

5.

¿Qué es una emoción moral? Una propuesta desde la “ética del cuidado”

Sara Martínez Mares

INTRODUCCIÓN

Una emoción moral es aquella emoción que tiene como fuente principal de interés el respeto humano y una preocupación por la calidez de las relaciones humanas, a su vez, este *movimiento* no está reñido con el propio florecimiento y auto-concepción, sino que, más bien, los fomenta. Este capítulo analizará los dos presupuestos sobre los que se sustenta la definición ofrecida de emoción “moral”, basada especialmente en dos autores: Bennett Helm y Charles Taylor, en contraste con lo que la neurociencia considera una emoción “básica”. En primer lugar, analizaremos la importancia que tiene para nuestra psicología que las relaciones afectivas con las personas cercanas cobren una relevancia distinta a la de cualquier otra emoción no moral, lo que muestra que la conexión interhumana es un fenómeno cotidiano y natural –no forzoso–. En segundo lugar, veremos la impronta que dejan las emociones morales de puertas hacia dentro: estas apelan con más fuerza que las emociones básicas a la identidad de la persona porque la huella moral imprime carácter en nuestro sistema de creen-

cias. Asimismo, el trasfondo de la argumentación ofrecida se basa en una concepción amplia de la moralidad fundamentada en la “ética del cuidado” que dota al capítulo de una perspectiva psicológica antes que analítica o meramente conceptual.

§1. CONSIDERACIONES SOBRE LA EMOCIÓN “BÁSICA” POR PARTE DE LA NEUROCIENCIA

James divulgó, a nuestro entender, una concepción de las emociones revolucionaria que tiene varios puntos de anclaje. Llevaría tiempo dedicar un estudio a todos ellos⁶³, sin embar-

⁶³ La esfera de los sentimientos, pasiones y emociones ha sido tratada por la filosofía en líneas generales con objetivos destinados normalmente al quehacer ético. La modernidad también ha hecho su aporte iniciado explícitamente en Descartes cuando define las emociones como percepciones en el espíritu, gestando, así, lo que sería luego la escuela de las *teorías del sentir*. A esta *escuela* se acoge más tarde, por ejemplo, Wilhem Wundt, fundador de la psicología experimental alemana. Vendrell defiende que es la escuela que se crea en centroeuropa y que luego emigra hacia Estados Unidos, con Titchener, por ejemplo, y a Inglaterra: “Fue precisamente William James, uno de los discípulos americanos de Wundt más destacados, quien formuló a finales del s. XIX la versión más conocida de las teorías del sentir” (Vendrell, 2009: 221). Asimismo, algún filósofo precedente que también parece estudiar las emociones desde la perspectiva de la causalidad, como es Spinoza, no lo hace del mismo modo que James. Al fin y al cabo, el objetivo de Spinoza es la ética explicada de un modo matemáticamente armónico. Las emociones o afectos nos ofrecen pistas sobre las ideas que aumentan nuestra fuerza vital o la disminuyen. En este sentido, no es de extrañar que autores como Damasio hayan abogado por esta concepción (*cf.* Damasio, 2003) en la medida en que parece tener un fundamento similar al “adaptativismo” de las emociones del que él es partidario y que el propio autor dice que *requiere elaboración* para ser apreciada: “La realidad *biológica* de la auto-conservación conduce a la virtud porque en nuestra necesidad inalienable de conservarnos a nosotros

go, la novedad introducida es que, partiendo del propio campo epistemológico de la modernidad, esto es, una separación entre las percepciones mentales que tenemos de las cosas y las cualidades objetivas o matemáticamente descriptibles de los objetos, James hace explícitas ciertas premisas del método científico en su trato de las emociones, de las que mencionaremos cuatro de ellas. Por ejemplo, se pregunta por los procesos cerebrales que dan lugar a las emociones, que a su modo de ver “no es nada más que [procesos sensitivos] diversamente combinados” (James, 1884: 188). A diferencia de la propuesta cartesiana, para James las emociones son sentidas corporalmente, por lo que cualquier sentimiento es describible en tanto que, valga la redundancia, sucede a nivel de cambios corporales; dicho de otra forma: si se retiran los cambios corporales no hay sentimiento –y, por tanto, no hay emoción–. La segunda premisa, similar a esta primera, es que, como ya hizo Darwin, existe la posibilidad de describir objetivamente los movimientos de las “vísceras” incluidas en los movimientos emocionales, esto es, “los cambios en el funcionamiento de las glándulas y los músculos, así como los del sistema circulatorio” (James, 1884:

mismos debemos, necesariamente, ayudar a preservar a otros” (Damasio, 2003: 171). Para que Spinoza pudiera proponer esto, y concediéndole la duda a la interpretación biológica de Damasio, no obstante, no le hizo falta el método estrictamente científico para esbozar sus conclusiones y, como hemos dicho, el objetivo es ético, hecho que, a nuestro modo de ver, hace cambiar la perspectiva del estudio de las emociones desde un nivel cualitativo: “Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo que es mejor para él, a hacer lo que es peor» (Spinoza, 2002: 283).

191)⁶⁴. De acuerdo con el formato paradigmático del método científico de priorizar la causalidad eficiente, el autor dice que una ola de molestia corporal de cualquier clase acompaña a la percepción de señales o sonidos interesantes (estímulos), con lo que el sentido común y gran parte de la filosofía anterior podría estar de acuerdo, hasta que añade la tercera premisa: “El sistema nervioso de cualquier ser viviente es un cúmulo de predisposiciones que reaccionan de maneras particulares ante el contacto con características particulares del entorno” (James, 1884: 190). Por tanto, como ya hemos mencionado, tenemos que las emociones, si bien son subjetivas en lo referente a la fenomenología del sentimiento, son describibles, no obstante, en términos científicamente objetivos debido a que la emoción es en sí misma los sentimientos de los cambios corporales mientras ocurren, dada la percepción de un *hecho excitante*. A esta concepción se le suma también una cuarta premisa proveniente del evolucionismo: las emociones tienen un sentido adaptativo y las compartimos con otras especies.

