need. But we should never suppose that they are correct, or that their tragedy really is tragic. Obviously enough, if this is the attitude Stoics are to take even to the grief of someone nearby, this is also the attitude they must take to famine at a distance, to the deprivations of war, to all forms of human misery: they are not really serious, but they are worth attending to because misguided people mind them so much. Does this attitude amount to compassion? Not as I and the tradition define it, since the Stoic denies that the misfortune is really important. It is not even an emotion, since emotions, as the Stoics hold, always include a high evaluation of externals. Does it amount to an ethically sufficient response to the person's distress? I believe not, although I cannot elaborate my reasons for that conclusion here.⁹⁴

Compassion and Error

On two issues, Sherman may have misunderstood my position slightly. First, I do not hold that compassion requires empathy (see my pp. 327-35). Indeed, I hold that empathy (imagining the situation from the other person's viewpoint) is neither necessary nor sufficient for compassion. Not sufficient, first of all, because one may have empathy with joyful or neutral experiences, and compassion requires the thought that its object is in a bad state (see p. 328). Second, there are some conditions whose badness can't be understood from the position of empathy: for example, that of a brain-damaged person who is suffering no pain (309-10). Furthermore, even when one has empathy with someone who is in a bad state, and who is aware of that bad state, one may lack compassion. Actors are often like this: they get inside the characters they play, but they don't necessarily have compassion for them. So too with many evil people: they may owe their ability to torment a victim precisely to their ability to imagine empathetically what will be supremely painful (328-30). Is empathy necessary for

⁹⁴ For a longer treatment of the shortcomings of Stoic cosmopolitanism in dealing with human misery, see "Compassion and Terror," *Daedalus* winter 2003, 10-26, and "The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism," in *Philosophy and Power in the Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, ed. G. Clark and T. Rajak (Oxford: Clarendon Press, 2002). 31-49 "

compassion? I believe not. We often have compassion with animals whose form of life we cannot imagine at all, just on the basis of knowing that they are suffering. Often, however, empathy is very important as a mechanism through which we make sense of a predicament to ourselves as a preparation for compassion (330-33).

But throughout my discussion, I stress the fact that compassion can go wrong. Indeed, any one of the three constituent beliefs in terms of which I define the emotion can go wrong, because we can make mistakes about what sufferings are really serious, about which misfortunes are the person's fault and which are not, and, finally and most ubiquitously, about which people are worthy of being included among one's most important goals (the "eudaimonistic judgment"). "The normative suitability of this emotion, as of fear and grief and anger, depends on whether the person gets the appraisals right, using a defensible theory of value" (372). In order to get the judgments right, we need "a subtle and multifaceted inquiry into human flourishing and its material and social conditions, asking what things are important, and how far they can be secured to people without losing what makes them important" (378). In the chapter on politics, I argue that "we want not just any and every type of compassion, but, so to speak, compassion within the limits of reason, compassion allied to a reasonable ethical theory in the three areas of judgment" (414). I suggest that my list of central human capabilities might be a good start for a positive account of the "judgment of seriousness" for the purposes of political life in a pluralistic liberal society: when one of these is missing in a life, that is a tragic circumstance. I do hold that tragic literature is often a good guide to getting the judgment of seriousness right: "[I]f we need a decent theory of value to guide us, compassion, as standardly exemplified and taught in tragic drama, has a pretty good theory to offer" (374). I also add that Rousseau may possibly be right in seeing our interest in tragic predicaments as having an innate basis, in the keen salience for the human being of pain, isolation, and hunger (415). So to that limited extent I think we are well-steered by our basic human equipment in this area. On the "judgment of fault" and especially the "eudaimonistic judgment," however, we are not well-steered at all. Much of my chapter 8 discusses how laws and institutions can themselves form and educate the judgments involved in compassion so that it gives better guidance. I argue that we still cannot do without the emotion, even if we have excellent laws, because the laws will not apply themselves without actors who have an understanding of the human meaning of laws and policies. So we need

to educate individuals as well, and I make some suggestions about how the public culture and its systems of education might do this.

Response to John Deigh

As usual, Deigh makes points of fundamental importance that prompt me to revise my view. So often his shrewd observations were occasions for revisions in my manuscript while it was still in progress. My only complaint about these particular comments is that he didn't think of them earlier, so that I might have incorporated my response to them into the text itself.

Moral and Nonmoral Compassion

Deigh is absolutely correct in insisting that I need to introduce a distinction between compassion, the moral emotion that involves a judgment of fault, and a nonmoral relative, involving fellow feeling alone. Indeed, if we are to ascribe an emotion in this family to non-human animals, it seems that we must make this distinction. As I suggested in chapter 2, there is evidence that dogs and some apes have an emotion that involves perspectival thinking. That is, they can understand imaginatively the situation and experiences of another, and can sympathize with that situation, sharing the sad feelings of the suffering person or animal. But it seems less plausible to think that dogs and apes have the concept of moral responsibility, or the distinction between misfortune that is not the person's fault and misfortune that is. As Sherman observes, psychologists have shown that a type of fellow feeling, connected to mimetic responses, is part of the equipment of very young infants, well before they could possibly have the concept of fault and the more complicated emotion of (moral) compassion. Deigh is right to say that we need to distinguish this early vicarious feeling from the more robust fellow feeling that gradually emerges out of it. Until a child has a sense of itself as distinct from others, it cannot have what Deigh calls "nonmoral compassion" for the other person (or animal) as other. But this development happens before, and independently of, the child's discovery that its own aggression harms the very person

whom it loves, the later crisis to which I connect the genesis of moral compassion. So nonmoral compassion emerges out of vicarious feeling well before moral compassion can come into existence. Deigh believes that “nonmoral compassion” is a full-fledged emotion, and also that it continues to be a part of our adult life after the advent of moral compassion. It is simply a different, though related, emotion. I have questions about both of these contentions. First, is nonmoral compassion an emotion? Deigh and I do not hold the same account of what emotions are, but that difference is not at issue in the present exchange, so I shall ask the question in terms of my own account only. To be an emotion, nonmoral compassion would have to include thoughts about an object that are eudaimonistic and involve a high evaluation of the object’s importance from the personal viewpoint. Emotions also typically (though not always, see my reply to Ben-Ze’ev) involve the thought that the object is not fully under one’s own control, and that one’s own good

