



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

López Carrascal, Luisa Fernanda

Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira

Estudios de Filosofía, núm. 53, enero-junio, 2016, pp. 81-101

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846136005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira*

Emotions as ways of engaging the world. The case of anger

Por: Luisa Fernanda López Carrascal

Organización Internacional para las Migraciones (OIM)

-Defensoría del Pueblo de Colombia

Bogotá, Colombia

E-mail: luisafernandalc@yahoo.es

Fecha de recepción: 23 de febrero de 2015

Fecha de aprobación: 8 de septiembre de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a05

Resumen. *Este artículo destaca la dimensión moral de las emociones, particularmente de la ira, desde la postura cognitiva-evaluadora de Martha Nussbaum y Robert Solomon. Este punto de vista representa una alternativa que hace frente a la posición estoica que propone extirpar las emociones, especialmente aquellas que como la ira son consideradas destructivas e irracionales. El aporte de Aristóteles será fundamental, especialmente en lo que se refiere a su afirmación de que las emociones pueden ser apropiadas o no, pero no racionales o irracionales.*

Palabras clave: *emociones, moral, creencias, juicios*

Abstract. *This article highlights the moral dimension of emotions, particularly anger, from the cognitive-evaluative perspective proposed by Martha Nussbaum and Robert Solomon. This standpoint faces the stoic position that emotions are destructive and irrational. The contribution of Aristotle is essential in the argumentation of this article. It considers especially Aristotle's proposal that the emotions are appropriate or not, rather than rational or irrational.*

Key Words: *emotions, moral, beliefs, judgements*

* El artículo hace parte de la tesis de Doctorado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia titulada "La ira: un análisis de la naturaleza moral de las emociones". El doctorado fue realizado entre enero de 2010 y septiembre de 2015.

Cómo citar este artículo:

MLA: López, Luisa. "Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira". *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 81-101.

APA: López, L. "Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 81-101.

Chicago: López, Luisa. "Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 81-101.

La ira es básicamente el juicio de que uno ha sido agraviado u ofendido.

Robert Solomon. Ética emocional

Ira es lo que sobrepuja a la razón y la arrastra con ella.

L. A. Séneca. De ira

El 16 de agosto de 1970 en una cantina de Dibulla, un pueblo apartado en la Guajira, y al parecer por un arranque de celos, inicia lo que serán veinte años de venganza. Esta venganza responde a un ritual basado en el honor y en la legitimidad de la retaliación como manera de restituir la afrenta contra la carne y la sangre del hermano. Con base en estos hechos, Laura Restrepo escribe *Leopardo al sol*. La historia empieza cuando Nando Barragán mata a Adriano Monsalve, su primo hermano, “su amigo, su socio, su llave. Sangre de su sangre”.

Según una versión, la que elige Laura Restrepo, fue el amor por Rebeca Brito, una mujer casada que atendía la cantina de Dibulla, lo que provocó en José Antonio Cárdenas (Nando Barragán en *Leopardo al Sol*) la ira con la que hubiera disparado a Hilario Valdeblánquez (Adriano Monsalve). En los hechos reales, de acuerdo con la abuela del último de los Cárdenas, la razón no fue esta, sino que Hilario no quiso acompañar a José Antonio a matar a un comandante de policía.

La emoción que antecede al asesinato de Adriano en manos de su primo Nando es la ira que Laura Restrepo describe así:

Nando los ve y se le arrebolan las mejillas con una rabiecita colorada, como sarpullido alérgico (...) se le ampollan y se le inyectan los ojos (...) le sube por el esófago una desazón agria y espesa. En su cabeza se dispara un éxtasis vertiginoso, sin pasado ni futuro, sin conciencia, ni consecuencias, luminoso de ira y enceguecido de dolor (2006: 27).

La fisonomía de la ira que acá encarna Nando nos recuerda la apreciación de Séneca según la cual es difícil saber si la ira es un vicio más detestable que deforme. La ira, además, es la pasión “más sombría y desenfrenada de todas”, es “sorda a los consejos de la razón”, es una “locura breve”, destruye a las personas y a las naciones, “es ávida de venganza, y no está conforme con la naturaleza del hombre” (De ira, I, 1).

Emociones como enojo, enfado, cólera, furor, ira, rabia, resentimiento e indignación, difícilmente pueden distinguirse unas de otras. Así como hay quienes consideran que se diferencian sólo en cuanto su intensidad: tener rabia es estar muy enojado, y cólera e ira se definen en los diccionarios como enfado o enojo muy violento (Hansberg, 1996), hay quienes sostienen que se diferencian por su estructura

evaluativa como veremos más adelante. Por lo pronto basta señalar el desprestigio de tales emociones consideradas negativas, violentas y desestabilizadoras. De acuerdo con el catolicismo, la ira es un pecado en tanto que apetito desordenado de venganza, que vulnera la caridad y la justicia; por consiguiente, es contrario a la razón. También algunos autores, especialmente estoicos como Séneca y Spinoza, vieron en la ira una pasión violenta e irracional: “la razón desea que la decisión que toma sea justa; la ira desea que parezca justa la decisión que se toma” (Séneca, *De ira*, I, 18). Según Spinoza “[l]a envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los restantes afectos que se remiten al odio, o nacen de él, son malos” (*Ética*, IV, prop. XLV). Así, la ira se ha adoptado como uno de los mejores ejemplos de la irracionalidad de las emociones y de su dominio sobre nuestra voluntad: de la ira hablamos cuando decimos “no era dueño de mí”, “me cegó la ira”, “perdí los estribos”, “me dejé llevar por la cólera”.

Confrontar esta tesis y sostener que en ciertos casos la ira puede llegar a ser racional, es el objetivo del presente artículo. En primer lugar, se exploran algunos argumentos de dos posiciones o teorías respecto al origen de las emociones: fisiológica y cognitivista. En segundo lugar, se destacan los aspectos fundamentales de la estructura y naturaleza moral de las emociones desde el punto de vista de la teoría cognitiva-evaluadora, siguiendo especialmente a Martha Nussbaum y a Robert Solomon. Finalmente, y con el ánimo de reafirmar que no existe una supuesta irracionalidad de las emociones, sino que su carácter de racional o irracional, adecuado o inadecuado, depende de su estructura moral y carácter cognitivo, revisaremos, de la mano de Aristóteles, en qué casos la ira puede ser adecuada o racional.

