

## APUNTES SOBRE LA AFECTIVIDAD, LAS EMOCIONES Y SU RELACIÓN CON LA MORALIDAD

Miguel Antonio Ahumada Cristi<sup>1</sup>

**RESUMEN:** El problema de la afectividad, o del ser capaz de afectarse a partir de las emociones, presenta un difícil entramado que creemos se debe considerar para comenzar a repensar la validez de la discusión sobre la materia; o bien, la validez del debate sobre la naturaleza de la afectividad y de las emociones. No obstante, como se trata de un problema histórico de larga trayectoria, por motivos de extensión, en este artículo nos proponemos explicar y discutir solo una parte de este entramado, considerando autores que confiamos han tratado la temática de manera rigurosa y sobre la base de la relación entre emoción y moralidad: a Platón y Aristóteles, por iniciar el tema a partir de sus tesis sobre el ser y la emotividad; a David Hume, por ser aquel que desafió la idea de racionalidad de la virtud proponiendo la consideración de las emociones y sentimientos como fundamentos de la moralidad; a Jean Paul Sartre, por ofrecernos la discusión sobre el carácter descriptivo de la emoción, como una forma de entender nuestro ser-en-el-mundo. Pensamos que las reflexiones de estos pensadores son una importante fuente de aproximación a la temática.

**PALABRAS CLAVE:** afectividad, emociones, moralidad.

## NOTES ABOUT AFFECTION, EMOTIONS AND THEIR CONNECTION TO MORALITY

**ABSTRACT:** The problem of affection, or of oneself being able to affect from emotions, presents a difficult framework that we believe must be considered to begin rethinking the validity of the discussion on this subject; or, the validity of the debate on the nature of affectivity and emotions. However, as it's a long-term historical problem, for reasons of length, in this article we propose to explain and discuss only a part of this framework, considering authors that we trust have treated the subject matter rigorously and on the basis of the relationship between emotion and morality: Plato and Aristotle, to begin the subject from their thesis about the being and the emotionality; David Hume, for being the one who challenged the idea of rationality of virtue, proposing the consideration of emotions and feelings as foundations of morality; Jean Paul Sartre, for offering us the discussion on the descriptive character of emotion, as a way of understanding our being-in-

---

<sup>1</sup> Licenciado em Educação e Mestre em Filosofia. Doutor em Educação pela Universidade de Barcelona. Professor e pesquisador na Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Email: [miguel.cristi@unila.edu.br](mailto:miguel.cristi@unila.edu.br)

the-world. We consider the reflections of these thinkers as an important source of approach to the subject.

**KEYWORDS:** affection, emotions, morality.

## **APONTAMENTOS SOBRE A AFETIVIDADE, AS EMOÇÕES E SUA RELAÇÃO COM A MORALIDADE**

**RESUMO:** O problema da afetividade, ou do ser capaz de se afetar a partir das emoções, apresenta um difícil marco que acreditamos deve ser considerado para começar a repensar a validade da discussão sobre o assunto, ou a validade do debate sobre a natureza da afetividade e das emoções. No entanto, como se trata de um problema histórico de longa data, por razões de extensão, neste artigo propomos explicar e discutir só uma parte desse marco, considerando autores que trataram o assunto rigorosamente e sobre a base da relação entre emoção e moralidade: a Platão e Aristóteles, por iniciar o tema a partir de teses sobre o ser e a emotividade; a David Hume, por ter desafiado a ideia de racionalidade da virtude, propondo a consideração efetiva das emoções e sentimentos como fundamentos da moralidade; a Jean Paul Sartre, por nos oferecer a discussão sobre o caráter descritivo da emoção, como uma forma de entender nosso ser-no-mundo. Pensamos que as reflexões desses pensadores são uma importante fonte de aproximação à temática.

**PALAVRAS-CHAVE:** afetividade, emoções, moralidade.

### **LA IDEA DE AFECTIVIDAD Y EMOCIONES EN PLATÓN**

En la Atenas Clásica es posible encontrar la primera preocupación de rigor científico por comprender nuestra estructura afectiva. Entre los más conspicuos pensadores griegos que se ocuparon de este problema están Platón y Aristóteles. Comenzaremos, entonces, por Platón, pero, claramente, siguiendo la línea del filósofo de ver todo en perspectiva moral, es decir, política.