is thus vulnerable through it. I am not sure whether nonmoral compassion always has these features. Perhaps there are several varieties of this emotion, some having these features and others not. George Pitcher’s dogs Lupa and Remus see Pitcher weeping (over a TV documentary about a little boy who dies of a congenital heart ailment); they rush over to him and lick his face with plaintive whimpers (p. 90). I think that this instance of nonmoral compassion is a genuine emotion. Its content seems to be, “Something bad is happening to my dear friend George; this is important to me because George is very important to me.” (And no doubt these dogs, already having a precarious sense of the vulnerability of life as a result of their early experience, do feel their own good threatened through Pitcher’s suffering.) On the other hand, I am less certain about Pitcher’s tears at the TV documentary. He might be feeling moral compassion: this little boy died through something that is not his fault; he and his misfortune are important to me. (I can imagine reasons why this might be so: given the account Pitcher gives in the book of his own childhood with a mother who believed in Christian Science, he might have identified with the boy’s predicament and thought, “I too could have been left to die in that situation, with nobody to care for me, because my mother thought that illness was vice, and she always blamed me for being ill.”) Or, it might have been Deigh’s nonmoral compassion, in the form of a genuine emotion: “This boy is suffering seriously, and his suffering is important to me.” In other words, we would have the eudaimonistic judgment and the judgment of seriousness, without the

judgment of (non)- fault, and thus without such a particular reference to Pitcher's mother, and her failure to distinguish adequately between misfortune and fault. (In this case, the sense of the boy's importance to Pitcher would be different: it would just be an Aristotelian case of caring about "things such as might happen," rather than a particular sort of caring for an element of one's own history.) Or, it might just have been a mimetic response without much thought: Pitcher sees the boy's family weeping at his death, and he weeps along with them.

I think it is most likely that Pitcher's emotion is moral compassion, but it might certainly have been the second sort of nonmoral compassion. He is too discerning and thoughtful a viewer for it to be very likely that his emotion is simply the automatic nonjudgmental form of fellow-feeling. But I feel in any case that this sort of fellow-feeling is not, in my sense, a genuine emotion. So I think that Deigh and I actually need two distinctions and not one. We need a distinction between moral compassion and non-moral compassion, which would then be defined as compassion minus the judgment (or nonjudgmental appraisal) concerning fault. It would still contain a judgment (or appraisal) of seriousness, and it would still contain a eudaimonistic judgment, seeing the suffering person or animal as important from the person's own viewpoint. And then, we need a further distinction between nonmoral compassion, so defined, and the more automatic and thoughtless form of fellow feeling. This last is not a genuine emotion in my sense. I wonder whether Deigh will accept this modification to his subtle and valuable proposal. And it turns out that we need yet one further distinction within nonmoral compassion. For sometimes nonmoral compassion does not exactly involve fellow feeling. Flo, the chimpanzee, has died, and her son Flint expresses both grief and sympathy (p. 89). He obviously does not feel moral compassion. But he does not have fellow feeling either, because he understands that his mother is dead. So he cannot be sharing what he imagines to be her feelings. Insofar as we want to ascribe to him an emotion in the compassion family, as well as grief-and I think we do -it must be a further type of nonmoral compassion that does not involve fellow feeling, but only the judgment of seriousness and the eudaimonistic judgment. The second general question I want to pose to Deigh concerns the role of "nonmoral compassion" in adult life. Deigh suggests, invoking Smith, that nonmoral compassion persists in adult life, running parallel to moral compassion and not greatly affected by the development of moral compassion. I am not fully in agreement with

him about Smith, but I shall not pursue that issue here. What I am wondering about is the extent to which the judgment of fault alters the operations of nonmoral compassion. I believe that once we acquire moral compassion, we investigate the misfortunes of others, from that time on, in light of our moral concerns. Once we learn to ask, “Did the person bring this on him or herself?” we will not stop asking it in each new case we encounter, and an affirmative answer will block the operations of compassion altogether. For example, suppose Bush’s tax cuts are suddenly repealed. Rich person R moans and groans, complaining that he has already spent that money on a ski vacation in Aspen, and really can’t afford the change in plans that the Democrats have made necessary. I am sure that R’s dog will rush over to him and lick his face, if he or she is a nice sympathetic dog like Lupa and Remus. But I will not respond in any such way. “Too bad for you,” is my response. “Your extravagance and your overweening demands have already caused us enough trouble, thank you, and you are just getting what you deserve when you are made to live a life more like that of ordinary people, worrying about money and giving up your ski vacation.” My moral analysis blocks the operations of nonmoral compassion.

Sometimes the dog may be right and the people wrong. In Fontane’s novel *Effi Briest*, none of the human characters has much compassion for Effi, the adulterous young wife who is turned out by her cold and unfeeling husband and cut off from her child and family. The people in Effi’s world, including her own parents until the very end, do not have moral compassion, because they see her suffering as her fault. But they don’t have nonmoral compassion either, for that same reason. The thought that her suffering is deserved blocks the operations of that related emotion. The good dog Rollo, however, changes not one whit in his (nonmoral) affection and compassion for Effi. Thoughts about fault are irrelevant to his devotion, and that means in this case that false thoughts do not block an appropriate emotion. At the novel’s conclusion, Effi’s father wonders whether the dog might possibly be wiser than they have been. In short, I believe that nonmoral compassion and moral compassion are not as separate as Deigh suggests: they share a good part of their cognitive content, and they interweave in complex ways through life.