I. ¿Fuerzas ciegas o emociones inteligentes?

La idea de que las emociones son fuerzas ciegas, animales, irracionales, divorciadas de la cognición y del juicio, está vinculada con las teorías fisiológicas de fines del siglo XIX que concebían las emociones como meras sensaciones, experiencias de cambios fisiológicos sin complejidad o contenido conceptual (James, 1884). En la actualidad esta idea se relaciona con ciertas concepciones conductistas y empiristas de las emociones. Baste señalar que campos contemporáneos como la neuroética y la psicología evolutiva con tendencias conductistas, desarrollados a partir de los avances tecnológicos de neuroimagen, cuentan con neurofilósofos como Patricia Churchland que defienden la idea de que las emociones humanas no expresan juicios o creencias, sino que son respuestas neurológicas que compartimos con

otros animales¹. De hecho, de acuerdo con Churchland, es posible inducir furia en un gato estimulando una determinada red neuronal. Solomon, aún sin compartir estas ideas reduccionistas, intenta simpatizar con la posición de Churchland suponiendo que, al hacer esta afirmación, ella está diferenciando entre la furia y la ira. La furia sería, de acuerdo con Solomon, “una reacción neuromuscular con mínima inteligencia, mínima atención a su objeto (si es que existe) y una mínima prudencia en su conducta ofensiva” (2007: 72)². La ira, por su parte, implica necesariamente sentimiento y juicio además de la respuesta fisiológica distintiva. Solomon advierte que es preciso no confundir las pasiones o emociones con “los primeros movimientos” fisiológicos y de excitación. El error de identificar las emociones con el ingrediente fisiológico nos conduce, sostiene Solomon, a desconocer o empobrecer las importantes diferencias y variantes de las emociones (la furia, el enfado, la ira, la irritación y la indignación moral, por ejemplo). La complejidad y riqueza emocional muestran precisamente que, mucho más que respuestas rudimentarias como un gruñido, un rugido o un gemido, las emociones pueden ser sumamente refinadas, sutiles y sensibles al igual que contundentes y verbalizadas, incluso poéticas (Solomon, 2007).

En oposición a este reduccionismo fisiológico se encuentra la idea de que el cambio físico *per se* no es suficiente para el surgimiento de la emoción, la emoción precisa de una evaluación o cognición de dicho cambio corporal; es decir, entre la activación fisiológica y la emoción media un proceso de evaluación cognitiva que da lugar a la expresión de la emoción. En efecto, como veremos inmediatamente, la teoría cognitivo-evaluativa sostiene que las emociones, aunque comportan reacciones somáticas, se caracterizan por una valoración positiva o negativa de un objeto intencional (individuo, acontecimiento o situación) y una tendencia a la acción relativa al objeto en cuestión.

Investigadores que privilegian una perspectiva fisiológica pero no reduccionista de las emociones, entre ellos Antonio Damasio (2005, 2007), sostienen este carácter evaluativo de las emociones. Damasio considera que es probable que estemos “diseñados” neuronalmente para responder con una emoción, de

1 Una aproximación a la perspectiva de Churchland puede verse en su ponencia de 2008 *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, disponible en http://www11.georgetown.edu/research/nrcbl/pcbe/reports/human_dignity/chapter5.html. También en su libro *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, en el que argumenta que la moralidad se origina en la biología del cerebro. Las técnicas de neuroimagen han abierto el espacio a disciplinas como la Neurofilosofía, la Neuroteología, la Neuroeconomía, la Neuroestética o la Neuropolítica.

2 Ejemplo de la versión extrema de la furia, tal y como la describe Solomon, es el ataque de locura homicida llamado en el sur de Asia *amok*.

manera preprogramada, cuando percibimos determinadas características, solas o en combinación, de estímulos provenientes del entorno. Emociones como el temor pueden ser provocadas al ver una culebra, inclusive antes de que la imagen haya alcanzado el neocórtex, región cerebral encargada de las funciones ejecutivas. En este caso no es necesario que el agente sepa que es una culebra, pues el solo movimiento zigzagueante lo pone en estado de alerta y lo lleva a actuar de cierta manera. De acuerdo con Richard Lazarus, las emociones son “evaluaciones” en las que un animal reconoce que algo importante para sus propios objetivos está en juego dentro de lo que sucede en su entorno (citado por M. Nussbaum, 2008).

Toda emoción remite, pues, a un objeto cuya presencia desencadena esa reacción, y una valoración (consciente o inconsciente) de ese objeto, una valencia afectiva de aprobación o rechazo (bueno-malo) hacia el objeto que suscita nuestra atención, en función del riesgo o beneficio que suponga para nosotros. El miedo, por ejemplo, al igual que el resto de emociones, tendría una función informadora, de alarma, en este caso entre la amenaza y nuestra capacidad para responder a aquella. Así, en cada emoción subyace una creencia o valoración, a saber, “x es peligroso”, y un deseo, normalmente la supervivencia y el bienestar.

Si identificamos la furia con el estímulo-respuesta fisiológico y adoptamos la perspectiva evaluativa tendríamos que decir que tal reacción corporal no es propiamente una emoción, pues las emociones contienen una percepción de su objeto, objeto que está investido de valor o importancia. Si no hay un objeto, la emoción sería solamente un temblor o una contracción del estómago sin relación alguna con el pensamiento y entonces deberíamos darle la razón a los neurofisiólogos (Nussbaum, 1997 y 2008). No obstante, las emociones no son, dice Solomon, meros sentimientos encerrados en sí mismos, sino formas de implicarnos en el mundo.

Por supuesto, es posible tener una reacción emocional (y, por ende, una experiencia emocional) en ausencia de todo trasfondo de implicaciones emocionales y demás. La estimulación artificial de programas afectivos produciría sin duda una experiencia semejante, muy real, pero totalmente desprovista de sentido. De hecho, por ese motivo no la llamaríamos siquiera emoción (2007: 326).

En este sentido, podría decirse que la ira de Nando Barragán, por el contrario, está llena de significado. No es una mera perturbación fisiológica, aunque muchos insistan aún hoy en que “la naturaleza de la ira es justamente su esencia neurológica-hormonal-muscular” (Solomon, 2007: 34). La ira de Nando nos remite claramente a su implicación en el mundo, a una situación y relación con otros, nos remite al pensamiento de que ha sido agraviado u ofendido. La ira de Nando es ira con alguien y por algo; contiene ella misma un juicio evaluador complejo de responsabilidad y

también sobre el amor por Rebeca Brito y sobre la lealtad y la amistad de Adriano Monsalve. La venganza que se lleva a cabo y desemboca en violencia, contiene además un trasfondo histórico y cultural.