Un ejercicio reflexivo que es posible encontrar con frecuencia en las obras de Platón es la tripartición. Su *República*, por ejemplo, la organiza en tres tipos de categorías sociales: el pueblo (trabajadores manuales), los guardianes (protectores de la polis) y los filósofos (dirigentes de la polis). Cada una de estas partes, a juicio de Platón, debe cumplir su determinado rol social y nada más: que el zapatero sea virtuoso y haga zapatos, que el

agricultor produzca buena fruta, que el guardián proteja el estado y, por último, aunque en primer lugar, que el filósofo sean quien en el más alto orden domine las pasiones (que derivan de estados emotivos viciosos) y que cultive virtudes cardinales exentas de todo vicio, como la templanza (*Sophrosyne*), la fortaleza (*Andreia*), la prudencia (*Phrónesis*) y la justicia (*Dikaíosyne*), puesto que estas virtudes harán del filósofo el conductor ideal del Estado (PLATÓN, 2006). Platón es un desconfiado asumido del concepto de ciudadano y de la igualdad de participación en la polis; ergo, de la democracia.

En términos más simples aún, Platón sustenta su filosofía a partir de los caracteres físicos del ser humano. Hace una tripartición del individuo, esto es, lo fragmenta en alma apetitiva (abdomen), alma irascible (el tronco) y alma racional (la cabeza). Y cuando lleva esta tripartición a su *República* lo hace del siguiente modo: como el pueblo es susceptible a la concupiscencia, por desarrollar apenas trabajos técnicos o manuales, su alma puede sucumbir fácil ante la pasión. Por ello el pueblo debe cubrir tan solo las necesidades vitales del Estado, i. e., abastecerlo por medio de la labor. Los guardianes, por su parte, debido a sus actividades, pueden llegar a ser irascibles; pero, al ser los encargados de proteger la República, deben recibir una educación específica basada, entre varios aspectos, en las artes liberales, como la matemática, música, geometría y astronomía<sup>2</sup>. Esta formación les permitirá alcanzar una moral suficientemente desarrollada para el ejercicio de guardianes (PÁJARO, 2014). Por último, como ya lo mencionamos, en superioridad respecto de los anteriores se encuentran los filósofos, quienes tienen la tarea de dirigir políticamente al pueblo y a los guardianes, porque en ellos prevalece el alma racional.

Sobre tales tesis, mucho no tenemos que aportar a las reflexiones de Russell:

tenemos aquí un terrible retrato de una máquina estatal en que los hombres, como individuos, casi desaparecen. La utopía descrita en la *República* es la primera de una larga serie de fantasías similares, que llegan hasta *Un mundo feliz [Brave New World]* de Aldous Huxley. Sin duda, también sirvió de inspiración para los potentados que se creían en condición de efectuar importantes cambios sociales, menospreciando por completo los sufrimientos infligidos. Eso está destinado a suceder siempre

---

<sup>2</sup> Platón las denomina 'liberales' en el sentido que estas liberan el alma o conciencia del mundo sensible, y permiten diferenciar la *epeisteme* (ciencia) de la *doxa* (opinión).

que prevalezca la idea de que los hombres están hechos para amoldarse a sistemas preconcebidos (RUSSEL, 2017, p. 80)<sup>3</sup>.