Compassion and Ethical Change

The second profound question Deigh asks me concerns the nature and role of the “eudaimonistic judgment” in my account of compassion. Because I hold that compassion requires a “eudaimonistic” judgment that the person or thing is very important as a part of one’s scheme of goals and ends, I cannot, Deigh suggests, explain how compassion ever gets extended to people for whom I previously did not have compassion. I was aware of this problem in the book, and I said that the role of the eudaimonistic judgment entails that we will not have compassion for distant people without a moral achievement that is at least coeval with it (see pp. 336-7). I did not, however, say enough about the issue. How, in fact, do I in fact explain the extension? To use Deigh’s example, how does someone who knows only suburban prosperity come to have compassion with families who live “in cardboard boxes near rivers of sewage”? Deigh says that such sights can awaken a powerful “wave of compassion” whose consequence will be a heightened concern with the well-being of such people. But the person’s new compassion, Deigh argues, cannot consist partly of the judgment that these people’s well-being matters, “for what is a consequence of something cannot also be one of its constituents.” Deigh suggests reformulating the eudaimonistic judgment as follows: Somewhere in the course of her moral development, the person has come to hold “preserving fairness in the world” as one of her important goals or ends. Seeing the homeless people, and judging that their misfortune is both serious and not their fault, she “comes to take their well-being as an end by seeing that relieving their suffering is necessary to removing the unfairness of their condition.” I like this formulation very much, and I believe that it does explain at least some cases of the extension of compassion. We do not need to have an antecedent concern with a group of people as ends in order to have compassion, if we have an antecedent concern for fairness among our ends, and see their plight as a violation of that important end.

What I wonder, however, is whether that account of compassion’s extension will cover all cases, or even the most typical case. I think that some people have a fully universal commitment to fairness, and can be moved through that commitment. For others, however, the commitment to fairness is itself intermittent and uneven; they care for fairness to those

they already care about, but they do not have a fully general end of “preserving fairness in the world.” And yet these people too can extend compassion to people whom they do not yet know. I believe that Daniel Batson’s research, which I describe (and see also Sherman’s paper) helps us see how this happens (see Subjects are told a story of misfortune, concerning someone whom they do not know. Some are told the story “cold,” that is, without any vivid details, without anything that invites imaginative identification and empathy.* These subjects do not report an experience of compassion, and they do not show a propensity to helping behavior. Other subjects are told the story in a vivid form that invites empathy. (One such case would be Pitcher’s experience of the TV documentary.) Such subjects imagine the plight from the suffering person’s own viewpoint; they get a sense of its seriousness, and of the subject’s own blamelessness. At the same time, they direct their attention intensely toward that person. For the time being, the person becomes very important to them. In the short term, they help the person out. (Batson is careful to select situations in which they do not have to keep the person in mind for very long: there is something quick and relatively easy they can do to help out.)

What I would say about this case is that the experience of hearing the story causes the subject to form, temporarily, the eudaimonistic judgment that is a constituent of compassion. As a result of forming all the relevant judgments, she then comes to have compassion. And so the eudaimonistic judgment antecedes compassion, rather than being a consequence of it (though there may not be much of a temporal gap: the judgments and the emotion may arrive on the scene more or less simultaneously). The helping behavior (often) follows. Later on, when the subject is bored, and no vivid reminder has caused her to continue thinking about the person as important in her scheme of goals and ends, she stops having compassion (because she no longer thinks of the person as important), and stops helping-unless through her helping activity she has formed a richer and more lasting relation with the person. pp. 331-2, 339-40). * Or they are told to attend to the technical elements of the broadcast rather than to follow the story, as opposed to being urged to imagine vividly. Sometimes, as I stress on pp. 319-20, the thought of one’s own similar vulnerability plays a helpful role in getting our attention to focus in the right way on the suffering person.

Unfortunately for us all, I believe that this story of the extension of compassion (told also by Smith, in his wonderful account of the earthquake in China), is more common than Deigh’s

story. The people Deigh describes are reliable and stable. Having once decided that homelessness involves injustice, they can be expected to continue in their compassion, because they simply have justice as one of their important ends, and it is unlikely that the vicissitudes of life will cause them to retract the judgment that this misery is an instance of injustice. There are some such people. But for many more people, compassion is not tethered to an abstract moral commitment. It is a matter of seeing a TV documentary, or hearing a sob story, or hearing about an earthquake in China: the people loom large for a bit on the map of one's life, because one is attending to them keenly as a result of a vivid narrative. But the commitment to their well-being as part of one's scheme of goals and ends has no stability, and people quickly fall back into their usual focus on their own, unless education can take advantage of the temporary window in the personality, to nourish a more lasting and stable concern, and unless the political culture can create institutions that embody that concern, whether people are stably good agents or not (e.g. a just tax structure). Thus many Americans extended their compassion, after 9/11, to many people whom they did not know. Sometimes they even cared about some people outside America. But when life returns to its normal course the plight of the women of Afghanistan drops out of the scheme of ends, and the pain in one's little finger (Smith's example), or the tendinitis in one's ankle (mine) takes its place. That fact about compassion gives education a difficult challenge to meet. It tells us that we need to take advantage of the temporary hold narrative can give us over people to make further inroads, establishing a more stable concern, and nourishing, let us hope, Deigh's more abstract concern for fairness at the same time. But that requires a different type of education from the type that would be suggested by Deigh's formulation all on its own. If Deigh's story were the entire story, we would only need to provide facts about injustice, and appropriate compassion would automatically follow. Therefore, although I accept Deigh's suggestion as a partial account, I believe we should not accept it as the whole story, if we want to devise effective ways of educating citizens who will care stably about the misfortunes, and capabilities, of people whom they do not know.

A second difficulty in assessing Ben-Ze'ev's critique is created by his way of reading my cognitive view. He keeps reporting that I say that emotions are "judgments." But that is the original Stoic view that I eventually modify a good deal. I argue that in order to accommodate the emotions of animals and human infants, we must adopt a looser and more capacious

account of the relevant cognitions: emotions are evaluative and eudaimonistic perceptions or thoughts. They involve appraising something as important for one's own well-being. I am not sure to what extent Ben-Ze'ev believes that his objections apply to this modified view of cognition.