Ya Aristóteles había advertido que el filósofo de la naturaleza y el lógico dan distintas definiciones y explicaciones sobre la misma cuestión: en el caso de la ira, el lógico la llamará “un deseo ardiente de desquite o algo por el estilo”, mientras que el filósofo de la naturaleza la describirá como “una ola de sangre y calor en torno al corazón” (Del Alma, 403a). La definición de un concepto, según la teoría de Aristóteles, debe enunciar la esencia de la cosa que no se da separada de la materia. Es contundente la manifestación y expresión casi automática de la ira en muchas circunstancias, también lo es la herencia evolutiva y la respuesta fisiológica que compartimos con otros animales, pero esto es sólo una parte, incluso breve, de lo que son las emociones. De la evidencia de las expresiones fisiológicas de las emociones no podemos concluir sin más que éstas son “síndromes corporales” o “sucesos biológicos” homologables a los de otros animales, desconociendo la otra evidencia: que las emociones se derivan de estados cognitivos, juicios y creencias: “ninguna emoción, y especialmente la ira, es una mera respuesta neurológica evolucionada” (Solomon, 2007: 33).

Hay quienes sostienen –sin contradecir necesariamente la postura cognitiva– que la ira, como algunas otras emociones, es una emoción básica, universal, transcultural precisamente por ser un suceso biológico, común a la especie, que viene incorporada como resultado de la evolución. Suceso biológico, dicen, que luego moldearán externamente la socialización, el aprendizaje y la cultura.

Solomon no niega que existan emociones tan rudimentarias como la furia a la que se refiere Churchland y que se distinguen por la inmediatez con la que ocurren. La aparición súbita es ciertamente una característica frecuentemente mencionada para describir las emociones, especialmente la ira, pero, incluso en el caso más extremo como el *amok*, no tan simple³. Algunos autores consideran las emociones como arrebatos repentinos y de poca duración, mientras que los estados de ánimo

3 Si bien podemos admitir con Solomon que el *amok* se diferencia de otros actos homicidas por su rapidez y desmesura, debemos advertir que la planificación del acto puede tardar años. Es el caso -uno entre muchos- de un profesor que en 1913 mató a su esposa y a sus cuatro hijos, provocó varios incendios y disparó a todo aquel que se atravesó en su camino. Era, a todas luces, un acto de súbita y espontánea explosión de rabia salvaje que se desató en el lapso de un día. Pero es necesario comprender que este acto se gestó durante años. Hacía dos años había comprado dos pistolas y había hecho prácticas de tiro, recogió en un cuaderno la serie de asesinatos que cometería, e incluso llegó a pensar que podría hacerse una película sobre sus asesinatos. No se trata aquí, pues, de una reacción neuromuscular con mínima inteligencia, se trata de un caso mucho más complejo que la neuroética no puede simplificar. Véase el completo trabajo de Sofsky, *Tiempos de horror: Amok, violencia y guerra* (2000).

serían más duraderos. También debemos decir, junto con Jon Elster, que en ocasiones el amor y la ira “pueden crecer sigilosamente de forma gradual e imperceptible de manera que no nos demos cuenta de lo que está ocurriendo” (2001: 36). De acuerdo con Solomon “la mayoría de las emociones no se miden en fracciones de segundo, sino en horas, días y semanas. Algunas emociones duran años. La ira es una de ellas (...) Desde luego existen los breves arranques de ira” (2007: 36).

En lo que Solomon insiste es en que la mayoría de las emociones y las más importantes del amplio espectro no son tan simples como aquellos arrebatos repentinos, sino que por el contrario tienen una estructura evaluativa mucho más compleja y refinada. La comprensión de esta estructura nos exige detenernos en algunas de las características de las emociones que ya hemos venido introduciendo. En el siguiente apartado nos centraremos en la tesis de Martha Nussbaum según la cual las emociones tienen tres características fundamentales, lo que le permite sostener su argumento sobre el carácter cognitivo-evaluativo de las mismas: las emociones son intencionales, están basadas en creencias, y son eudaimonistas⁴.

II. La estructura de las emociones: creencias, intencionalidad y eudaimonía

Se había señalado que las emociones se refieren al modo de sentirnos en medio del mundo, que están dirigidas o referidas a objetos del mundo, condición a la que debemos referirnos con la expresión *intencionalidad*. Más aún, arriba señalamos que el objeto de las emociones está investido de valor o importancia para las personas. Como afirma Nussbaum: “Las emociones encierran siempre una valoración o una evaluación ya que llevan consigo la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto” (2008: 45). Este vínculo especial de las emociones con sus objetos revela que las emociones no son simplemente estados corporales, sino que se dirigen a una relación muy específica que tenemos con los objetos, relación configurada, como veremos, por las creencias y juicios.

El objeto que, por lo demás, puede estar presente y ser real o no, figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta.

⁴ Aunque más adelante quedará claro en qué sentido usa Nussbaum este concepto, por ahora vale la pena mencionar que en la nota al pie 23 de *Paisajes del pensamiento* (2008) la propia autora dice que usará *eudaimonistic* como distinto al *eudaemonistic*, referido al uso que hacen algunas teorías sobre el bien y no como se ha asociado a la felicidad o placer en interpretaciones equivocadas de Aristóteles. *Eudaimonía* sería la referencia desde la cual medimos la importancia de nuestras emociones, en tanto sentido de lo que queremos para nuestra vida. Como veremos, para Nussbaum, esta referencia es lo que hace posible el carácter evaluativo de la emoción.

En otras palabras, la naturaleza evaluadora de las emociones es *autorreferencial*, esto es, se hace desde el punto de vista de la persona que experimenta la emoción⁵.

El valor o importancia de dicho objeto, presente en las evaluaciones del mundo en relación con el bienestar, está vinculado con los objetivos y proyectos más importantes de las personas, con “el sentimiento de proyectos vitales en los que su propio ser está involucrado” (Nussbaum, 2008: 143). Al carácter valorativo propio de las evaluaciones cognitivas de las emociones se refiere Nussbaum como el componente eudaimonístico de las emociones.

No obstante, este componente eudaimonístico que Nussbaum reconoce también en los animales, bien puede estar asociado a las condiciones de supervivencia y tener un carácter adaptativo, pero también puede tener un alcance eudaimonístico mayor tratándose de las emociones humanas⁶. Dice Nussbaum: “En definitiva, en una criatura ética y socio-política, las propias emociones son éticas y socio-políticas, componentes de la respuesta a las preguntas «¿Sobre qué vale la pena interesarse?»», y «¿Cómo he de vivir?»” (2008: 177). De esta forma podríamos decir que las emociones son una forma de juicio a través del cual valoramos y atribuimos importancia a ciertas cosas y personas. Las emociones como percepciones intencionales constituidas por creencias que confieren a su objeto un valor o importancia son *ipso facto* eudaimonistas, esto es, se encuentran vinculadas con los apegos y proyectos del organismo y, en el ámbito humano, con lo que tiene un valor intrínseco no meramente instrumental, con la vida humana plena o florecimiento de la persona, valor e importancia que remiten a un bien. Veamos de qué modo en este planteamiento Nussbaum aprecia y recoge, pero también modifica, el legado estoico.