Ahora bien, en consonancia con su método reflexivo de estructurar sus ideas básicas en partes –con un marcado carácter jerárquico–, en el diálogo, *Fedro* Platón representa la estructura humana a partir de una metáfora: un carruaje alado con dos caballos y dirigido por un auriga; el alma humana, que vendría a ser el carruaje, es el ‘todo’, el auriga y los dos caballos. Señala:

digamos, pues, que el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana, el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar (PLATÓN, 1871, pp. 291- 292)

En términos simples, Platón quiere significar que los tres seres representan las tres partes del alma: el cochero simboliza la estructura racional, mientras que los dos caballos retratan la pasional, en dos acepciones: un caballo, noble y de buen linaje, simboliza la emoción ‘buena’, es decir, aquella que bien guiada nos puede conducir al *Bien*; el otro caballo, malo y de mala casta, representa nuestro apetito irracional o concupiscencia, i. e., la emoción que puede generar fuertes y torpes pasiones. El auriga tiene la misión de dominar a los dos animales, que, al tratarse de seres esencialmente opuestos, constituye un ejercicio tan difícil como extenso en cuanto tiempo y experiencias.

En síntesis, Platón divide la estructura esencial del ser: la parte racional (cognitiva) está ubicada en la cabeza, la irascible (afectiva) en el pecho, la concupiscible (apetitiva) en el abdomen y para abajo. Los caballos, uno representando el pecho y el otro el abdomen, deben ser dominados por el auriga, que constituye la cabeza. Si el cochero tiene éxito, es

---

<sup>3</sup> Traducción nuestra del portugués al español: Temos aqui um terrível retrato de uma máquina estatal em que os homens, como indivíduos, quase desaparecem. A utopia descrita na República é a primeira de uma longa série de fantasias similares, que chegam até o Admirável mundo novo de Aldous Huxley. Sem dúvida, também serviu de inspiração para potentados que se achavam em condição de efetuar importantes mudanças sociais, menosprezando completamente os sofrimentos infligidos. Isso está fadado a acontecer sempre que prevalece a ideia de que os homens são feitos para se amoldarem a sistemas preconcebidos. *[Intervención nuestra]*

decir, si al paso del tiempo consigue el pleno control de los dos animales podrá conducir armónicamente el carruaje y alcanzará la sabiduría<sup>4</sup>. Como lo apunta Peña:

con esta imagen tripartita del alma [Platón] está reconociendo que los deseos, incluso los más bajos y viles, se generan en el seno mismo del alma humana. De ahí que el filósofo se ocupe con tanto esmero de la naturaleza del alma, de su salud y sus virtudes, pues el individuo se ha de gobernar a sí mismo (PEÑA, 2009, p. 183).<sup>5</sup>

En el fondo, tanto el relato del auriga como la utopía estructural de la *República*, que segmentan el alma y la sociedad en tres fracciones, indican que una de las partes, la racionalidad (o el filósofo, normalmente aristocrático), debe dominar las otras dos, la irascible y la concupiscible.

La trampa está en que si pensamos en ejemplos ordinarios podemos tentarnos muy fácilmente a concordar y a justificar a Platón. Hay ocasiones en que por causa de un hecho que nos ofende, o indigna, podemos llegar a sentir una gran ira, lo que en lenguaje coloquial diríamos ‘airados a reventar’ (y dejar que el caballo malo domine el carro); sin embargo, puede ser que algo nos haga apaciguar este ímpetu (y dejar el caballo bueno reste en parte el impulso del malo) para finalmente intentar actuar de la manera más adecuada (y dejar que el auriga, o racionalidad, tome por las riendas a ambos animales y los equilibre). Pues la trampa es que aquí, y es que precisamente en Platón está el origen de la hoy inaceptable segregación entre emoción y razón (cuestión que atenderemos más adelante, en el punto 3). En el filósofo esta última tiene una posición superior, distante e independiente, de la primera. Sin embargo, es muy justo destacar que hay algo simbólico muy importante en la obra de Platón: la razón puede educar a las pasiones, es decir, para Platón, cual máxima leninista, que el corazón arda, pero con la cabeza fría. Por cierto, en su *República* (1988), Platón también habla de una educación de la pasión: enseñar a los niños, en especial a los que serán de la casta de guardianes y filósofos, con qué cosas la afección puede resultar negativa y con cuáles entorpecedora del juicio y acción racional. Esto último, como lo apunta

---

<sup>4</sup> Platón pensaba que esto es casi imposible que ocurra antes de los 50 años. Los adolescentes y jóvenes no dominan bien a sus caballos y los adultos poco a poco empiezan a alcanzar este dominio: “deberán pasar más de 50 años para ver a un hombre pleno”, sostenía Platón.