Gran parte de la neurociencia más divulgada, autores como Damasio y sus colaboradores, toma las hipótesis de James como punto de referencia. Si bien James tuvo razón en recordar a las corrientes cognitivistas de la filosofía que “una emoción humana pura y *descorporeizada* es una no-entidad” (James, 1884: 194), su teoría también tiene algunos problemas, comenzando, por ejemplo, por la imprecisión en la clasificación de las emociones. Con esto podemos apreciar que no hay una distinción estructural clara en lo que luego viene a

⁶⁴ Resulta asimismo curioso la mención del autor a los estudios de Mosso con un instrumento denominado pletismógrafo, sobre los cambios producidos en el sistema circulatorio.

ser una “emoción moral”. James establece una división inicial entre las emociones que él denomina “estándar”⁶⁵ y las emociones de carácter social. La única diferencia entre ellas es que las últimas poseen un delicado nivel de consciencia adquirido: “La percepción de las actitudes de mi prójimo hacia mí mismo se muestra(n) a través de las modificaciones corporales forjadas en nosotros cuando nos damos cuenta que nuestro prójimo se fija exclusivamente en nosotros” (James, 1884: 195). Es decir, que hay emociones que surgen principalmente de las convenciones sociales, como los casos relacionados, según el autor, con la vergüenza o los insultos, el horror y los deseos, la melancolía y el arrepentimiento.

Esta visión sobre la emoción ampliamente conocida es lo que los neurocientíficos Pessoa y Adolphs denominan “hipótesis estándar” de las emociones: “Los estímulos ecológicamente importantes son procesados por un sistema modular especializado que opera rápidamente, automáticamente (sin la necesidad de prestar atención) y lejanamente independiente del conocimiento consciente” (Pessoa y Adolphs, 2010: 773). La propuesta estándar conlleva varias consecuencias, como, por ejemplo, las siguientes: la primera es que da por supuesto un automatismo fuerte del cerebro en lo que a la emoción se refiere, y esto se debe al presupuesto de que la emoción es adaptativa. La segunda consecuencia es la separación de la emoción y el sentimiento en dos conceptos unidos de manera contingente e, incluso, en dos recorridos neurales biológicamente diferentes. Otra de las consecuencias es que el cerebro

⁶⁵ Lo curioso de esta concepción es que, entre las emociones “estándar”, James también menciona la curiosidad, la lujuria o la codicia a modo de ejemplo.

es comprendido como un sistema modular donde cada región está especializada en una función mental. No obstante, partiendo del análisis de la última consecuencia –la visión localizacionista–, las hipótesis estándar han sido cuestionadas por otras corrientes de la neurociencia, como el constructivismo o como aquellas pertenecientes al modelo del cerebro denominado *multiple waves model* (‘modelo de las múltiples olas’), cuyo mayor exponente es Pessoa (2013). La forma novedosa de entender nuestro cerebro que propone el último modelo “des-localiza” la función de las emociones de lo que se denominaba, por ejemplo, “región límbica”, cuyo mayor núcleo de trabajo era la amígdala y varios núcleos subcorticales más:

Hace ya tiempo que se rechazó la visión localizacionista, que conecta unívocamente un núcleo cerebral con una función mental. También se ve como insuficiente la visión modular que piensa que hay redes que, a modo de módulos, más o menos independientes, son los encargados de dar soporte a la función. Todo el cerebro está en juego en todo, y esto ocurre en un diálogo flexible interior que apenas conocemos aún (Orón, 2014*b*: 218).

Asimismo, sobre la primera consecuencia, no queda garantizado el automatismo fuerte en las emociones porque incluso el simple proceso de “ver” puede considerarse como afectivo. Basándose en numerosos estudios sobre la amígdala humana, el área pulvinar y el colículo superior –núcleos involucrados, según la hipótesis estándar, en una vía subcortical rápida que procesa las emociones sin la intervención de la consciencia–, Pessoa y Adolphs (2010) comentan que el área pulvinar, por ejemplo, se activa también cuando el sujeto presta atención

consciente al objeto⁶⁶; y sobre la amígdala también se podría decir algo parecido:

La amígdala implementa procesos evaluativos relacionados con la relevancia propia (*self-relevance*) de los estímulos notables. De acuerdo con este marco, la especificidad y diferenciación de la emoción descansa mayoritariamente en la evaluación cognitiva del significado y las consecuencias de un evento externo relevante dentro de un contexto específico y en relación con las propias metas (Fossati, 2012: 489).

En este sentido, contra una parte de la hipótesis estándar que localiza las emociones en los núcleos subcorticales y las asemeja a las funciones automáticas o instintivas relacionadas, por ejemplo, con la huida, una crítica breve que se le puede hacer es advertir que las interacciones cognitivo-emocionales también abundan en el córtex prefrontal, el cual era —o sigue siendo— comúnmente adscrito a procesos abstractos (Pessoa, 2013).

Ciertamente, se podría decir que en las técnicas de neuroimagen se percibe que ante algunas emociones, como el asco, la alegría o el miedo, se activan unas áreas más que otras. Asimismo, es difícil rechazar la visión “universalista” o innata de las emociones básicas porque, a nuestro modo de ver, existe una fenomenología común en las emociones que nos permite hablar sobre ellas y, a su vez, poder comprender los estados a los que nos referimos. Otra cosa distinta es defender la existencia

⁶⁶ En Pessoa (2013) queda mejor especificado. El autor comenta que el *output* del área pulvinar hacia la amígdala sale del núcleo pulvinar medio, que, a su vez, tiene *inputs* del córtex cingulado, del parietal posterior y del temporal: “Es decir, la señal que sale del pulvinar hacia la amígdala lleva información altamente procesada”.

de una variabilidad intersubjetiva notable en nuestras reacciones emocionales; pero la diferencia intersubjetiva o intercultural no es como proponen, por ejemplo los partidarios del constructivismo social o del relativismo cultural, porque, de lo contrario, no podríamos aprender idiomas o no sabríamos identificar qué es aquello a lo que una cultura concreta otorga un valor importante, ya que este aprendizaje se realiza mayoritariamente a través de la percepción de las emociones. Por tanto, no cuestionamos que no haya emociones básicas en nuestra forma humana de responder ante situaciones relevantes, sino que cuestionamos la adscripción de algunos conceptos e hipótesis que trabaja la neurociencia estándar a las emociones consideradas “básicas”. Asimismo, una emoción adaptativamente “básica” no pertenece al mismo nivel de adecuación o explicación que cuando se habla de una emoción conformada en un episodio vivido en la infancia en el que se involucran valoraciones cognitivas, la memoria concreta, la interpretación posterior de los hechos y el significado de aquel acontecimiento. Esta emoción, como dice Izard, por básica que pueda ser, se convierte en un “esquema emocional”. No distinguir estos niveles genera confusiones en lo que el autor llama “ciencia común de la emoción”: “Creo que los investigadores a menudo buscan los correlatos y los efectos de las emociones básicas cuando las variables de sus experimentos son realmente las interacciones emoción-cognición o los esquemas emocionales” (Izard, 2009: 7).