5 De esto se ocupa también Solomon quien explica de qué modos un cierto sentido del yo está implicado en todas las emociones; véase Solomon, 2007: 298 y ss. También para Hume las pasiones indirectas, entre las que se encuentran la ira, el amor y el orgullo, están vinculadas a la idea de yo y de la percepción y relación con otros, a diferencia de las directas que surgen de modo inmediato a partir del placer o del dolor o de la percepción de eventos que son desagradables o agradables.

6 La continuidad que pretende sostener Nussbaum entre los seres humanos y los otros animales ocasionalmente resulta exagerada o desconcertante. Si bien argüir acerca del carácter intencional de las emociones en los animales no humanos es plausible y razonable, no parece serlo tanto la atribución de deliberación sobre los fines que hace Nussbaum: “(...) podemos deliberar no sólo sobre cómo lograr los fines que ya se encuentran establecidos, sino sobre los fines en sí mismos, preguntándonos, por ejemplo, si son consistentes con nuestros otros fines, cómo deberíamos precisar algunos de nuestros fines de manera más concreta, etc. Esta especie de deliberación tiene lugar también en los animales” (2008: 164). Este es apenas uno de los modos y lugares en los que algunos planteamientos de Nussbaum parecen incurrir en demasiada antropomorfización. Véase un desarrollo de esta opinión en la entrevista que le hace Helena Modzelewski en el artículo “Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia Entrevista a Martha Nussbaum”, *Areté, Revista de Filosofía* Vol. XXVI, N° 2, 2014 pp. 315-333.

El neoestoicismo de Martha Nussbaum consiste en retomar de los estoicos la idea de las emociones como juicios. Para los estoicos las emociones son un tipo de juicio que hacemos sobre la importancia de los bienes externos, los cuales son inestables y no están bajo nuestro control. Hasta aquí Nussbaum está de acuerdo. Con lo que está en radical desacuerdo es con la idea de que los juicios con los que se identifican las emociones sean siempre y necesariamente falsos: “Dicen [los estoicos] que de las cosas falsas sobreviene perversión en la mente, y de ella brotan muchas pasiones o perturbaciones y motivos de inconstancia. Según Zenón, la perturbación o pasión es un movimiento del alma, irracional y contra la naturaleza; o bien un ímpetu exorbitante. (...) Y les parece a ellos que las pasiones son juicios, como dice Crisipo en *Sobre las pasiones*” (Diógenes Laercio, 1990).

Según los estoicos, damos excesiva importancia a los bienes externos (la pérdida de un hijo, las injusticias, el dinero o la salud), y nada de esto está bajo nuestro control, por lo cual no tiene sentido llorar o sufrir. Nussbaum, por el contrario, piensa que la consideración de que las emociones están vinculadas al valor e importancia de cosas externas que no están bajo nuestro control, es fundamental: “Las emociones, argumento aquí, comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente” (Nussbaum, 2008: 41). Así, a diferencia de los estoicos, Nussbaum no considera que llorar la pérdida de un amigo o sentir ira frente a una injusticia nos haga menos virtuosos. Para los estoicos la persona virtuosa es autosuficiente: al liberarse de la importancia que se le da a los bienes externos y a las pasiones vinculadas a éstos, la persona es capaz de forjar un carácter independiente, autárquico. Nussbaum, por el contrario, es de la opinión de Aristóteles quien “se interesó por los infortunios que entorpecen o impiden la actividad de una existencia caracterizada (...) por la eudaimonía” (Nussbaum, 1995). En tanto que las emociones son constitutivas de nuestra naturaleza, no podemos simplemente desentendernos de ellas, lo que sí podemos es modelarlas o educarlas, tarea que Aristóteles reconoce como primordial en nuestra vida práctica. Los estoicos, por su parte,

no están interesados en moderar las pasiones con la razón -ello, en realidad, sería imposible en una teoría como la estoica que sostiene que una pasión es la razón misma en un estado peculiar-, sino que proponen eliminarlas por completo como un método terapéutico adecuado (...). Las pasiones son estados perversos de la razón, verdaderas enfermedades que, como tales, deben ser erradicadas por completo, no moderarlas (Boeri, 2003: 152).

Los infortunios, y en general nuestra vulnerabilidad y mutua dependencia, es donde se anclan la relaciones interpersonales y se justifica la existencia de

la moralidad. En este sentido, bien podríamos atender la posibilidad de que la universalidad de nuestra moralidad radique no ya en alguna facultad abstracta o divina, sino en el tipo de humanidad o existencia que nos es propia. En palabras de Nussbaum: “La vida humana presenta algunas características invariables que son dictadas por la naturaleza de nuestro cuerpo y del mundo en que habitamos. Somos una especie físicamente débil y cognitivamente madura a una edad temprana, mientras aún estamos indefensos desde el punto de vista físico” (2008: 179).

Este mismo espíritu lo encontramos en Solomon (2007) quien también nos proporciona además el argumento universalista para comprender la universalidad de la ira:

Una emoción podría ser universal en virtud de las condiciones y circunstancias comunes de la vida humana, por ejemplo, el hecho de que todos precisamos comida y agua, y tenemos necesidades y deseos, el hecho de que sentimos dolor, enfermamos y morimos (...) lo que los existencialistas denominan... *la condición humana*, y bastaría para explicar por qué tenemos tantas emociones en común, especialmente el miedo, la ira, la tristeza, el asco y alguna forma de afecto o, cuando menos, un sentimiento de dependencia. Las circunstancias de la vida son tales que todos nos enfrentamos a peligros, nos sentimos frustrados u ofendidos por nuestros congéneres, nos sentimos decepcionados y sufrimos por las pérdidas, encontramos cosas repugnantes, nos sentimos más próximos a algunas personas que a otras (2007: 336).

Podemos decir entonces que algunas emociones y formas de comportamiento o prácticas son “básicas” y universales: importantes en todas partes para la prosperidad de la vida humana. A esta conclusión llegamos partiendo de dos de las características generales de las emociones: su carácter intencional y su componente eudaimonístico. Revisemos ahora la tercera característica que propone Nussbaum en su argumentación: las creencias son constitutivas de las emociones.

La definición que Aristóteles ofrece de la ira da testimonio del papel de las creencias en el surgimiento de una emoción: “Sea la ira un deseo de venganza manifiesta, acompañado de pesar provocado por un desprecio manifiesto contra uno mismo o contra algún allegado, sin que el desprecio estuviera justificado” (R, II, 1378a). Aquí podemos advertir que la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido provoca nuestra ira; en este caso, el conocimiento del desprecio injusto sería la causa de la emoción. Encontramos claramente la idea de que el juicio constituye una condición necesaria de la emoción. La ira, dice Solomon, es básicamente el juicio de que uno ha sido agraviado u ofendido (2007).