<sup>5</sup> [Intervención nuestra]

Reboul (1984, p. 10), primerísimamente por vía de la *mousike*<sup>6</sup>, o de la poesía (aunque está más rigurosamente controlada en su selección) como ejercicio de educar las emociones que conducen a la pasión por medio del cultivo de lo estético y sus significancias en el aprendizaje de lo ‘bueno’ o ‘bello’, en diferencia de lo ‘malo’ o ‘desagradable’ (REBOUL, 1984; PÁJARO, 2014).

### **AFECTIVIDAD Y EMOTIVIDAD EN ARISTÓTELES**

Aristóteles, desde una visión algo distinta al de ‘los anchos hombros’, revisa en teoría y bastante práctica las manifestaciones emotivas del ser. Se asemeja a Platón en algunos razonamientos, pero se distancia en otros. Señala el Estagirita que las manifestaciones emocionales como la ira y sentimientos nobles como el amor son símbolos de nuestra naturaleza humana que sin un control pueden manifestarse como una pasión, es decir, como un vicio. Por cierto, para que las emociones y sentimientos no se tornen negativos, Aristóteles, del mismo modo que Platón, indica que la razón debe dominarlos para favorecer el cultivo de la virtud, o hábito racional constante. Pero ¿cómo podemos hacerlo según este filósofo? pues mediante el ejercicio deliberativo y la práctica constante de la virtud: “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados y practicando la virilidad, viriles (ARISTÓTELES, 2000, p. 53).

La diferencia entre Platón y Aristóteles está en la forma: Aristóteles considera que cuerpo y alma están unidos sustancialmente, motivo por el que no ve posible una especie de tripartición, como ocurre en Platón (quien además separa el alma de la carne). Aunque Aristóteles establece una leve paradoja: razón y emoción no son cosas que viven separadas pues comparten la misma sustancia; sin embargo, una de estas debe dominar a la otra, lo que en el fondo establece una diferenciación por hegemonía.

Lo primero en considerar es que Aristóteles establece la política como la categoría principal del ser en relación con el mundo. El problema es que sobre lo que se podría entender como una teoría aristotélica de las emociones se sabe muy poco. Lo que se conoce de este pensador respecto al asunto está repartido en pequeñas partes de algunas de sus

---

<sup>6</sup> gr.: arte de las musas o simplemente música.

obras, y muy difícilmente encontradas sin una lectura política entrelazada. Pues esto problematiza la comprensión, ya que las ideas sueltas –y a veces no suficientemente justificadas– generan algunas contradicciones y ambigüedades. Sin embargo, se puede llegar a algunas conclusiones básicas:

En su *Retórica* primero distingue las emociones de las sensaciones físicas, i. e., el hambre no es una emoción, la cólera sí. Posteriormente analiza la emoción desde una perspectiva política, como el arte de convencer al otro mediante elementos discursivo-emotivos que generan impacto en los estados de ánimo del receptor o receptores (ARISTÓTELES, 1999). Es posible que las emociones del emisor, manifestadas en el discurso, afecten el estado anímico del receptor de modo de moverlo a una acción deseada; v. gr., que un seguidor del autoritarismo llegue a valorar el Estado democrático como un bien. Pues esto parece ser muy real, ya que a veces cuando queremos persuadir a alguien de algo que no lo tiene convencido, y que para nosotros es una verdad y un *bien*, pues ante su duda utilizamos elementos con efectos emotivos en el discurso. Pero aquí hay que tener cierto cuidado, que para Aristóteles lo que realmente se puede juzgar como ‘bueno’ o ‘malo’ para el ser humano no es la sensibilidad emotiva, sino la razón que posibilita el *Bien* y que puede o no servirse de estados emocionales como factor persuasivo (VIGO, 2007, p. 236). Que un tirano utilice elementos emotivos para persuadir a un demócrata que la dictadura es la mejor forma de gobierno, no es un discurso que use la emoción racionalmente, es decir, con justicia, sino apenas una arenga viciada.