Asimismo, cuando tratamos cuestiones relativas a la motivación y al cambio brusco en el comportamiento de una persona, no es lo mismo atribuir su conducta a un simple episodio emocional que a una emoción enriquecida con creencias elaboradas, con experiencias de la más tierna infancia, con es-

tímulos condicionados o con creencias metafísicas. No es de extrañar que la teoría *contextualista* sobre las emociones tenga renombre dentro de la filosofía: “Nuestra valoración original con estas propiedades –propiedades axiológicas– retrocede a nuestra experiencia de los *escenarios paradigmáticos*, pequeños dramas en los que nuestras capacidades naturales para las respuestas emotivas fueron registradas” (de Sousa, 1987: 45). Por tanto, hay estímulos que pueden generar una emoción “básica” a la que, sin embargo, acompañará una retahíla de señales corticales y de recuerdos que se almacenan y empaquetan para contribuir en una respuesta lo más adaptativa posible ante futuros estímulos relacionados con esa emoción. Por tanto, partiendo de la comprensión de la emoción como contextualista –que no relativista ni subjetivista– y como “fenómeno complejo” como se esbozará en la siguiente sección, podemos ahora introducir las emociones morales.

Así pues, una vez cuestionados algunos presupuestos científicos de las emociones básicas, utilizaremos el concepto de emoción “básica” simplemente para poder distinguirlo de una emoción “moral”. Para ello enumeraremos algunas propiedades de las emociones básicas –miedo, sorpresa, ira, asco, alegría, tristeza– y luego podremos ver qué añade a estas el hecho de que una emoción se pueda considerar como “moral”.

§2. CONTEXTO Y MARCO INTERPRETATIVO SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS “MORALES” DE LAS EMOCIONES.

¿Qué distingue, entonces, una emoción básica de una emoción moral, si es que hubiera alguna diferencia? Se podría

decir, en principio, que hay emociones morales en sí, como la compasión o la culpa, y emociones que no son morales pero que permiten, en su expresión, contenido moral, como la vergüenza o la admiración. Por lo que es difícil establecer una clasificación estricta en este terreno. Sin embargo, a través de un análisis sobre las deficiencias del planteamiento estándar de las emociones que no podríamos llevar a cabo aquí, y al margen de cuestiones fisiológicas y fenomenológicas, se puede decir que las emociones “básicas” contienen los siguientes componentes: una referencia singular genuina, una orientación de acuerdo con la *voluntad* de la persona, *a menudo involucran a la autoconsciencia*⁶⁷, su aparición tiene un carácter apremiante, implican un reconocimiento de nuestras necesidades en función de lograr nuestra vida y, en este sentido, se pueden enten-

⁶⁷ Aunque la primera característica (referencia singular genuina) es tomada en el sentido literal que utiliza de Sousa (1987), las dos siguientes características se encuentran en un contexto frankfurtiano de la comprensión de la voluntad y la identificación. En este sentido, la voluntad y la autoconsciencia quedan retratadas en la siguiente cita: “Yo creo que la disonancia [entre animales humanos y no humanos], se explica en función de un supuesto diferente que tenemos sobre esos animales, a saber, que son incapaces de la reflexividad, la auto-evaluación y la identificación selectiva con los elementos de su experiencia psíquica que son características centrales en la vida humana. Esta supuesta falta de capacidades volitivas, antes que falta de racionalidad, es la que obstaculiza el camino que nos lleva a suponer que tienen la capacidad de tomar decisiones” (Frankfurt, 2004: 124). La consciencia en las emociones no se puede tratar aquí con detalle, pero sí cabe afirmar que puede haber una aparición gradual de la misma: consciencia fenomenológica primaria, esto es, desde la experiencia subjetiva, al menos, en lo referente al dolor y a la satisfacción, se “sabe” de alguna forma privilegiada que están ahí; autoconsciencia reflexiva, esto es, en la citada línea de Harry Frankfurt, estamos preocupados por nosotros mismos respecto a las experiencias conscientes del yo (alegría, tristeza, satisfacción, etc.) en una forma que no es ni mucho menos *neutral*.

der como un termómetro para detectar errores y aciertos en nuestro esquema de fines y valores. Los tres primeros componentes están relacionados con lo que Helm (2009) denomina “foco” de la emoción⁶⁸, esto es, la preocupación por un objeto/persona que el sujeto considera importante y que explica la coherencia de las evaluaciones afectivas referidas a las situaciones que perturban a ese objeto y que se expresan en una emoción. A partir de estos componentes de la emoción básica, añadimos para la emoción *moral* un componente más que será justificado en la siguiente sección: que el respeto y la relación con las demás personas tenga un sitio preferencial en el esquema de fines y valores o esquema *eudaimonista* de una persona⁶⁹. Este último componente parece un elemento *suficiente* para que se dé una emoción moral: una emoción moral tiene como *objeto y foco* las relaciones cordiales con los demás y, a su vez, estas conforman nuestra identidad moral.

Asimismo, en lo relativo a la conformación de la propia identidad moral y, quizá, como un componente ahora *necesaria-*

⁶⁸ En palabras de Helm, el foco es “un objeto de fondo que tiene valor y que está relacionado con el estímulo de la emoción (*target*) de una manera tal que hace inteligible que el estímulo tenga la propiedad evaluativa definida por el objeto formal [evaluación afectiva]” (Helm, 2009: 251). Por ejemplo, si considero que es importante comer tomates frescos (foco) y se aproxima una tormenta (blanco/objeto), entonces, que considere “amenazante” (objeto formal) a la tormenta se adecua al miedo que siento (emoción). El foco explica la evaluación del estímulo en una emoción.

⁶⁹ Con esto no pretendemos excluir que el daño causado a animales no humanos sea irrelevante para la moralidad, pero se trata de otro tema de estudio. En las emociones morales también entra el trato adecuado al medio que nos rodea, y éste incluye el trato con los animales no humanos. En este trabajo estas relaciones se dejarán de lado para centrarnos únicamente en las relaciones personales.

rio para las emociones morales, se encuentra la autorreflexión propia de las emociones auto-valorativas que, según Gabriele Taylor (1985)⁷⁰, son el orgullo, la humillación, el bochorno, la vergüenza, la culpa y el remordimiento –aunque la autora se centra específicamente en el orgullo, la culpa y la vergüenza–. Al margen de averiguar si todas ellas son, en efecto, morales⁷¹, sí que tienen una alta probabilidad de participar en la vida moral. A través de este tipo de emociones podemos ver que, contra la reiterada intención de la concepción científicista de querer introducir las emociones sociales –y morales– dentro del mundo emocional de los animales no humanos⁷², o de insinuar que la diferencia entre una emoción básica y una

⁷⁰ Atención a la posible confusión entre Gabriele Taylor y Charles Taylor, dado que en la forma de citación APA utilizada, la cita en texto es idéntica en ambos autores al pertenecer sus obras al mismo año (1985). Para facilitar su uso, Gabriele Taylor solo aparece citada en esta sección y en la nota 10.