Moreover, even before I arrive at that modification, the account of judgment I employ early on, drawn from the Greek Stoics, involves dynamic elements: in judging, the agent says, in effect, "This is how things are." "I accept this picture of the world." And I stress that for me as for the Stoics, that act of "assent" is kinetic. The fact that my cognitive appraisals are not inert pieces of cogitation does not figure sufficiently in Ben-Ze'ev's account, it seems to me.

Emotions and Feelings

Let me waive these difficulties, however, and turn to Ben-Ze'ev's argument against my thesis that emotions are cognitive appraisals and that feelings and motivations are not necessary elements in them. He argues as follows: the cognitive elements of emotions are surely essential in distinguishing one emotion from another (grief, for example, from fear); but this does not entail that they are the only thing involved in an emotion. And of course he is right. The differentia is hardly identical to the entirety of the definiens, so showing that something is a differentia of E hardly shows that it is the entire definiens of E. For example, showing that rationality distinguishes the human being from all other creatures (if that were true) would not show that we could define human nature in terms of rationality alone, forgetting about animality. (Some philosophers make this error.)

But Ben-Ze'ev produces no evidence that I make this crude mistake. I do not. The arguments I actually make against the inclusion of feelings in the definition of a given emotion type are utterly different. There are three such arguments (see pp. 59-64). I preface all of them by noting the slipperiness of the English word "feeling," which can designate something with complex cognitive content ("the feeling of unhappy longing for Charlie"), but can also designate an experience without rich intentionality or cognitive content ("feelings of fatigue,"

“feelings of extra energy”). My negative argument deals with the second sort of “feelings” only. “Feelings” of the first type may in fact be emotions, or constituents in emotions; but the word “feeling” in such cases is actually just a variant for the word “emotion.” It does not entail that any element apart from the cognitive content is present.

My first argument deals with the well-known issue of “multiple realizability.” A single sort of emotion, for example grief, can be realized in many different ways, in connections with feelings of quite a few different types. So a definition of grief cannot include any specific one of those, and would probably have to include an open-ended disjunction. (I make a related argument about bodily states, but since Ben-Ze’ev agrees with me on that issue I do not rehearse that argument here.) Some of these variations involve differences between people. Some people experience anger in connection with a hot boiling feeling, some with an achy cold feeling. Some (for example women who are brought up to think that anger is inappropriate) may be angry without being aware of it at all, and thus without having any associated feeling, a point to which I shall return. Some differences involve differences over time within a single person. In the example I develop in chapter 1, my grief at my mother’s death was sometimes accompanied by crushing fatigue, sometimes by jolts of extra energy, and so forth. There does not seem to be any one specific feeling that has to be there in order for us to say that grief (or anger) is there. In the case of emotions such as compassion and love, it is not even initially plausible to suggest a single specific feeling that would be a necessary element in its definition.

My second argument deals with non-conscious emotions. Even people who utterly reject psychoanalytic accounts of the unconscious would have to admit that many emotions are, at least at certain times, non-conscious. Almost all of us have a fear of death that persists in the fabric of our lives, explaining much that we do; and yet we are very rarely aware of that fear, though our awareness tends to increase with passing years. Indeed, the fear’s ability to steer us in ways that are practical and valuable depends on its not being conscious much or even most of the time: for when we are conscious of a fear of death we often feel paralyzed by it. As for anger and envy, we all know what it means to say, “She behaves like that because she is so angry at her husband, but she hasn’t admitted it to herself.” Or, “He wrote that nasty review out of envy, but of course he’d never admit it, even to himself.” Love is very often non-conscious. Take love of one’s children. Sometimes we are aware of that love, but in

much of daily life it persists without being noticed. (Indeed it is probably essential to a productive love of one's children that it is not conscious much of the time.) Sometimes one may be aware only of painful feelings; but of course those feelings do not imply that love is absent. Because such non-conscious emotions are a very important part of life, it seems to me that we simply cannot adopt a view that writes them out of existence, as we would be doing if we said that feelings are necessary components of a given sort of emotion. For feelings, whatever they are, seem to be states of awareness, whereas thoughts and beliefs can perfectly well be nonconscious, and most of the beliefs that we use most of the time are. (I rely on the solidity of my table without a conscious thought of its solidity, I rely on the truth of the fact that two plus two equals four, all without conscious awareness, and so forth.)

This second argument, unlike the first, entails that we should not even say that some feeling or other is always involved in a given sort of emotion. Michael Stocker tries to get round the problem non-conscious emotions pose for a feeling-based view problem by speaking of "unconscious affect," but I just don't know what he is talking about (see p. 61 n. 62). Whatever "affect" is in his account (and I really am not sure), surely the idea of an "unconscious feeling" would be a contradiction in terms.

My third argument will be of less interest to some than to others. It is, simply, that many highly intelligent people have thought it coherent to ascribe emotions to a bodiless God, and yet to insist that feelings require embodiment. I hesitate to adopt a view that renders all those well-established views of God's emotions incoherent by definition.

Of course these arguments might be somehow mistaken, but I don't see that Ben-Ze'ev has said anything against them, either in the present article or in his book (see my p. 42 n. 39 on his brief discussion of the fear of death). Let us now return to our methodological difference. Does Ben-Ze'ev's criticism get any further traction by being applied to the "typical" case, rather than to the project of defining emotions? I believe not. With respect to the multiple realizability argument, there may be a few cases in which a "typical case" of an emotion is associated with a specific feeling. Fear does seem to be associated, often at least, with a feeling of chill or trembling. But I see no reason to think that there are many such cases. Anger really does feel like boiling to some people, like "cold fury" to others. Compassion, love, envy, and grief don't seem to have any typical feelings, unless we use the word in the

other way, in which it is a synonym of the word “emotion,” associating grief with something like “the feeling that there is a large hole in one’s life,” or “a feeling of impenetrable aloneness,” etc. But if we stick to non-cognitive feelings, we do not get far. If we now add in the non-conscious emotions argument, we find that even the very limited positive results of the Ben-Ze’ev program drop away. For fear, we now realize, is not associated with a trembling or chilled feeling in the typical case, given that in the typical case, the fear of death, one of our most constant and powerful fears, is not even conscious at all. So we can say only that in the atypical case where that fear is conscious, the typical subcase might be accompanied by some feelings of trembling, etc. That does not seem to be a very robust result.