Según Atienza (2009), en *Anima* Aristóteles trata la emoción desde un enfoque más teórico. El punto de inicio no es la distinción entre emociones y sensaciones, sino entre sensaciones y sentimientos. Las sensaciones, provocadas o apaciguadas por la relación del ser con las cosas, responden a la parte orgánica, material, del cuerpo. En cambio, los sentimientos, por el simple hecho de manifestarse como conocimientos, si pueden razonarse con fundamentos teóricos. Los dos sentimientos fundamentales son el placer y el dolor, puesto que a juicio de Aristóteles responden generalmente a todas las motivaciones del ser (ATIENZA, 2009). El placer nos motiva hacia algo, mientras que el dolor (que no se

confunda con miedo) nos hace huir de algo o encararlo para, una vez resuelto, venga nuevamente a nosotros el júbilo<sup>7</sup>. Dice Aristóteles:

la virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartemos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación (...) [la virtud] tiende a hacer lo que es mejor respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario (ARISTÓTELES, 2000, p. 56).

En fin, Aristóteles, más que establecer una teoría concreta sobre la naturaleza y significado de las emociones, las aborda desde lo que se puede entender como sus génesis y efectos: el placer o el dolor. Dos conceptos que hasta hoy se mantienen presentes en casi todo lo que se trata de una fundamentación teórica de las emociones y los sentimientos, incluso de aquello que llamamos 'valores morales'. Sin embargo, en vez de hablar de dolor y placer, hoy se suelen utilizar los conceptos 'agrado' o lo que 'nos gusta'; 'desagrado' o lo que 'no nos gusta'. Es más, estas dos distinciones a veces se establecen como indicadores epistemológicos de lo que es un valor, o lo que nos gusta y produce un bien, y de lo que es un contravalor o antivalor, lo que no nos gusta y produce un mal (ARAÚJO, 2007, 2003). En otras palabras, los valores morales también se entienden como componentes afectivos del ser y, al serlo, como ligados a las emociones.

## LA TENSIÓN ENTRE RAZÓN Y EMOCIÓN

Para tratar a Hume, nuestro próximo autor, no podemos hacerlo sin antes explicar aunque sea efímeramente la tensión histórica entre la razón y emoción.

Durante siglos la idea de racionalidad de la virtud por sobre la afectividad ligada a ella, iniciada y radicalizada en el proyecto de Platón, y continuada en cierto modo por Aristóteles, predominó. En Roma, por ejemplo, Cicerón, aún toda su agudeza cogitativa, fue

---

<sup>7</sup> En cuanto al placer, lo piensa como una cuestión connatural a las especies, y se refiere a gozar con lo que es debido y a despreciar lo que no. Señala que es común que evitemos las cosas que producen un dolor y acogimos e intentemos realizar las que nos hacen felices. Cfr. Aristóteles, 2000, Libro X.

al extremo al sostener que las emociones suelen ser causantes de las desinteligencias humanas y que muchas de ellas están relacionadas al mero espíritu intuitivo de los animales. Cicerón entendió las emociones como *perturbatio animi*. Conforme apuntan Franzi y Araujo:

en diferentes momentos históricos, distintos pensadores defendieron la separación y la dualidad entre los fenómenos racionales y emocionales, apuntando para el hecho de que las emociones son perturbadores y perjudiciales para el ejercicio de la racionalidad. Entre otros, que aquí gostaríamos de citar (...) podemos destacar Platón, Aristóteles, Descartes y Kant (FRANZI e ARAÚJO, 2019, p. 9)<sup>8</sup>.