También en otros lugares Aristóteles deja ver que las emociones guardan conexiones importantes con las creencias: la creencia de que el sufrimiento de

alguien es inmerecido suscita nuestra compasión, mientras que la convicción de que todos los hombres son malos impide sentir compasión (Retórica, 1385b13-19).

Lo mismo podríamos decir respecto del componente cognitivo que parece implicar la definición aristotélica de otras emociones, tales como el miedo: “cierta pena o turbación resultante de la representación de un mal inminente”; o la vergüenza, que es “una representación del deshonor”. En otras palabras, las creencias relevantes son condiciones necesarias para la emoción. Para sentir ira debo creer que he sufrido una injuria a causa del daño intencional de otra persona. El miedo necesita la creencia de que ese objeto puede producirme algún daño. Ahora bien, puede ocurrir que nos imaginemos que otros nos hacen daño o que la ira surja de una falsa creencia. En la teoría cognitiva-evaluativa de las emociones se trata precisamente de discernir si la creencia en la que se basa el juicio es correcta o no. En caso de que la creencia sea falsa, lo sería también el juicio, pero no así la emoción. La emoción no puede ser verdadera o falsa, sino adecuada o inadecuada. De cualquier manera, será necesaria una creencia (falsa o verdadera) para que aparezca la emoción. Si la creencia es verdadera, la emoción será adecuada.

En otro lugar, Nussbaum nos ofrece una buena ilustración de cómo resultan inextricablemente vinculados las creencias, su dimensión eudaimonista y la vulnerabilidad propia de nuestra condición humana necesitada e incompleta:

El miedo implica el pensamiento de que en el futuro pueden acontecer cosas malas e importantes que no somos capaces de impedir. La pena implica el pensamiento de que nos han privado de algo o alguien extremadamente importante; la cólera, el pensamiento de que otro ha dañado gravemente algo a lo cual atribuimos gran valía; la piedad el pensamiento de que otros están padeciendo sin culpa propia; la esperanza, el pensamiento de que nuestro bien futuro no está plenamente bajo nuestro control (1997: 89).

Que una emoción sea desencadenada por un elemento cognitivo significa que es desencadenada por una creencia relacionada con otros o con uno mismo, con el presente, el pasado o el futuro (Elster, 2001). Así, creencias, juicios y emociones están estrechamente relacionados: si cambia la creencia, cambia el juicio y, por tanto, también la emoción. El carácter central de las creencias en las emociones se aprecia al percatarnos de cómo afectando las primeras se afectan las segundas. De hecho, “hacer creer” es una de las estrategias más usadas por la publicidad y la política. Revelar el poder político de las emociones es justamente uno de los propósitos de la *Retórica*. Los políticos no pueden influir directamente en los estados físicos y en las sensaciones de su auditorio, pero sí pueden influir en las creencias de las personas respecto a las determinadas situaciones (Retórica, II, 1).

Ya Michael Moore lo expuso de manera locuaz en su película *Bowling for Columbine* (2002) al sostener que las empresas que fabrican y venden armas, fabrican también el miedo, lo expanden y hacen creer a los norteamericanos que viven en constante peligro, por lo cual deben defenderse, es decir, comprar armas. Podemos citar cientos de casos en los que las emociones son capaces de influenciar, guiar, propiciar, modificar y cambiar pensamientos, desde los más xenofóbicos y discriminatorios, hasta los más solidarios y democráticos. Las creencias, por tanto, pueden ser falsas o ficticias, pero son necesarias e incluso suficientes para producir una emoción y, por consiguiente, una acción.

Ahora bien, un mismo objeto puede provocar emociones diferentes de acuerdo con las creencias que se tengan sobre el mismo (Nussbaum, 2008: 51 y 1997: 95 y 99). Por ejemplo, el senador conservador Roberto Gerlein expresa públicamente el asco que siente hacia el sexo entre hombres: es “sucio y asqueroso, por lo que merece repudio, además de ser un sexo excremental”⁷. Otros no compartimos tal creencia y, por tanto, no experimentamos esa emoción para ese caso particular. Nussbaum ha estudiado este fenómeno del asco que padecen algunos hacia la mujer, el negro o el judío. De hecho, para Elster “ciertos prejuicios como la misoginia o el antisemitismo también pueden considerarse disposiciones emocionales” (2001: 34).

La educación, moderación o uso inteligente de las emociones resulta fundamental para Aristóteles precisamente para la formación de juicios adecuados. Dice al respecto Luz Gloria Cárdenas:

Lo que será fundamental es lograr que ellas [las pasiones] no oscurezcan el juicio, sino que ayuden a una mejor comprensión de las situaciones en las cuales se dan las acciones concretas. ¿Cómo, por ejemplo, sin el temor o la compasión, el amor o el odio, o la ira, podemos emitir un juicio que sea adecuado y pertinente a las situaciones en las que una acción determinada se da? Sin el temor, por ejemplo, que acompaña la inminencia de un peligro; o sin el sentimiento de compasión que nos hace percibir que una desgracia sufrida es inmerecida; o sin el amor que nos vincula a los bienes que nos son comunes; o sin el odio que, por el contrario, nos lleva a rechazar el mal; o sin la ira que suscita el desprecio que sufrimos o sufren los que nos son cercanos; no nos sería posible. Nos equivocáramos en nuestros juicios (2009: 699).

Las consideraciones precedentes podrían sugerir que el tratamiento de las emociones en términos de juicios o creencias compromete una estructura lingüística propia de los seres humanos, especialmente adultos. Siendo así, la propuesta de Solomon y de Nussbaum no permitiría comprender las emociones de los animales y los niños prelingüísticos y por ello, podría argüirse, no representa un marco general

7 Véase los comentarios en Revista Semana: <http://www.semana.com/politica/articulo/me-da-asco-dos-varones-compartan-catre-gerlein/268145-3>.

adecuado para las emociones. Sin embargo, anteriormente se señaló que una de las modificaciones al legado estoico realizada particularmente por Nussbaum atañe a la falsedad del tipo de juicio que implican las emociones. Pero esta no es la única modificación. El planteamiento neoestoico de Nussbaum y de Solomon modifica el carácter lingüístico proposicional que para los estoicos sí implicaba la emoción como juicio.