Emotions and Non-Emotional Cognitions

Ben-Ze’ev raises another interesting question: what differentiates the cognitive content of emotions from other types of cognition? How are emotions marked off from the rest of the world of thought? He suggests that the difference must be made by their link to non-cognitive elements, such as “intense desires and feelings.” So this gives him yet a further reason for saying that my account of emotions is too narrow. What do I say about this question? My account, in contrast to that of Ben-Ze’ev, holds that the distinction between emotion-thoughts and other thoughts is made by several features of their cognitive content: by the combination of evaluation and eudaimonism, in particular. I also add that the Stoics are correct in adding a further point about the content of the most common emotion-types: emotions are addressed to objects that we are aware of not fully controlling, and to that extent a belief in our vulnerability to reversal through attachment to these objects is built into their definition. I stop short of asserting that this is always true of all emotions, for I believe that there may be varieties of love, for example (such as Spinoza’s *amor intellectualis Dei*) that do not in this way involve either instability in the object or an awareness of one’s own vulnerability to reversal. But such an emotion is for that very reason quite unlike most of our emotions. This is exactly Spinoza’s point when he commends it to us. Ben-Ze’ev does not say anything about the claim that emotions characteristically have a content involving the

idea of instability and vulnerability. I do not know whether he is sympathetic to this Stoic claim or not. He does briefly address my point about eudaimonism, but only to say that non-emotional intellectual cognitions may, like emotions, concern matters of personal importance, “address personal concerns.” Does this argument disable my attempt to distinguish emotions from non-emotional cognitions by a feature of their cognitive content? I believe not. Eudaimonism, in my account, has been elaborated in terms of a personal point of view on the world. My claim is not merely that emotions “address” items that are in fact of personal importance, but also that they see and appraise these items from the point of view of the person’s own most important goals and projects, and that the idea of such personal importance is a part, at least, of their content. Emotions always concern an object or objects that, from the agent’s point of view, are appraised as important in the person’s scheme of goals. Thus my grief for my mother sees her as one of the most important people in the world to me. That self-reference does not entail egoism, I emphasize, any more than Aristotle’s ethical eudaimonism entails egoism. The thought that my mother is a very important part of my own scheme of goals and projects is perfectly compatible with the thought that she is a person of intrinsic worth, and an end in her own right. Indeed, the way she figures in my scheme of goals and projects is as an end in her own right. But the reason that my emotions focus on my mother, rather than on some other person who has intrinsic worth, is that she is a central part of my life. There is no egoism here, but there is self-reference. I might of course have other beliefs concerning my mother, such as (during her life) the belief that she is seventy-five years old. Such a belief will in Ben-Ze’ev’s sense be about one of the most important people in the world to me, but the belief itself does not contain an appraisal of her as important in that way, seen from my own viewpoint. It contains no reference to her importance in my scheme of ends. In that way, the belief that she is seventyfive years old is no different from a similar belief about her age that might be held by someone who didn’t love her at all, or even know her. The difference between that belief and the cognitive content of my grief is made by the fact that the latter belief (or rather, as I later say, set of beliefs) include(s) the idea of her importance from the personal point of view. That idea is a part of the cognitive content of my emotion. I do not believe that Ben-Ze’ev has yet said anything against this way of understanding the differences between emotions and non-emotional

cognitions. It might turn out to be wrong, but the arguments of his paper do not show that it is wrong.

Response to Nancy Sherman

I have considerable admiration for Nancy Sherman's fine books on character and emotion, and equal admiration for her current work in progress, which draws on Stoic moral ideals to examine the ethical norms of contemporary American military culture. I find fascinating, in the present instance, her nuanced examination of the role that compassion can play in the life of a military officer, even one who lives for the most part by norms similar to those of ancient Roman Stoicism. I am less convinced that we can insert this compassion into the Stoic picture itself.

Compassion and Cosmopolitanism

It is certainly true that the Stoics endorse a way of thinking in which we gradually extend our concern from its local moorings to take in all human beings. But the nature of this concern is constrained by the idea that the familiar "external goods" (money, food, health, friends, family) are all of no intrinsic worth and that it is always wrong to be upset about them. Does this attitude permit compassion? No, because that emotion (as Aristotle and the Stoics agree) requires the thought that another person has suffered a serious misfortune. But none of life's misfortunes are really serious for a true Stoic.

It is true that people believe that they are serious: but that is because they are misguided, "fools," to use the Stoic terminology. Thus Epictetus can write, "Behold how tragedy comes about: when chance events befall fools." Epictetus typically makes fun of the tragic hero and heroine, and of anyone who behaves like that, moaning and groaning over mere misfortunes.

Sometimes the Stoic can be less harsh: Marcus Aurelius commends a genuine sympathy for the suffering person, but with an interesting constraint. We are to think of this suffering

person as like a child who has dropped a toy. The child is crying, and we know that the crying expresses real pain; on the other hand, we know, being adults, that to drop a toy is no big deal. Because we respect the child, we will pick up the toy and return it, but not because we believe that the loss is really important or that the child's emotion is valid. Similarly, he suggests, with the people all around us who suffer at the deaths of children, at wounds in battle, at the loss of a country: we should take the suffering seriously because we take them seriously as human beings, and to that extent we can appropriately be moved to relieve their suffering by giving them what they need. But we should never suppose that they are correct, or that their tragedy really is tragic.

Obviously enough, if this is the attitude Stoics are to take even to the grief of someone nearby, this is also the attitude they must take to famine at a distance, to the deprivations of war, to all forms of human misery: they are not really serious, but they are worth attending to because misguided people mind them so much.

Does this attitude amount to compassion? Not as I and the tradition define it, since the Stoic denies that the misfortune is really important. It is not even an emotion, since emotions, as the Stoics hold, always include a high evaluation of externals. Does it amount to an ethically sufficient response to the person's distress? I believe not, although I cannot elaborate my reasons for that conclusion here.'