En la Edad Media, y aun con transformaciones, la tesis dicotómica y jerárquica entre razón y emoción de algún modo continuaría. Al final del Medioevo, llevando el escepticismo a los confines de lo impensado, Descartes ‘sin quererlo’ dio el último bastión a esta entonces cristalizada idea al separar la mente del cuerpo, la razón y los estímulos externos, esto es, la dualidad *mente-mundo*, en donde la razón es lo único capaz de acercarnos a la verdad, puesto que los estímulos o fenómenos externos que suelen generar las afecciones (como lo son las emocionarse) acostumbran engañarnos (DESCARTES, 2005). Más tarde, en el siglo XVIII, Kant se tentó a pensar, a partir de algunas ideas de los estoicos, como Cicerón y Séneca, que las pasiones se pueden tornar una enfermedad para el alma, pero alejándose del estoicismo, en las postreras jornadas de su vida, hizo un giro y sostuvo que educadas las emociones nos hacen vivir la más sublime, feliz y digna de las vidas (KANT, 2004).

Llevando al extremo la continuidad de la separación entre razón y emoción, en el siglo XIX los médicos franceses Philippe Pinel y su discípulo Jean Esquirol llegaron a sentenciar que las patologías psicológicas y enfermedades mentales se asocian a las cuatro pasiones que entorpecen el despliegue del alma racional: la alegría, la tristeza, el miedo y la libido (FRANZI y ARAÚJO, 2013, pp. 53-54).

Como se observa, durante siglos predominó la idea que la razón y la emoción operan en la mente de manera disociada. Es precisamente en esta tesis donde la teoría educativa

---

<sup>8</sup> Traducción nuestra del portugués al español: Em diferentes momentos históricos, distintos pensadores defenderam a separação e a dualidade entre os fenômenos racionais e emocionais, apontando para o fato de que as emoções são perturbadoras e prejudiciais para o exercício da racionalidade. Entre outros, que aqui gostaríamos de citar – mas que a delimitação do espaço nos impossibilita – podemos destacar Platão, Aristóteles, Descartes e Kant.

sobre la afectividad arremetió y consiguió un destacado avance: la imposibilidad de concebir una idea dualista como horizonte último de la comprensión del ser en su relación afectiva (y cognitiva) con el mundo y consigo mismo. La educación de la afectividad desafió lúcidamente la dualidad entre el *ser racional* y el *ser emotivo* que tanto marcó las etapas anteriores a nuestra época, para comprender que afectividad y cognición, especialmente en términos de desarrollo de la personalidad moral, no son cosas que operan en el Ser como cuestiones aisladas, sino articuladas (MORENO e SASTRE, 2002). En consecuencia, esta posición ayudó a comprender que debemos sumar a las prácticas educativas espacios para que los y las estudiantes se conozcan como seres emotivos y capaces de pensar, o como pensantes en tanto emocionales, puesto que la afectividad y el razonamiento contribuyen conjuntamente en la construcción de la moralidad<sup>9</sup>.

En fin, la tesis general de la educación basada en la afectividad es que las emociones y los sentimientos, siempre interconectados con la razón, también van dando molde a nuestras formas morales de actuar, i. e., nuestros *mores*. En otras palabras, este modelo educativo entiende al ser humano como un *fluentum continuum* entre lo que tiene que ver con la razón y lo que comprende la afectividad, entre otras cosas importantes. Un gran defensor de esta idea, a estas alturas casi un referente obligado cuando se habla sobre el asunto, es el médico neurólogo Antonio Damásio<sup>10</sup>.

Este autor nos dice que las emociones y sentimientos tienen una relación en la forma de *continuum funcional* en la conciencia y en el mundo. ‘Sentir’, en su carácter de sentimiento, es una forma introspectiva de *percibir-se* interiormente y reconocer conscientemente una emoción. Es conciencia emotiva en la forma de sentimientos que posibilitan nuestra sobrevivencia y bienestar, individual y social. La alegría puede manifestarse emocionalmente, v. gr., el acto de abrazar a un ser amado; es decir, se muestra

---

<sup>9</sup> Confrontar: CASASSUS, Juan. **Fundamentos da educação emocional**. Brasília: Liber, 2009; CASASSUS, Juan. **Aprendizajes, emociones**. Paulo Freire, Vol. 7, N° 6, 2008; GONSALVES, Elisa. **Educação e emoções**. Campinas: Alínea, 2015. GONSALVES, Elisa; SOUZA, Andressa. **Educação, vivência emocional e processo libertador**. Piracicaba: Impulso, v. 25, 2015.