⁷¹ El orgullo, por ejemplo, no es una emoción necesariamente moral, aunque sí que tiene relevancia moral si cobra un tono exagerado, pudiendo volver a una persona engreída o arrogante; lo mismo se puede decir del bochorno.

⁷² “[...] Es importante hacer notar que las emociones sociales no están confinadas de ninguna manera a los humanos. Mira alrededor y encontrarás ejemplos de emociones sociales en chimpancés, babuinos, y monos simples; en delfines y leones; en lobos; y, por supuesto, en tu perro y tu gato. Los ejemplos abundan –los paseos orgullosos del mono dominante; la conducta real del gorila dominante o del lobo que manda en el grupo; el comportamiento humillado del animal que no domina y debe obtener cierto espacio y prioridad para las comidas; la simpatía que el elefante muestra hacia otro que está herido o debilitado; la vergüenza (*embarrassment*) del perro después de hacer lo que no debía” (Damasio, 2003: 46). A lo que habría que añadir que la vergüenza (*shame*) característica de los humanos no es idéntica al bochorno (*embarrassment*) que pueden tener tanto humanos como especies no humanas, sino que es mucho más compleja, aunque a veces coincidan ambas emociones (Taylor, 1985).

emoción social-moral es solo una cuestión de grado, el nivel de autoconsciencia exigido por estas emociones es exclusivo de los seres humanos. En la vergüenza, la mirada reprobadora sobre uno mismo a partir de un catalizador, como pueda ser la exposición a una audiencia concreta, lleva a describir el foco de esa emoción de la siguiente manera: “yo tengo una propia presentación, tengo respeto por mí mismo, tengo un estatus importante”. Esta creencia asentada en formas particulares relativas a la persona es la que subyace en el fondo de la vergüenza: cuando esta imagen se ve cuestionada porque deja entrever alguna debilidad, entonces aparece la vergüenza en formas muy complejas. Las creencias identificativas de las emociones auto-valorativas que diferencian si se trata, por ejemplo, de culpa, de vergüenza o de orgullo, quedan representadas en la valoración hacia el propio Yo como engrandecido, capaz de hacer daño, subestimado o no cumpliendo las *propias* expectativas; además, la creencia identificativa de la emoción no es necesariamente las expectativas que los demás tienen sobre mí, como pensarían las visiones que equiparan la autorreflexión moral a la reputación social, aunque a veces puedan coincidir.

Una vez comentado esto, se entiende mejor que “una emoción moral sea aquella emoción que tiene como fuente principal de interés el respeto humano y una preocupación por la calidez de las relaciones humanas y, a su vez, no se trata de un movimiento reñido con el propio florecimiento o auto-concepción, sino que, más bien, los fomenta”. Para argumentar este planteamiento, dividiremos el concepto de emoción moral en las dos partes comentadas –el respeto humano subyacente en nuestras relaciones humanas y el propio florecimiento ligado a la concepción de la identidad moral.

§3. JUSTIFICACIÓN DEL COMPONENTE MORAL: LA ÉTICA DEL CUIDADO

Hemos comentado en la sección anterior que el componente moral suficiente para una emoción es el siguiente: que el respeto y la relación con las demás personas tenga un sitio preferencial en el esquema de fines y valores o esquema *eu-daimonista* de una persona (foco de la emoción). Para considerar como suficiente este componente, uno de los supuestos teóricos del que partimos es considerar la disciplina ética no *solo* como una reflexión sobre la vida lograda, sino que esta reflexión forma parte de la tradición de la llamada ética del cuidado (*care ethics tradition*). La ética del cuidado, según Blum (2011), proviene de la visión de Weil y Murdoch, que, aunque no sea una teoría estandarizada en la tradición filosófica, pensamos que sí que tiene que ver con la ética de las virtudes, por ejemplo con la virtud de la prudencia en tanto que es la virtud que ayuda a estar *atento* a la realidad y al otro⁷³, como dice Weil:

El poeta produce lo bello con la atención fija en lo real. De igual modo que un acto de amor. Saber que ese hombre que tiene hambre y sed existe tan verdaderamente como yo, basta —lo demás se desprende por sí solo (Weil, 2001: 155).

⁷³ Los apuntes éticos de Weil y Murdoch resultan novedosos, aunque no lo son en la historia de la filosofía y la religión, debido a su crítica hacia el formalismo ético predominante en el siglo XX. Weil apuesta por la consciencia y la percepción de las situaciones de sufrimiento, compatible también con las teorías que incluyen a la compasión como elemento fundamental en la vida ética; la visión de Murdoch incluye la apelación al arte y a la literatura para poder ser capaces de percibir los detalles éticos y de disminuir la concepción “egótica” del yo.

Además, el toque de atención que da la filosofía “feminista”⁷⁴ a la ética de las virtudes añade algo que ha pasado desapercibido pero que es muy relevante:

Ellos [filósofos que trabajan en la teoría de las virtudes] necesitan incluir como virtudes humanas (no solo como si fuera un accesorio eso de “virtudes femeninas”) las cualidades necesarias para la crianza, cuidar de aquellos que no pueden cuidar de sí mismos, y educar a niños hacia la edad adulta en la que pueden prosperar tanto en ser ciudadanos virtuosos como, a su vez, en llevar a otros a serlo (Okin, 2003: 229).

La ética del cuidado advierte que “no sólo importa la acción externa o los resultados visibles por los que se nos atribuye una responsabilidad explícita, sino también importa el fundamento sentimental y cognitivo sobre el que se asientan nuestras acciones morales”. En este sentido, muchas veces exi-

⁷⁴ Si bien la palabra *feminismo* es ambigua por existir varias corrientes dentro de ella —corrientes que, empezando por hacer apología de las diferencias entre sexos o de la exclusión de la mujer en todos los ámbitos, llegan a reclamar, paradójicamente, una igualdad con el hombre, al que se supone que critican—, es cierto que la filosofía moral, o la filosofía en general, necesita de la contribución de cuestiones “femeninas” como lo descrito en la cita, según Okin. Esto no significa que no haya filósofos dedicados a las nociones de *cuidado* o *atención*, pero parece que la percepción de una realidad personal —darse cuenta de lo que le pasa al otro— generalmente se dibuja mejor en la mente de la mujer, cuya contribución psicológica a la filosofía no debe descartarse. Esta propuesta no está motivada por aires dogmáticamente *feministas*, sino que se debe a la búsqueda de un equilibrio filosófico que contrarreste la predominancia del racionalismo masculino en general que se observa en las teorías sistemáticas posteriores a la modernidad, como el racionalismo kantiano, el positivismo decimonónico, el conductismo lógico, etc.; aunque pueda haber excepciones, como la propuesta educativa que aparece en el *Emilio* de Rousseau.