Compassion and Error

On two issues, Sherman may have misunderstood my position slightly. First, I do not hold that compassion requires empathy (see my pp. 327-35).

Indeed, I hold that empathy (imagining the situation from the other person's viewpoint) is neither necessary nor sufficient for compassion. Not sufficient, first of all, because one may have empathy with joyful or neutral experiences, and compassion requires the thought that its object is in a bad state (see p. 328). Second, there are some conditions whose badness can't be understood from the position of empathy: for example, that of a brain-damaged person who is suffering no pain (309-10). Furthermore, even when one has empathy with

someone who is in a bad state, and who is aware of that bad state, one may lack compassion. Actors are often like this: they get inside the characters they play, but they don't necessarily have compassion for them. So too with many evil people: they may owe their ability to torment a victim precisely to their ability to imagine empathetically what will be supremely painful (328- 30). Is empathy necessary for compassion? I believe not.

We often have compassion with animals whose form of life we cannot imagine at all, just on the basis of knowing that they are suffering. Often, however, empathy is very important as a mechanism through which we make sense of a predicament to ourselves as a preparation for compassion (330-33). The other issue on which there may be some misunderstanding is the likelihood that compassion will go wrong. Sherman argues that compassion can be selective and uneven, and she takes this to be an objection to my position: "[T]he exercise of compassion is not sufficient to guarantee the substantial results that Nussbaum hopes for."

But throughout my discussion, I stress the fact that compassion can go wrong. Indeed, any one of the three constituent beliefs in terms of which I define the emotion can go wrong, because we can make mistakes about what sufferings are really serious, about which misfortunes are the person's fault and which are not, and, finally and most ubiquitously, about which people are worthy of being included among one's most important goals (the "eudaimonistic judgment"). "The normative suitability of this emotion, as of fear and grief and anger, depends on whether the person gets the appraisals right, using a defensible theory of value" (372). In order to get the judgments right, we need "a subtle and multifaceted inquiry into human flourishing and its material and social conditions, asking what things are important, and how far they can be secured to people without losing what makes them important" (378). In the chapter on politics, I argue that "we want not just any and every type of compassion, but, so to speak, compassion within the limits of reason, compassion allied to a reasonable ethical theory in the three areas of judgment" (414). I suggest that my list of central human capabilities might be a good start for a positive account of the "judgment of seriousness" for the purposes of political life in a pluralistic liberal society: when one of these is missing in a life, that is a tragic circumstance.

I do hold that tragic literature is often a good guide to getting the judgment of seriousness right: "[If we need a decent theory of value to guide us, compassion, as standardly

exemplified and taught in tragic drama, has a pretty good theory to offer” (374). I also add that Rousseau may possibly be right in seeing our interest in tragic predicaments as having an innate basis, in the keen salience for the human being of pain, isolation, and hunger (415). So to that limited extent I think we are well-steered by our basic human equipment in this area. On the “judgment of fault” and especially the “eudaimonistic judgment,” however, we are not well-steered at all. Much of my chapter 8 discusses how laws and institutions can themselves form and educate the judgments involved in compassion so that it gives better guidance. I argue that we still cannot do without the emotion, even if we have excellent laws, because the laws will not apply themselves without actors who have an understanding of the human meaning of laws and policies. So we need to educate individuals as well, and I make some suggestions about how the public culture and its systems of education might do this.

Response to John Deigh

As usual, Deigh makes points of fundamental importance that prompt me to revise my view. So often his shrewd observations were occasions for revisions in my manuscript while it was still in progress. My only complaint about these particular comments is that he didn’t think of them earlier, so that I might have incorporated my response to them into the text itself.

Moral and Nonmoral Compassion

Deigh is absolutely correct in insisting that I need to introduce a distinction between compassion, the moral emotion that involves a judgment of fault, and a nonmoral relative, involving fellow feeling alone. Indeed, if we are to ascribe an emotion in this family to non-human animals, it seems that we must make this distinction. As I suggested in chapter 2, there is evidence that dogs and some apes have an emotion that involves perspectival thinking. That is, they can understand imaginatively the situation and experiences of another, and can sympathize with that situation, sharing the sad feelings of the suffering person or animal. But it seems less plausible to think that dogs and apes have the concept of moral

responsibility, or the distinction between misfortune that is not the person's fault and misfortune that is.

As Sherman observes, psychologists have shown that a type of fellow feeling, connected to mimetic responses, is part of the equipment of very young infants, well before they could possibly have the concept of fault and the more complicated emotion of (moral) compassion. Deigh is right to say that we need to distinguish this early vicarious feeling from the more robust fellow feeling that gradually emerges out of it. Until a child has a sense of itself as distinct from others, it cannot have what Deigh calls "nonmoral compassion" for the other person (or animal) as other. But this development happens before, and independently of, the child's discovery that its own aggression harms the very person whom it loves, the later crisis to which I connect the genesis of moral compassion. So nonmoral compassion emerges out of vicarious feeling well before moral compassion can come into existence. Deigh believes that "nonmoral compassion" is a full-fledged emotion, and also that it continues to be a part of our adult life after the advent of moral compassion. It is simply a different, though related, emotion. I have questions about both of these contentions.

First, is nonmoral compassion an emotion? Deigh and I do not hold the same account of what emotions are, but that difference is not at issue in the present exchange, so I shall ask the question in terms of my own account only. To be an emotion, nonmoral compassion would have to include thoughts about an object that are eudaimonistic and involve a high evaluation of the object's importance from the personal viewpoint. Emotions also typically (though not always, see my reply to Ben-Ze'ev) involve the thought that the object is not fully under one's own control, and that one's own good is thus vulnerable through it. I am not sure whether nonmoral compassion always has these features. Perhaps there are several varieties of this emotion, some having these features and others not.