<sup>10</sup> Para sostener sus ideas, entre muchos aspectos, incorporó algunas tesis de Spinoza, ¿por qué Spinoza? porque Damásio es neurólogo, es decir, predominan en él los estudios a partir de las reacciones químicas del cerebro. Spinoza utilizó el concepto *affectus* para referirse a las afecciones del alma (sentimientos y emociones) percibidas por el cuerpo, en cambio las emociones (que causa recelo en él llamarlas de *pasiones*), que pueden generar el estado o la acción emotiva, a su juicio están en el ámbito de la mente. Cabe destacar que los estudios de Damásio contribuyeron de manera significativa en la Psicología Moral, rama de la Psicología mayormente utilizada para fundamentar la educación basada en la afectividad.

como movimiento (*kínesis*), pero si así lo hace es porque se ‘siente’, y cuando está en ‘acción’ tampoco deja de sentirse; ergo, de ser un sentimiento en forma de emoción o una emoción cuyo fondo es sentimental. Se trata de una hermandad indisociable manifestada *hacia* o *en* el mundo. Es por ello que las emociones y sentimientos son, en la consciencia de mundo, un *continuum*. En otra perspectiva, las emociones también pueden ser inconscientes ya que muchas veces se manifiestan como mecanismo biológico, regulador o protector, v. gr., como cuando nos asustamos o cuando nos llega de pulso un peligro inesperado (DAMÁSIO, 2000 y 2005). Pues todas estas cosas son una forma de *affectus*, i. e., están en el terreno de la afectividad y nos permiten entender mejor nuestra relación *con* y *en* el mundo, con las cosas, hechos y seres que hay en este.

Desde nuestra perspectiva, a pesar de tentarnos a converger con esta tesis, tenemos algunas dudas si tal *continuum* puede ser el indicador epistemológico fundamental y unívoco para entender la relación *afecto-razón* y para luego elaborar y defender una teoría que nos permita conocer a fondo nuestra existencia en relación a fenómenos tan humanos como el *sentir*, el *afectarse*, el *razonar*, el *actuar*. Somos sospechosos de las máximas, el problema es que por razones de espacio infelizmente esto no lo podremos ensayar aquí, puesto que requiere un extenso y cuidadoso trabajo dedicado solo a ello.

En fin, podemos concluir que históricamente prevaleció la idea que razón y emoción operan en el alma como cuestiones separadas; pero no solo eso, que la segunda entorpece a la primera. Por lo tanto, se pensó que la moral se adquiere preferencialmente con la razón y que es una conducta de carácter deliberativo. Pues es aquí donde cabe preguntarnos: ¿solo en el siglo XX, a partir de las aportaciones de autores como Damásio, se cuestionó este problema; antes no hubo una idea contraria, radicalmente hablando? Pues sí, la hubo, a nuestro juicio excepcional porque nos brinda una excelente alternativa para comprender el origen y una justificativa de la organización moral del alma humana. El personaje que cuestionó la racionalidad de la virtud es David Hume, a quien veremos ahora.

## **HUME Y LA MORAL DEL SENTIMIENTO.**

En el XVIII, David Hume sorprendió al pensamiento occidental al intentar establecer, luego de estudios que combinaron la especulación con lo empírico, la moral como una disposición sentimental, instalando la afectividad como factor de enraizamiento de las

virtudes y como el motor de la praxis moral. De este modo, no solo recusa la lineal trayectoria histórica sobre el asunto, sino que invierte el estado de las cosas. Dice Hume al respecto:

los filósofos antiguos, aunque a menudo afirman que la virtud no es otra cosa que una conformidad con la razón, en general parecen considerar la moral como algo que deriva su existencia del gusto y del sentimiento. Por otro lado, nuestros investigadores modernos, aunque también hablan mucho de la belleza de la virtud y de la fealdad del vicio, han intentado, por lo común, explicar estas distinciones mediante razonamientos metafísicos y deducciones derivadas de los más abstractos principios del entendimiento. Tal es la confusión que ha reinado en estos asuntos, que un antagonismo de gravísimas consecuencias podrá llegar a prevalecer entre uno y otro sistema, e incluso dentro de las partes de cada sistema en particular. Y, sin embargo, nadie, hasta hace muy poco, había reparado en ello (HUME, 2003, p. 35).