gimos al otro una actitud más atenta porque, por ejemplo, no acierta en la ayuda para resolver un problema, no porque no lo intente, sino, quizá, porque está más centrado en evitarse a sí mismo la irritación de cargar con el problema de alguien que le importa que en la propia persona que sufre —cuando esta a lo mejor solo quiere sentirse escuchada y comprendida en su sufrimiento particular—. A veces sucede que tampoco nos percatamos de que la persona que sufre, a la que altruistamente voy a ayudar, tiene otros deseos distintos a los míos o un esquema de valores distinto o una preocupación diferente a la que uno cree que tiene, como dice Lawrence Blum:

Reconocer que la atribución egocéntrica de estado mentales (*mind-reading egocentrism*) puede ser una deficiencia en la respuesta moral y no solo una deficiencia en el resultado es un fuerte de la tradición de la “ética del cuidado”, la cual enfatiza que el hecho de que alguien te importe implica prestar atención a la persona y a su individualidad y particularidad —viéndola como una persona diferente, con deseos propios e intereses que pueden ser totalmente diferentes a los del observador (Blum, 2011: 183).

La ética del cuidado es consciente de que la atención a la realidad es sumamente complicada porque muchos “despistes éticos” no están sujetos a un estricto control voluntario, esto es, somos portadores de actitudes fundamentadas en nuestra experiencia más básica y en los pesos impuestos y/o legados por la forma de vida de nuestros educadores. Por esta razón, la educación y corrección del suelo emocional conformado, como decimos, por actitudes motivacionales mayoritariamente involuntarias, no se hace de una vez para siempre, ni tam-

poco se hace siguiendo códigos de conducta, sino que se va aprendiendo a medida que se convive con las personas cercanas:

Yo creo que la ética de los motivos y, más generalmente, la ética de los estados mentales, tiene cierta independencia, y no es solo un apartado, de la ética de las acciones. El contenido de la ética es cómo debemos vivir; y eso no es reducible a lo que debemos hacer o intentar hacer, y a lo que debemos causar o producir. Incluye fundamentalmente aquello ante lo que debemos estar a favor o en contra en nuestros corazones, qué y cómo debemos amar y odiar (Adams, 1985: 12).

Por tanto, si incluimos “aquello ante lo que debemos estar a favor o en contra en nuestros corazones” como un terreno susceptible de ser educado, además de ser un terreno por el que responsabilizamos a las personas, debe haber una apertura a la modificación y corrección de creencias erróneas sobre el otro (prejuicios), de despidos o de descuidos por ensimismamiento que, aunque no se manifiesten externamente, pueden también hacer daño a los demás a largo plazo. Blum, por ejemplo, incluye, en el hecho de responsabilizar a alguien, cuestiones que también son *internas*: “Vemos que la responsabilidad moral ya madura hacia los demás implica una consciencia de que los demás pueden diferir de mí mismo, una atención a la particularidad del otro y un deseo del bienestar del otro; todos ellos van entrelazados” (Blum, 2011: 184). Así pues, “que nuestra concepción de la ética se adentre en la ética del cuidado abre las fronteras a lo que se considera una emoción moral”.

§4. INCONVENIENTES DE UNA CONCEPCIÓN ESTRECHA DE LA MORALIDAD

Contrariamente a la postura explicada anteriormente, la concepción “estrecha” de moralidad es aquella que, como crítica Stocker (1976), tiene como presupuestos una separación entre el hecho y el valor. Esto implica reducir la moralidad a su ámbito práctico –cumplir las leyes, por ejemplo– y lo desliga de la motivación por la acción altruista. Para los partidarios de la concepción estrecha, una actitud reactiva *moral* viene a ser aquella que se manifiesta cuando se rompen las expectativas que la sociedad deposita en sus miembros en función de un comportamiento socialmente establecido:

Para estar en un estado de emoción reactiva uno debe creer que una persona ha violado alguna expectativa a la que estaba sujeto; en los términos de esta creencia, podemos dar una explicación de cómo las emociones reactivas tienen la clase de objeto proposicional que las distingue de otros estados emocionales (Wallace, 1994: 20).

Wallace intenta dejar bien definido lo que parece que Strawson describa muy por encima: cómo tener una idea acertada de responsabilidad moral basada en las emociones reactivas; pero según Wallace, estas emociones necesitan una concepción más estrecha, dado que, de lo contrario, las actitudes reactivas comprenderían cualquier tipo de reacción ante cualquier relación humana en tanto que somos seres que pertenecemos a una comunidad y mantenemos múltiples tipos de relaciones entre nosotros. Según Wallace, lo que distingue una emoción reactiva moral de otro tipo de sentimiento es que la expectativa rota tiene el formato de una obligación moral que

no se ha llevado a cabo. El propio Wallace avisa en el comienzo de su libro que entiende la responsabilidad moral dentro de una concepción normativa:

Intento mostrar que una vez hayamos entendido correctamente la actitud de atribuir a la gente responsabilidad en términos de emociones reactivas, seremos capaces de ver que la condición por la que es justo adoptar la actitud o postura no es la libertad de la voluntad en sentido fuerte; sino que es la competencia normativa en virtud de la cual uno puede alcanzar razones morales y controlar el propio comportamiento a la luz de esas razones (Wallace, 1994: 15-16).

No obstante, Helm critica la postura adoptada por Wallace desde lo que hemos propuesto como primer pilar. La clave de la crítica es la siguiente:

Uno se pregunta a estas alturas si se ha abandonado el punto genuino de Strawson: ¿por qué no podemos simplemente suprimir al intermediario –la apelación a las actitudes reactivas, que parecen ser retóricamente sólo un *show* significativo– y entender la responsabilidad moral únicamente en términos de estos poderes de auto-control? (Helm, 2011: 219).

Al margen de entrar en detalles sobre los requisitos de la responsabilidad moral, concepciones normativas como la de Wallace siguen sin poder atar bien la relación que existe entre las emociones y la responsabilidad. De hecho, como Wallace indica en algún momento, las cuestiones normativas varían interculturalmente, por lo que puede haber culturas en las que no se manifiesten tan notablemente actitudes reactivas como la vergüenza o la indignación. Sobre la variación intercultural

no podemos extendernos demasiado, solo añadir que las consecuencias de la propuesta de Wallace todavía llegan más lejos: si ponemos el ejemplo de los barrios marginales de las grandes ciudades en los que también puede haber expectativas sociales, incluso normativas –aunque no pertenezcan a una legalidad positiva–, como pasar por alto cualquier crimen sabiendo quién lo ha cometido y no decir nada a nadie; o la prohibición implícita de robar dentro del mismo barrio a la gente propia del barrio –solo se puede robar fuera de este y a habitantes que no pertenezcan al barrio–. El que incumpla estas “normas” es penalizado. Aquí, también hay actitudes reactivas, pero el objeto proposicional de estas no es moral pese a ser “normativo”.