Recientemente Solomon ha reconocido el excesivo intelectualismo que sugiere el tratamiento de las emociones como juicios, a pesar de sus continuas aclaraciones. Un juicio, para Solomon, no es un acto intelectual objetivo, sino una manera de enfrentar cognitivamente el mundo. Para explicar la propiedad de la intencionalidad o referencialidad característica de las emociones y la expresión de que “una emoción es una implicación en el mundo”, dice Solomon:

las emociones se *estructuran* mediante juicios, pero es importante aclarar lo que entiendo por “juicio”. No me refiero a juicios *deliberativos* (...) lo que tengo en mente se parece mucho más al reciente énfasis en la intuición y el juicio repentino (...) Los juicios que estructuran las emociones tampoco precisan ser siquiera *verbalizados* (...) Y tampoco son los juicios emocionales lo que algunos filósofos denominan “actitudes proposicionales” (...) En ocasiones he comparado los juicios emocionales con los juicios *cinestésicos*, toda vez que nuestra conciencia puede ser meramente tácita (incluso para uno mismo) (2007: 280. Resaltado en el original).

Veamos qué podemos aportar a esta aclaración de Solomon. La palabra ha sido, sin duda, el medio privilegiado para la expresión, para el juicio, ya sea moral, estético o político. Sin embargo, frente a ciertas acciones de dolor y violencia especialmente, hay quienes han mostrado los límites del texto para decir, juzgar o evaluar. La imagen aparece entonces como una alternativa. “El arte dice cosas que la historia no puede decir”, dice la artista colombiana Beatriz González⁸. Pareciera que es necesario celebrar, como dice el poeta Juan Manuel Roca sobre la fotografía, que siendo “un lenguaje en apariencia ágrafo a pesar de sus secretas gramática y sintaxis, tenga un vasto poder revelador” (2015). Sin embargo, si bien una emoción es expresada por el artista o el fotógrafo y recibida por el espectador bajo la forma de imagen, es inevitable no conceptualizarla lingüísticamente. De aquí no se deduce que los niños prelingüísticos o los animales no tengan emociones, sino que no tienen el lenguaje ni la capacidad reflexiva que ésta implica. Que se pueda transmitir la vivencia y acceder a ella probablemente depende más de la educación en los sentimientos y de la capacidad de empatía.

8 La conversación entre el historiador Gonzalo Sánchez y María Elvira Escallón sobre la obra de esta última “Desde Adentro”, fotografías y video sobre el atentado al Club el Nogal, resulta reveladora en este aspecto. Véase en: Sánchez, G. y M.E. Escallón (2007). Memoria, imagen y duelo. Conversaciones entre una artista y un historiador, en: *Análisis Político* n° 60, Bogotá.

Tenemos, pues, una noción de racionalidad que no precisa lenguaje (ni conciencia como actividad deliberativa y reflexiva). Sin embargo, la ira de Nando Barragán que implica ofensa y venganza, y que ilustra muy bien la definición aristotélica de la ira, parece requerir cierta suerte de pensamiento causal y de conciencia histórica posible sólo en los seres humanos capaces de lenguaje, autoconciencia, reflexión y deliberación. De aquí que pueda resultar difícil pensar la experiencia emocional separada de nuestras facultades lingüísticas.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí pasaremos a revisar la afirmación de Aristóteles según la cual hay ocasiones en que la ira es necesaria y adecuada, e incluso la carencia de ella puede ser prueba de debilidad y estupidez.

III. ¿De qué modo y en qué casos puede la ira ser adecuada?

Afirma Séneca que la definición de la ira que ofrece Aristóteles no dista mucho de la suya “porque dice [Aristóteles] que la ira es el deseo de devolver el daño. Largo sería examinar detalladamente en qué se diferencia esta definición de la nuestra” (De ira, I, 3). Lo que pretende demostrar Séneca es que, entendiendo lo mismo por ira, no puede desprenderse nada bueno o útil de ésta como pretende Aristóteles. En efecto, Aristóteles declara:

Estúpidos es necesario llamar a los que no se encolerizan en presencia de cosas que deben producir una verdadera cólera; así como lo son los que se encolerizan de una manera, en un tiempo, y por cosas que no lo merecen. El que en tales ocasiones no se irrita, parece no sentir nada, ni saber indignarse justamente. Hasta se debe creer que no sabrá defenderse en una ocasión dada, puesto que ningún síntoma de valor siente en sí mismo. Es una cobardía, digna sólo de un esclavo, sufrir un insulto y dejar que impunemente se ataque a las personas de su cariño (Ética a Nicómaco, IV).

Las emociones, pues, no son en sí mismas irracionales. Al igual que en las acciones, en las pasiones puede haber exceso, defecto y justo medio, siendo la virtud el justo medio. La ira, entonces, puede ser también experimentada “o bien demasiado, o bien poco, y en ambos casos incorrectamente” (Ética a Nicómaco, 1106b). Aristóteles se refiere a la posibilidad tanto de la racionalidad como de la irracionalidad de la ira en el sentido de si es adecuada o ajustada para la situación en la que aparece. En la interpretación de Solomon: “sin el contexto social, la ira sería realmente poco más que frustración y furia estériles. No existiría tal cosa como la ira justa. Como recalca Aristóteles, hemos de aprender cuándo, dónde, cuánto, con quién y en qué circunstancias enfadarnos” (2007: 43). Según lo anterior, la ira es racional -o al menos adecuada- cuando: 1) el desprecio sufrido era injustificado,

2) se dirige hacia la persona correcta, y 3) se da en el momento apropiado y durante un tiempo razonable⁹. Veamos.

1) La ira es adecuada cuando el desprecio sufrido era injustificado. Dado que la ira es “el juicio de que uno ha sido agraviado u ofendido” (Solomon, 2007: 37) debe haber razones para creer que fui ofendida, pues, por contraste, puede ocurrir que el desprecio sí sea procedente, en cuyo caso no habría lugar para la ira. Pero ¿cómo saber si el desprecio es justificado? ¿Cuántas veces no hemos recibido como ofensa acciones insignificantes o imaginarias? Tal y como señala Séneca: “Entre todo lo que hacemos con tanta solemnidad, nada hay serio y grande. Por esta razón, repito que vuestra ira, vuestra locura nace de dar demasiada importancia a cosas muy pequeñas” (De ira, III, 34).

Murphy (1998) hace referencia a algunos reduccionismos en los que caen las personas que hacen “mala propaganda” al odio (*hatred*) y uno de ellos es justamente reducir el daño moral a una “fabulación”. Simone Weil -citada por el mismo Murphy- afirma que “es en razón de nuestra vanidad que imaginamos que otros nos hacen mal (...) la gente suele imaginar que la han herido” (1998: 91). Así, si el odio es una construcción imaginaria, es injustificado, irracional e inmoral. “Frecuentemente lleva la interpretación a ver injurias imaginarias”, dice Séneca.