George Pitcher's dogs Lupa and Remus see Pitcher weeping (over a TV documentary about a little boy who dies of a congenital heart ailment); they rush over to him and lick his face with plaintive whimpers (p. 90). I think that this instance of nonmoral compassion is a genuine emotion. Its content seems to be, "Something bad is happening to my dear friend George; this is important to me because George is very important to me." (And no doubt these dogs, already having a precarious sense of the vulnerability of life as a result of their

early experience, do feel their own good threatened through Pitcher's suffering.) On the other hand, I am less certain about Pitcher's tears at the TV documentary. He might be feeling moral compassion: this little boy died through something that is not his fault; he and his misfortune are important to me. (I can imagine reasons why this might be so: given the account Pitcher gives in the book of his own childhood with a mother who believed in Christian Science, he might have identified with the boy's predicament and thought, "I too could have been left to die in that situation, with nobody to care for me, because my mother thought that illness was vice, and she always blamed me for being ill.") Or, it might have been Deigh's nonmoral compassion, in the form of a genuine emotion: "This boy is suffering seriously, and his suffering is important to me." In other words, we would have the eudaimonistic judgment and the judgment of seriousness, without the judgment of (non)-fault, and thus without such a particular reference to Pitcher's mother, and her failure to distinguish adequately between misfortune and fault. (In this case, the sense of the boy's importance to Pitcher would be different: it would just be an Aristotelian case of caring about "things such as might happen," rather than a particular sort of caring for an element of one's own history.) Or, it might just have been a mimetic response without much thought: Pitcher sees the boy's family weeping at his death, and he weeps along with them. I think it is most likely that Pitcher's emotion is moral compassion, but it might certainly have been the second sort of nonmoral compassion. He is too discerning and thoughtful a viewer for it to be very likely that his emotion is simply the automatic nonjudgmental form of fellow-feeling. But I feel in any case that this sort of fellow-feeling is not, in my sense, a genuine emotion. So I think that Deigh and I actually need two distinctions and not one. We need a distinction between moral compassion and non-moral compassion, which would then be defined as compassion minus the judgment (or nonjudgmental appraisal) concerning fault. It would still contain a judgment (or appraisal) of seriousness, and it would still contain a eudaimonistic judgment, seeing the suffering person or animal as important from the person's own viewpoint. And then, we need a further distinction between nonmoral compassion, so defined, and the more automatic and thoughtless form of fellow feeling. This last is not a genuine emotion in my sense. I wonder whether Deigh will accept this modification to his subtle and valuable proposal. And it turns out that we need yet one further distinction within nonmoral compassion. For sometimes nonmoral compassion does not exactly involve fellow

feeling. Flo, the chimpanzee, has died, and her son Flint expresses both grief and sympathy (p. 89). He obviously does not feel moral compassion.

But he does not have fellow feeling either, because he understands that his mother is dead. So he cannot be sharing what he imagines to be her feelings. Insofar as we want to ascribe to him an emotion in the compassion family, as well as grief-and I think we do-it must be a further type of nonmoral compassion that does not involve fellow feeling, but only the judgment of seriousness and the eudaimonistic judgment. The second general question I want to pose to Deigh concerns the role of “nonmoral compassion” in adult life. Deigh suggests, invoking Smith, that nonmoral compassion persists in adult life, running parallel to moral compassion and not greatly affected by the development of moral compassion. I am not fully in agreement with him about Smith, but I shall not pursue that issue here. What I am wondering about is the extent to which the judgment of fault alters the operations of nonmoral compassion. I believe that once we acquire moral compassion, we investigate the misfortunes of others, from that time on, in light of our moral concerns. Once we learn to ask, “Did the person bring this on him or herself?” we will not stop asking it in each new case we encounter, and an affirmative answer will block the operations of compassion altogether. For example, suppose Bush’s tax cuts are suddenly repealed. Rich person R moans and groans, complaining that he has already spent that money on a ski vacation in Aspen, and really can’t afford the change in plans that the Democrats have made necessary. I am sure that R’s dog will rush over to him and lick his face, if he or she is a nice sympathetic dog like Lupa and Remus. But I will not respond in any such way. “Too bad for you,” is my response. “Your extravagance and your overweening demands have already caused us enough trouble, thank you, and you are just getting what you deserve when you are made to live a life more like that of ordinary people, worrying about money and giving up your ski vacation.” My moral analysis blocks the operations of nonmoral compassion. Sometimes the dog may be right and the people wrong. In Fontane’s novel *Effi Briest*, none of the human characters has much compassion for Effi, the adulterous young wife who is turned out by her cold and unfeeling husband and cut off from her child and family. The people in Effi’s world, including her own parents until the very end, do not have moral compassion, because they see her suffering as her fault. But they don’t have nonmoral compassion either, for that same reason. The thought that her suffering is deserved blocks the operations of that related emotion. The good dog

Rollo, however, changes not one whit in his (nonmoral) affection and compassion for Effi. Thoughts about fault are irrelevant to his devotion, and that means in this case that false thoughts do not block an appropriate emotion. At the novel's conclusion, Effi's father wonders whether the dog might possibly be wiser than they have been. In short, I believe that nonmoral compassion and moral compassion are not as separate as Deigh suggests: they share a good part of their cognitive content, and they interweave in complex ways through life.

Compassion and Ethical Change

The second profound question Deigh asks me concerns the nature and role of the "eudaimonistic judgment" in my account of compassion. Because I hold that compassion requires a "eudaimonistic" judgment that the person or thing is very important as a part of one's scheme of goals and ends, I cannot, Deigh suggests, explain how compassion ever gets extended to people for whom I previously did not have compassion. I was aware of this problem in the book, and I said that the role of the eudaimonistic judgment entails that we will not have compassion for distant people without a moral achievement that is at least coeval with it (see pp. 336-7). I did not, however, say enough about the issue. How, in fact, do I in fact explain the extension? To use Deigh's example, how does someone who knows only suburban prosperity come to have compassion with families who live "in cardboard boxes near rivers of sewage"? Deigh says that such sights can awaken a powerful "wave of compassion" whose consequence will be a heightened concern with the well-being of such people. But the person's new compassion, Deigh argues, cannot consist partly of the judgment that these people's well-being matters, "for what is a consequence of something cannot also be one of its constituents."