Una concepción *amplia* de moralidad, sin embargo, es aquella que incluye la relación con las demás personas como algo importante para la vida lograda, y las obligaciones y las expectativas sociales son vistas como un efecto colateral. Es decir, no solo importa para nuestras actitudes reactivas, como el resentimiento, que alguien haya faltado a una expectativa social o a una norma, sino que también son importantes actitudes más silenciosas, como la indiferencia, como el no saber ver los problemas de otros o como una mirada equivocada y egoísta sobre una emoción o el sufrimiento ajenos; en resumidas cuentas, el no prestar atención a la realidad del otro no figura como una falta en el código penal y, sin embargo, también puede hacer mucho daño. Uno de los argumentos más elaborados para abogar por esta amplitud en nuestras emociones morales lo ofrece Helm:

[...] Aquí podemos hacer algún progreso pensando cuidadosamente en la marca que, bajo mano, deja Strawson sobre la forma en la que las actitudes reactivas están “humanamente conectadas”. Por lo que argumentaré que las actitudes reac-

tivas son definidas, en parte, a través de sus interconexiones racionales e interpersonales, siendo que estas constituyen nuestro respeto por las personas (Helm, 2011: 220).

Para Helm no existe un apoyo externo, como las normas, que fundamente que las actitudes reactivas tengan parte en una posición no escéptica sobre la responsabilidad moral, sino que en la propia expresión de las emociones morales viene dado el fundamento. En el caso de Strawson, vemos la coherencia/conexión racional o significativa de las actitudes reactivas en que si uno siente resentimiento por un maltrato recibido, debería también sentirse indignado si tratan de igual manera a otra persona, así como sentir culpa o vergüenza si es él el que maltrata igualmente a otro. Helm dice que estas relaciones *lógicas* entre emociones tienen su base, en efecto, en expectativas normativas. No obstante, contrariamente a Wallace, Helm no se queda aquí:

Estas expectativas normativas tienen que ver con cómo tratamos a los demás en tanto que personas, y nacen de la preocupación que tenemos por las personas como tales: debemos comportarnos y responder a cada uno en formas que se acoplan a estas expectativas porque ser una persona merece ese trato. Y las personas merecen ese trato por la clase de importe que ellas llevan: *dignidad*. De hecho, es la dignidad de las personas la que explica la validez interpersonal de esas expectativas normativas (Helm, 2011: 224).

Entender el foco de las emociones morales en clave de dignidad o respeto⁷⁵ es lo que hace que Strawson, según Helm, se-

⁷⁵ La dignidad para Helm no es prioritaria sobre el respeto, sino que van ontológica y conceptualmente a la par: “Así como los modos particulares

ñale que las actitudes, además de su conexión lógica, tengan también una *conexión “humana”*; por esta razón, extiende las actitudes reactivas también a las emociones positivas –cosa que a una concepción normativa, como la de Wallace, le costaría realizar.

Una vez asentadas las bases, esbozaremos, a continuación, los dos pilares que sustentan la definición de emoción moral: el primero se apoya en dar soporte a la importancia de las relaciones humanas en nuestra conformación de la identidad, y el segundo pilar se sustenta en la concepción del agente moral de Charles Taylor.

§5. PRIMER PILAR DE LA DEFINICIÓN: LA NATURALIDAD E IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES HUMANAS

Sobre la cotidianeidad y naturalidad de nuestras relaciones humanas, ya Strawson (1995) comentaba que son algo fácil de olvidar en filosofía debido a “nuestro frío estilo contemporáneo”. Pero aquí debemos sacar a colación que dentro de las preocupaciones fundamentales de los seres humanos no podemos evitar considerar las relaciones personales basadas en el amor y la confianza como algo prioritario. De hecho, sentirse querido proyecta a la persona, dándole razones para vivir y au-

de preocupación son respuestas apropiadas al importe/valor que simultáneamente constituye ese importe/valor, así también los modos particulares de respeto –las actitudes reactivas –son respuestas apropiadas a la dignidad, constituyendo simultáneamente esa dignidad” (Helm, 2011: 225). O también: “El respeto es una actitud evaluativa hacia su dignidad [preocuparse por alguien por el hecho de ser persona]” (Helm, 2011: 227).

mentando las emociones *positivas*: “El efecto incidental de experimentar una emoción positiva a menudo potencia un crecimiento en los recursos personales” (Fredrikson, 2004: 149).

Todavía más, la experiencia de poder amar algo o a alguien, como dice Frankfurt (2007), contribuye a que el Yo experimente un sentimiento de liberación precisamente porque sus acciones están guiadas por las características de aquello que ama y no por las suyas propias⁷⁶. Se percibe como resultado un fenómeno aparentemente paradójico: la preocupación desinteresada por el otro distinto al Yo ejerce un rebote de vitalidad que puede contribuir con mayor ahínco tanto a los motivos para continuar existiendo como a responder adecuadamente a la pregunta por cómo vivir bien. En este sentido, la ética también podría entrar dentro del tipo de acciones que provocan liberación o enaltecimiento. Según esta visión: “La ética no se ocupa del mundo. La ética tiene que ser una condición del mundo, como la lógica” (Wittgenstein, 2009: 215). Como Wittgenstein formula, algunos *mandatos* morales parecen impuestos desde *fuera*, desde la naturaleza, de la misma forma en la que actúan las expresiones de admiración por lo ordinario –estética– y de la misma forma en la que uno desea cierta felicidad: “Si *ahora* me pregunto: pero ¿por qué debería yo vivir precisamente de forma *feliz*?, entonces, esta me parece ser en

⁷⁶ “Cuando accedemos a ser movidos por la lógica o por el amor, el sentimiento con el que lo hacemos no es de desesperada impotencia. Al contrario, particularmente experimentamos ambos casos –sea seguir a la razón o seguir a nuestro corazón– una sensación de liberación y de enaltecimiento. ¿Qué justifica esta experiencia? Parece tener su fuente en el hecho de que cuando una persona responde a una percepción de algo racional o amado, su relación a ello tiende hacia una abnegación [... esto es] está guiado por las características del objeto antes que por las propias” (Frankfurt, 2007: 91).

sí misma una cuestión tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma [...]” (Wittgenstein, 2009: 217). No se trata de una postura meramente teórica sino más bien es una experiencia vívida: estamos unidos a lo que es valioso, no solo elucubrando con presupuestos teóricos, sino a través de sentimientos. Como ejemplo básico, ayudar a una persona gratuitamente liberador, y esta liberación puede tener que ver con nuestra unión a la humanidad que nos pertenece.