Sin embargo, la ira -y junto con ella el temor (también la vanidad, si aceptamos la afirmación de Weil)- son emociones con las que se enfrentan los jueces para determinar el daño en el caso de la ira y las posibilidades negativas imaginadas en el caso del miedo (Nussbaum, 2006). Hacer explícitos los cuadros de ira o temor ayuda a aumentar la conciencia del público y de los jueces tal y como lo señala Aristóteles en la *Retórica*. A manera de ejemplo pensemos en el discurso de Clitemnestra a los jueces recreado por M. Yourcenar.

Clitemnestra le dice a los señores jueces que explicará por qué mató a su esposo Agamenón con un cuchillo ayudada de las temblorosas y cobardes manos de su amante Egisto. Ella amaba a su esposo y se entregó completamente a él: “Si mi nodriza me envolvió en pañales al salir de mi madre, fue para él; si aprendí a contar en la pizarra del colegio, fue para poder llevar las cuentas de su casa de hombre rico” (1995: 104). También consintió la muerte de Ifigenia, su hija, a manos del propio Agamenón como sacrificio para que los barcos pudieran partir a Troya.

9 Aristóteles distingue al iracundo o al irascible (*orgilótes*) del colérico (*orgé*). La irascibilidad o iracundia es la disposición o el estado de encolerizarse con demasiada frecuencia o durante mucho tiempo y esto si constituye, para Aristóteles, un vicio (Ética a Nicómaco, 1108a, 7; 1125 b, 29).

Después de esperarlo durante diez años, Agamenón regresa acompañado de una mujer joven y responde con fría indiferencia al amor de Clitemnestra. Por eso decide matarlo: “para que se diera cuenta de que yo no era una cosa sin importancia que se puede dejar o ceder al primero que llega” (1995: 109).

¿Debemos suponer que el desprecio evidente de Agamenón hacia Clitemnestra era injustificado? De ser así la ira de la reina es -concedámoslo por ahora- comprensible, no así su venganza. También es posible argüir que el rey combatió durante diez años y que en aquella época era usual que se tomaran las mujeres como botines de guerra. Esperar fidelidad por tanto tiempo era algo ingenuo de parte de Clitemnestra. Por lo demás, ella también le fue infiel durante este tiempo; por lo tanto ¿deberíamos decir que el desprecio de Agamenón era justificado, luego no tendría por qué haber despertado tal ira en la reina? Finalmente ¿quién determina la objetividad de las razones para la ira y el desprecio?

Con frecuencia el agresor insiste en que el agredido merecía la ofensa y quien la recibe no lo ve de la misma manera. El propósito de la *Retórica* y especialmente del Libro II, es justamente este: convencer a la audiencia de que se tenían buenas razones (o no, según sea el caso) para que la agresión tuviera lugar: “Y es evidente que el orador debe mover con su palabra a sus oyentes, para disponerlos a la indignación, y presentar a los adversarios como culpables de aquello por lo que nos indignamos y poseedores de las cualidades que mueven a la indignación” (Retórica, 1380a). Nos enfrentamos aquí al evidente factor subjetivo en las emociones del que no puede darse cuenta precisa en términos de razones objetivas, sino en función de sensaciones subjetivas, creencias y juicios.

Hay, de otra parte, casos en los que la ira puede tener eventualmente una justificación racional y motivos o razones evidentemente objetivos y sin embargo, quienes sufren el agravio no sienten odio ni ira. Este es justamente el llamado de Séneca a resistirnos a caer en la tentación negativa del odio, no sólo moderándolo o educándolo, sino extirpándolo desde el inicio, pues “más fácil es excluir lo pernicioso que gobernarlo, no admitirlo que ordenarlo después de admitido. En cuanto toma posesión, es más fuerte que la templanza y no soporta freno ni restricciones” (De ira, I, 7). Si para Aristóteles la ira exige buenas razones, para Séneca nunca hay buenas razones o buenos motivos para despertar al monstruo de la ira. Nada más lejano de las razones que la ira. Justamente la ira se parece más a la locura que “si bien enemiga de la razón, solamente se desarrolla en el ser capaz de razón” (De ira, I, 2). Sin embargo, parece ser pertinente la pregunta de Novato a Séneca: “-¡Cómo! El varón honrado, ¿no se irritará si ve que su padre es golpeado, si su madre es violada?” (De ira, I, 11). Séneca usará distintas

fórmulas argumentativas para ir mostrando a sus interlocutores que precisamente los sabios están libres de pasiones y odios, puesto que no se enfrentan al que yerra, sino al error.

Ciertamente no toda reacción defensiva debe tomar la forma de la ira, pero cuando ésta se expresa puede interpretarse como un juicio (falso o no) de que hemos sido agraviados. Por ello para Aristóteles la discusión no radica en determinar si las pasiones son positivas o negativas, o si algunas de ellas lo son y otras no; de lo que se trata es de “juzgar con rectitud” en cada caso: “Como (...) la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada hay que aprender y practicar tanto como el juzgar con rectitud y el gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones hermosas” (Política, 1340a). En esto consiste la educación de las emociones y también la sabiduría de los jueces y/o del que domina el arte de la retórica.

2) La ira es adecuada cuando se dirige hacia la gente correcta, es decir, hacia quien despreció, pues con frecuencia las pasiones, especialmente la ira, se desplazan a otros. La ira, dice Aristóteles, debe dirigirse hacia una persona concreta, no contra el ser humano en general (Retórica, 1378b). Sin embargo, esto no suele ocurrir y es una razón más para proscribir la ira por completo como insiste Séneca, pues “su furor no cae solamente sobre aquel a quien persigue, sino sobre todo lo que encuentra al paso” (De ira, III, 1).

Varios estudiosos de la *Iliada* han interpretado que la ira de Aquiles hacia Héctor -desproporcionada y sangrienta- es la ira desplazada que siente ante el desprecio anterior de Agamenón. Héctor ha reemplazado a Agamenón en su objetivo. La furia con que arrastra el cadáver no es digna de un personaje ecuánime como Aquiles (Taplin en Konstan, 2004). Sin embargo, la duda acerca del motivo de la cólera de Aquiles es razonable, pues también es un hecho evidente el dolor de Aquiles ante la pérdida de su amigo.

Una forma diferente de ver este “desplazamiento” es el episodio que menciona Nussbaum (2003) sobre Elie Wiesel quien era un niño cuando estuvo en uno de los campos de concentración. Él recuerda que a la primera persona que vio cuando llegaron las fuerzas aliadas fue a un oficial negro muy grande quien, al ver aquello que tenía ante sus ojos, empezó a gritar y maldecir durante mucho rato. Al verlo, el pequeño Wiesel pensó que finalmente la humanidad había regresado, que esa ira era signo de que la humanidad había regresado. En efecto, el oficial no se enfrentaba a un rostro, o a un victimario concreto, ni era él el objeto del daño; el oficial se enfrentaba a una situación a todas luces dolorosa que lo llenó de ira e

indignación. Él no había sido objeto de torturas, pero podía imaginar el dolor de los que si las vivieron; esa es la verdadera humanidad.