Deigh suggests reformulating the eudaimonistic judgment as follows: Somewhere in the course of her moral development, the person has come to hold "preserving fairness in the world" as one of her important goals or ends. Seeing the homeless people, and judging that their misfortune is both serious and not their fault, she "comes to take their well-being as an end by seeing that relieving their suffering is necessary to removing the unfairness of their

condition.” I like this formulation very much, and I believe that it does explain at least some cases of the extension of compassion. We do not need to have an antecedent concern with a group of people as ends in order to have compassion, if we have an antecedent concern for fairness among our ends, and see their plight as a violation of that important end.

What I wonder, however, is whether that account of compassion’s extension will cover all cases, or even the most typical case. I think that some people have a fully universal commitment to fairness, and can be moved through that commitment. For others, however, the commitment to fairness is itself intermittent and uneven; they care for fairness to those they already care about, but they do not have a fully general end of “preserving fairness in the world.” And yet these people too can extend compassion to people whom they do not yet know. I believe that Daniel Batson’s research, which I describe (and see also Sherman’s paper) helps us see how this happens (see pp. 331-2, 339-40)

Subjects are told a story of misfortune, concerning someone whom they do not know. Some are told the story “cold,” that is, without any vivid details, without anything that invites imaginative identification and empathy⁹⁵. These subjects do not report an experience of compassion, and they do not show a propensity to helping behavior. Other subjects are told the story in a vivid form that invites empathy. (One such case would be Pitcher’s experience of the TV documentary.) Such subjects imagine the plight from the suffering person’s own viewpoint; they get a sense of its seriousness, and of the subject’s own blamelessness. At the same time, they direct their attention intensely toward that person⁹⁶ or the time being, the person becomes very important to them. In the short term, they help the person out. (Batson is careful to select situations in which they do not have to keep the person in mind for very long: there is something quick and relatively easy they can do to help out.) What I would say about this case is that the experience of hearing the story causes the subject to form, temporarily, the eudaimonistic judgment that is a constituent of compassion. As a result of forming all the relevant judgments, she then comes to have compassion. And so the eudaimonistic judgment antecedes compassion, rather than being a consequence of it (though

⁹⁵ Or they are told to attend to the technical elements of the broadcast rather than to follow the story, as opposed to being urged to imagine vividly.

⁹⁶ Sometimes, as I stress on pp. 319-20, the thought of one’s own similar vulnerability plays a helpful role in getting our attention to focus in the right way on the suffering person.

there may not be much of a temporal gap: the judgments and the emotion may arrive on the scene more or less simultaneously). The helping behavior (often) follows. Later on, when the subject is bored, and no vivid reminder has caused her to continue thinking about the person as important in her scheme of goals and ends, she stops having compassion (because she no longer thinks of the person as important), and stops helping-unless through her helping activity she has formed a richer and more lasting relation with the person. pp. 331-2, 339-40). * Or they are told to attend to the technical elements of the broadcast rather than to follow the story, as opposed to being urged to imagine vividly.

Sometimes, as I stress on pp. 319-20, the thought of one's own similar vulnerability plays a helpful role in getting our attention to focus in the right way on the suffering person. Unfortunately for us all, I believe that this story of the extension of compassion (told also by Smith, in his wonderful account of the earthquake in China), is more common than Deigh's story. The people Deigh describes are reliable and stable. Having once decided that homelessness involves injustice, they can be expected to continue in their compassion, because they simply have justice as one of their important ends, and it is unlikely that the vicissitudes of life will cause them to retract the judgment that this misery is an instance of injustice. There are some such people. But for many more people, compassion is not tethered to an abstract moral commitment. It is a matter of seeing a TV documentary, or hearing a sob story, or hearing about an earthquake in China: the people loom large for a bit on the map of one's life, because one is attending to them keenly as a result of a vivid narrative. But the commitment to their well-being as part of one's scheme of goals and ends has no stability, and people quickly fall back into their usual focus on their own, unless education can take advantage of the temporary window in the personality, to nourish a more lasting and stable concern, and unless the political culture can create institutions that embody that concern, whether people are stably good agents or not (e.g. a just tax structure). Thus many Americans extended their compassion, after 9/11, to many people whom they did not know. Sometimes they even cared about some people outside America. But when life returns to its normal course the plight of the women of Afghanistan drops out of the scheme of ends, and the pain in one's little finger (Smith's example), or the tendinitis in one's ankle (mine) takes its place. That fact about compassion gives education a difficult challenge to meet. It tells us that we need to take advantage of the temporary hold narrative can give us over people to make

further inroads, establishing a more stable concern, and nourishing, let us hope, Deigh's more abstract concern for fairness at the same time. But that requires a different type of education from the type that would be suggested by Deigh's formulation all on its own. If Deigh's story were the entire story, we would only need to provide facts about injustice, and appropriate compassion would automatically follow. Therefore, although I accept Deigh's suggestion as a partial account, I believe we should not accept it as the whole story, if we want to devise effective ways of educating citizens who will care stably about the misfortunes, and capabilities, of people whom they do not know.

XI BIBLIOGRAFÍA:

1. Calhoun Cheshire y Solomon Robert (compiladores), *¿Qué es una emoción?* Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
2. Lyons, William, *Emoción*, Anthropos, Barcelona, 1993.
3. Mayte Ezcurdia y Olbeth Hansberg, *La naturaleza de la experiencia, Volumen I, Sensaciones*, UNAM, 2003.
4. Nussbaum, Martha, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Trad. Araceli Maira, Barcelona, Paidós, 2008.
5. Nussbaum Martha, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge University Press 2008.
6. Nussbaum Martha *Justicia Poética*, Andrés Bello, Caracas, 1997.
7. Nussbaum Martha, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2001.
8. Nussbaum Martha y Amartya Sen, *La Calidad de Vida*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1998.
9. Nussbaum M, *La terapia del deseo*, Paidós, Barcelona, 2003.
10. Nussbaum Martha, *Responses, Philosophy and Phenomenological Researchen*, volumen 68, No 2, pp. 473-486, March 2004. Obtenido de <http://onlinelibrary.wiley.com/>