Ahora bien, la ética implica saber cómo nos relacionamos con las demás personas y cómo deberíamos hacerlo, sin olvidar que el Yo también se relaciona con otras personas de una manera especial: las quiere o se preocupa por ellas. Entonces, si estoy atado a ellas de una manera íntima —o no íntima en sentido estricto, sino en cuestiones de humanidad—, si les hago daño, seguramente rompa también algo de mí mismo. A modo de ilustración, Martha Nussbaum indica que para que un niño adquiriera conceptos morales necesita mantener un contacto cercano con aquellas personas a quienes ama y de quienes depende, para luego ampliar las valoraciones adquiridas a otros contextos sociales más dilatados:

[...] Las personas no llegan al altruismo sino atravesando los apegos intensos y particulares de la infancia, ampliándolos gradualmente por medio de la culpa y la gratitud, extendiendo su interés por los demás a través de la imaginación característica de la compasión. [...] El bien de los otros en abstracto o *a-priori* no nos dice nada. Solo cuando se pone en relación con aquello que ya comprendemos en nuestro intenso cariño hacia nuestros padres, con nuestra necesidad apasionada de consuelo y de seguridad, solo entonces, decía, tales cosas empiezan a importar profundamente (Nussbaum, 2008: 430-431).

Por tanto, la esencia de una emoción moral indica que el *foco* de las respuestas emocionales radica en el valor que tienen las personas y la importancia de su desarrollo o florecimiento –esto incluye la respuesta negativa hacia actitudes contrarias–. Asimismo, como dice Nussbaum: “La emoción misma ve a la otra persona de tal manera que resulta enormemente relevante para la moralidad” (Nussbaum, 2008: 377). En la misma línea, Strawson hace un apunte genuino sobre este tipo de emociones:

El lugar común central en el que quiero insistir es la gran importancia que damos a las actitudes intencionales que adoptan hacia nosotros otros seres humanos y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones personales dependen de, o involucran, nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones (Strawson, 1995: 41-42).

En este contexto parece que, como dice el autor, hierde más un pisotón hecho a propósito que uno sin intención, porque realmente nos interesa ser tratados con respeto y reaccionamos emocionalmente ante actitudes contrarias como el desprecio o la malevolencia. Strawson indica que los dos extremos de las actitudes con las que reaccionamos –emociones– hacia las intenciones de los demás son el resentimiento y la gratitud. El resentimiento es la ofensa que uno siente ante un menosprecio o acto injusto por parte de alguien, y la gratitud es la alegría y admiración por la bondad o actos gratuitos recibidos por parte de alguien. Entre estos extremos hay una cantidad considerable de reacciones pertinentes como el amor, el perdón, los sentimientos heridos, etc.⁷⁷ La importancia de todas estas

⁷⁷ Strawson considera como moral solo aquella actitud reactiva cuyo objetivo no es personal sino que atañe a otras personas, como la indignación: «Lo

emociones enfocadas al trato con los demás se percibe en la cotidianeidad; no nos hace falta *probar* o medir su eficacia o sus objetivos en el lenguaje especializado de la psicología social, porque “somos seres humanos moralmente competentes, viviendo en un mundo con otros seres humanos” (Blum, 2011: 181).

§6. SEGUNDO PILAR DE LA DEFINICIÓN: LA APELACIÓN A LA IDENTIDAD MORAL

Las características morales de las emociones también actúan de puertas hacia dentro: las emociones morales apelan con más fuerza que las emociones básicas a la identidad de la persona porque la huella moral es significativa e imprime carácter en el sistema de creencias. Aunque no es fácil hacer una selección concreta de emociones para ejemplificar lo dicho, esto se percibe con mayor claridad en el caso de las emociones que Strawson denomina auto-reactivas –vergüenza, culpa, orgullo, etc.– porque no solo tienen por foco la dignidad de las demás personas, sino que el respeto hacia las personas en sus diversas acciones rebota sobre el Yo, teniendo una especie de

que tenemos aquí [...] es resentimiento en nombre de otro, uno en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados; y es este carácter impersonal o vicario de la actitud, añadido a los demás, lo que le otorga la calificación de «moral» (Strawson, 1995: 53). A diferencia de Strawson, nosotros entendemos también el resentimiento como una emoción moral en tanto que es una respuesta ante la indiferencia, el maltrato, el menosprecio o cualquier falta de respeto intencionado por parte de alguien. No obstante, en defensa del autor, en sus escritos subyace una concepción amplia de la moralidad en tanto que justifica las actitudes reactivas en el “marco natural” de relaciones humanas.

foco paralelo: la autoconcepción del Yo en el trato con los demás. Por eso Taylor las califica de emociones referentes-al-sujeto (*subject-referring emotions*): “Lo que resulta vergonzoso o humillante es *sujeto-referente*, porque hay algo humillante para mí en virtud de la forma en la que yo me comprendo a mí mismo —o mejor [...] por la forma en la que me veo a mí mismo y aspiro a aparecer en la esfera pública” (Taylor, 1985: 57).

Para tener más claro el tipo de emociones que son, Taylor marca un parámetro distintivo con otras emociones que él llama “emociones referentes-al-yo” (*self-referring emotions*), cuyo objetivo es preservar la supervivencia propia y velar por uno mismo, sin ser necesariamente egoístas. Para explicar la diferencia con cualquiera de las demás emociones básicas —miedo, tristeza, sorpresa, etc.— pone el ejemplo de “El buen samaritano”. El relato evangélico narra que un samaritano ayuda a un herido que encuentra en el camino que ha sido apaleado por unos ladrones y que es de distinta condición social, porque es judío. Le cura las heridas y paga a un posadero para que lo atienda hasta que esté bien. En el relato se percibe que la ayuda prestada no es entorpecida, como podría haberlo sido, por teorías sobre la pureza, sobre la diferencia racial o diferencias históricas entre pueblos, sino que, sencillamente, el samaritano siente compasión por el herido y le ayuda. En este caso, que la ayuda sea mediada por la emoción de la compasión, esto es, una *emoción referente-al-sujeto*, distintamente a una *emoción referente-al-yo*, implica que no se trata solo de la preocupación por preservar algo valioso en el esquema de fines y valores del samaritano, como pueda ser *curar a un herido*, sino que tiene también una implicación paralela, esto es: no se trata de que el samaritano tenga una motivación narcisista para decir alto y claro que él es alguien *bueno*, sino que realmente siente una

llamada a ayudar a su semejante no solo porque sea una persona la que necesita ayuda, puesto que también uno puede sentirse llamado a ayudar a un animal en apuros. Tampoco es el caso de que sienta el deseo impulsivo de ayudarlo, porque puede que no tenga ese deseo; y tampoco es el caso de un *desahogo* caritativo personal en pos de alcanzar una recompensa propia –en ese caso sería un movimiento caprichoso–. En la historia del samaritano hay algo que le empuja a ayudar al herido en tanto que él, como agente, es un ser, por ejemplo, *racional*. Esta obligación hacia la caridad, como dice Taylor, no descansa en un *idiota*, o en un niño muy pequeño o en un animal no humano:

[...] El valor que posee esta situación yace sobre una obligación de tipo fuerte impuesta sobre mí –lo que llamamos obligación moral u obligación de caridad. Y una comprensión completa de lo que esto significa implica una referencia a la clase de ser sobre la que descansa esta obligación. La situación posee este valor para mí, en virtud de la clase de ser que soy; y esto es una verdad lógica, interna al significado del valor (Taylor, 1985: 58)⁷⁸.

⁷⁸ En la línea de Taylor sobre reflexiones de la identidad, este punto parece esencial en función de realizar proyectos educativos: en la medida en que uno se conciba a sí mismo podrá ampliar o disminuir el repertorio de cuestiones morales. La concepción sobre uno mismo varía desde concepciones antropológicas/filosóficas, como un “animal racional” o seres con capacidad auto-reflexiva; religiosas, como un ser a imagen y semejanza de Dios, hasta científicas, como embrollo de mecanismos evolucionados, etc. Si nos concebimos, por ejemplo, como meros productos de la evolución, dependiendo del grado de asimilación con nuestros ascendientes en la escala evolutiva, nuestra actuación puede llegar a ser desde compasiva en tanto que “mecanismo” proto-moral, hasta la eliminación de responsabilidad por comportamientos aberrantes en tanto que estos vienen determinados por las

Dicho de otra forma: “Nuestros sentimientos morales incorporan un sentido de lo que es ser humano, esto es, de lo que nos importa como seres humanos” (Taylor, 1985: 60).

Así pues, a modo de resumen, las emociones morales lo son en tanto que se circunscriben a una concepción amplia de la ética que nos lleva a asumir dos fundamentos: el foco de la emoción está centrado en la importancia y valor de las personas y, con ello, a modo de reflejo, el hecho de responder adecuadamente a este valor con-forma la concepción de la clase de ser que soy, o como Taylor argumentaba, la clase de ser que soy también conforma una respuesta adecuada hacia el valor de las personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, R. (1985). Involuntary Sins. *The Philosophical Review* (94), 1, 3-31.

neuronas y por el ambiente, tal y como llegaría a admitir, por ejemplo, Richard Dawkins en una radical coherencia con su concepción antropológica de la determinación, en la que solo habría que cambiar la pieza desajustada: “¿Pero no es cierto que una visión mecanicista y verdaderamente científica del sistema nervioso hace que la idea de la responsabilidad sea una tontería, ya sea aquella atenuada/disminuida o no? No obstante, cualquier crimen, por atroz que sea, puede ser culpado en principio por sus condiciones antecedentes que se ponen en marcha a través de la fisiología, la herencia y el ambiente del acusado” (Dawkins, 2006). Si dentro de una concepción filosófica/religiosa nos concebimos como seres egoístas o malos por naturaleza, nuestro comportamiento moral podrá aceptar acciones egoístas e insensibles respecto a otros seres humanos o tendrá que aceptar la obediencia a la ley como fundamento moral. La concepción sobre nuestro propio ser es, pues, variable; pero creemos que hay algunas concepciones mejores que otras porque contribuyen al desarrollo pleno de la persona y vale la pena defenderlas en función de la educación moral de nuestros descendientes.

- Blum, L. (2011). Empathy and Empirical Psychology: A Critique on Shaun Nichols's Neo-sentimentalism. En C. Bagnoli, *Morality and the Emotions* (pp. 170-193). Oxford: Oxford University Press.
- Damasio, A. (2000). A second Chance for Emotion. En N. L. Lane RD, *Cognitive Neuroscience of Emotion* (pp. 12-23). New York: Oxford University Press.
- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. London: William Heinemann.
- de Sousa, R. (1987). *The Rationality of Emotion*. Massachusetts: The MIT Press.
- Fossati, P. (2012). Neural correlates of emotion processing: From emotional to social brain. *European Neuropsychopharmacology* (22), 487-491.
- Frankfurt, H. (2004). Disengaging Reason. En W. R. J, P. Pettit, S. Scheffler y M. Smith, *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (pp. 119-128). London: Clarendon Press.
- Fredrikson, B. (2004). Gratitude (like other positive emotions) broadens and builds. En R. A. Emmons y M. E. McCullough (eds.), *The psychology of gratitude* (pp. 145-166). New York: Oxford University Press.
- Helm, B. (2011). Responsibility and Dignity. Strawsonian Themes. En C. Bagnoli, *Morality and the Emotions* (pp. 217-234). Oxford: Oxford University Press.
- Helm, B. (2009). Emotions as Evaluative Feelings. *Emotion Review* 1(3), 248-255.
- Izard, C. E. (2009). Emotion Theory and Research: Highlights, Unanswered Questions and Emerging Issues. *Annual Review of Psychology*(60), 1-25.
- James, W. (1884). What is an Emotion? *Mind* 9(34), 188-205.

- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: la racionalidad de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Okin, M. (2003). Feminism, Moral Development and the Virtues. En R. Crisp, *How Should One Live? Essays on the Virtues* (pp. 212-229). Oxford: Oxford University Press.
- Orón, J. V. (2014b). Neurociencia y fe: el sistema de creencias como lugar de encuentro interdisciplinar. *Scientia et Fides* 2(2), 213-270.
- Pessoa, L. (2013). *The cognitive-emotional brain. From interactions to integration*. Massachusets: MIT Press.
- Pessoa, L. y Adolphs, R. (2010). Emotion processing and the amygdala: from a “low road” to “many roads” of evaluating biological significance [versión electrónica]. *Nature Review of Neuroscience* 11(11), 773-783.
- Spinoza, B. (2002). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Strawson, P. F. (1995). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós I.C.E., U.A.B.
- Taylor, C. (1985). Self-Interpreting Animals. En T. C., *Human Agency and Language* (pp. 45-76). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vendrell, I. (2009). Teorías analíticas de las emociones. El debate actual y sus precedentes históricos. *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XIV, 217-240.
- Wallace, R. J. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Harvard: Harvard Universtiy Press.
- Weil, S. (2001). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.
- Wittgenstein, L. (2009). *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Madrid: Síntesis.