3) La ira es adecuada, según Aristóteles, cuando se da en el momento justo y durante un tiempo razonable, pues perpetuar la ira significa derivarla en rencor. Al respecto bien vale recordar que la ira no es siempre ni necesariamente un estado o suceso súbito y momentáneo, sino que puede llegar a ser un proceso que se desarrolla a lo largo del tiempo y puede prolongarse. Sin duda perpetuar la ira puede producir efectos negativos en contra de nosotros mismos, nuestros amigos y familiares y, como advierte Séneca: “con tal de dañar al otro, descuidada de sí, precipitándose sobre sus propios dardos y ávida de una venganza que ha de arrastrar con ella al vengador” (De ira, II, 5).

En resumen, podríamos hablar de la irracionalidad de la ira (y en general de las emociones) cuando se dirige a la persona equivocada, si surge de una falsa creencia y si se prolonga por mucho tiempo. En este sentido no nos encontraríamos frente a una dicotomía entre lo emocional y lo racional. El carácter racional o irracional, adecuado o inadecuado de las emociones está dado por la valoración que hagamos de las creencias en las que éstas se fundan y en su relación con nuestros proyectos y metas más importantes.

IV. Conclusiones

Abordamos en este artículo la interpretación cognitivista de la teoría aristotélica de las emociones que hacen tanto Martha Nussbaum como Robert Solomon, teoría que amplía y modifica la noción tradicional de la razón como divorciada de las emociones. Desde su perspectiva, las emociones no son energías o impulsos sin conexión alguna con nuestros pensamientos, creencias o valoraciones; por el contrario, son “respuestas inteligentes a la percepción de valor” y a la importancia de las personas y cosas con las que nos relacionamos. Señalamos tres características de las emociones que nos permitieron sustentar dicha tesis: (1) Las emociones se dirigen a un objeto y se manifiestan según se perciba dicho objeto. Así, por ejemplo, “mi cólera no es un mero impulso, un hervor de la sangre: está dirigida contra alguien, a saber, una persona que en mi percepción me ha agraviado” (Nussbaum, 1997: 94). (2) Las emociones están estrechamente relacionadas con ciertas creencias acerca de su objeto. Siguiendo el ejemplo anterior, la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido provoca nuestra ira; de aquí que para Solomon la ira sea básicamente el juicio (fundado en una creencia) de que uno ha sido agraviado u ofendido. (3) Las emociones son eudaimonísticas, es decir

relativas a lo que la persona considera valioso para una vida lograda. En este sentido las emociones son localizadas: tienen un lugar en mi propia vida y su importancia depende de aquello que contribuya al logro de mis metas. La emoción que aparece frente al desprecio es la ira, pues éste constituye evidentemente un obstáculo para el florecimiento humano.

Tomamos la ira como eje para análisis del aspecto cognitivo de las emociones por ser precisamente la emoción que, en principio, estaría más lejos de ser considerada en su dimensión moral o, en palabras de Solomon, porque la ira es una “forma de implicación en el mundo”. Ciertamente no nos referimos a la ira que con razón rechaza Séneca y que entendemos más bien como irascibilidad y en casos extremos como furia, crueldad o demencia. La ira, como todas las emociones, tiene un justo medio entre el exceso y el defecto, siendo la irascibilidad el uno y la imposibilidad de indignarse el otro. Estamos de acuerdo con Séneca en que “no debemos encolerizarnos por causas frívolas y despreciables. Mi esclavo es torpe, el agua está tibia, el lecho poco mullido, la mesa descuidadamente servida: locura es irritarse por esto” (De ira, II, 25). El aspecto interesante de la ira para la moralidad es su respuesta a una injusticia, por lo cual la carencia de ésta “puede ser incluso prueba de debilidad y estupidez” tal y como lo afirmó el propio Aristóteles.

Bibliografía

1. Aristóteles. (1973) *Del Alma*. Madrid, Aguilar.
2. _____. (1991) *Política*. Madrid, Alianza.
3. _____. (1993) *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid, Gredos.
4. _____. (1999) *Retórica*. Madrid, Gredos.
5. Boeri, M.D. (2003) *Los estoicos antiguos*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
6. Cárdenas, L. G. (2009) “Las emociones y la experiencia humana del lugar”. En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
7. Damasio, A. (2005) *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, Drakontos.
8. _____. (2007) *El error de Descartes*. Barcelona, Crítica.

9. Elster, J. (2001) *Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*. Barcelona, Paidós.
10. Haidt, J. (2003) "The moral emotions". En: R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences*. Oxford: Oxford University Press.
11. Hansberg, O.E. (1996) *La diversidad de las emociones*. México, Fondo de Cultura Económica.
12. James, W. (1884) "What Is an Emotion? En: *Mind*, vol. 9, no. 34.
13. Konstan, D. (2004) "Las emociones en la antigüedad Griega, Pensamiento y Cultura" [en línea], (diciembre), Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70100705>. Acceso el 21 de noviembre de 2014.
14. Laercio, D. (1990) *Los filósofos estoicos*. Barcelona, Ed. A. López Eire.
15. Modzelewski, H. (2014) "Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia Entrevista a Martha Nussbaum" En: *Areté, Revista de Filosofía* Vol. XXVI, no. 2.
16. Murphy J. G. & Hampton J. (1988) "Forgiveness and resentment". En: *Forgiveness and Mercy*. Cambridge, Cambridge University Press.
17. Nussbaum, M. C. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid.
18. _____. (1997) *Justicia Poética*. Santiago de Chile, Andrés Bello.
19. _____. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona, Paidós.
20. _____. (2006) *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Argentina, Katz.
21. _____. (2008) *Paisajes del pensamiento*. Barcelona, Paidós.
22. Restrepo, L. (2006) *Leopardo al sol*. Bogotá, Alfaguara.
23. Roca, J.M. (2015) "Memoria en mapas y fragmentos". En: *Revista Arcadia*, n° 112, Bogotá.
24. Safranski, R. (2000) *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona, Tusquets.

25. Sánchez, G. y M.E. Escallón (2007) “Memoria, imagen y duelo. Conversaciones entre una artista y un historiador” En: *Análisis Político* n° 60, Bogotá.
26. Séneca (1986) *De ira*, Alianza, Madrid.
27. Sofsky, W. (2004) *Tiempos de horror. Amok, violencia y guerra*. Madrid, Siglo XXI.
28. Solomon, R. (2007) *Ética emocional*. Barcelona, Paidós.
29. Yourcenar M. (1995) “Clitemnestra o el crimen” En: *Fuegos*. México, Alfaguara.