Hume no niega que las virtudes puedan ser objeto de la razón y que a veces meditamos sobre estas para poder ejercer nuestra humanidad de la forma más agradable. Sin embargo, para Hume la razón es insuficiente en dos aspectos importantes: no resuelve el problema de cómo nos transformamos en sujetos morales, ni explica con autoridad por qué nuestra humanidad desea hacer el bien social. Para sostener estas ideas, Hume sigue el pensamiento de su contemporáneo Anthony Ashley (1671-1712), quien pensaba que el principio que toda moral se puede justificar mediante un estudio de los sentimientos humanos. Inicialmente, Hume señala y luego se pregunta:

la meta de toda especulación moral es enseñarnos nuestro deber, y mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar en nosotros los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra. Pero ¿hemos de esperar que esto se produzca mediante inferencias y conclusiones del entendimiento, las cuales no tienen de por sí influencia en nuestras disposiciones afectivas ni ponen en movimiento los poderes activos de los hombres? (Ídem, p. 37)

Su respuesta es que no es lo intelectual lo que nos motiva a actuar moralmente, sino lo afectivo: todo lo que es justo, honorable, benevolente, influye en nuestra conducta, es abrazado por «*los sentimientos de nuestro corazón*» y nos animamos a mantenerlos ahí. Dice:

extinguid todos los sentimientos y predisposiciones entrañables a favor de la virtud, así como todo disgusto y aversión con respecto al vicio; haced que los hombres se sientan indiferentes acerca de estas distinciones, y la moral no será ya una disciplina práctica ni tendrá ninguna influencia en la regulación de nuestras vidas y acciones (Ídem, p. 37).

Desde otro ángulo, Hume quiere significar que las virtudes despiertan en nosotros sentimientos positivos, por ello las deseamos; por el contrario, los vicios nos despiertan sentimientos de reprobación, por eso intentamos alejarlos. A esto Hume le llama 'simpatía moral', puesto que simpatizamos con personas cuyas acciones despiertan en nosotros sentimientos de placer. Huelga decir, nos agrada la benevolencia, mientras que nos desagradan la traición; nos agradan las personas justas, mientras que nos desagradan las injustas. Y todo esto lleva a Hume a sentenciar que el sentimiento básico, del cual se origina toda moral positiva, es el sentimiento de 'humanidad', que es la inclinación de sentirnos a gusto con lo que le hace bien al género humano, a la sociedad, y nos sentimos dichosos de las personas que son capaces de hacer estas acciones. Por el contrario, nos resentimos con los malos actos y con las personas que los realizan, puesto que expresan miseria y oprobio. Dice Hume:

los epítetos de sociable, simpático, humanitario, compasivo (...) son conocidos en todas las lenguas y expresan de manera universal el mérito mayor que la naturaleza humana es capaz de alcanzar. Y cuando estas cualidades amables se ven acompañadas de la nobleza de la cuna, poder y facultades eminentes, y se manifiestan en un buen gobierno o en la instrucción del género humano, parecen elevar a los individuos que las poseen, acercándolos en cierta medida al orden de lo divino. Una capacidad superdotada, un valor inquebrantable y un éxito arrollador puede que sólo sirvan para exponer a un héroe o a un político a las envidias del público; pero en cuanto a esas cualidades se les añaden las del humanitarismo y la benevolencia, cuando se dan muestras de compasión, ternura o amistad, la envidia queda silenciada o se funde en la voz general de la aprobación y el aplauso (Ídem, pp. 42-43).

En definitiva, Hume sostiene que los buenos actos despiertan en nosotros sentimientos morales, de aquí que estos nos hagan arraigar una cierta moral: nos invitan a quererla y a practicarla.

A pesar de la brillantez de sus ideas, es necesario mantenernos en guardia con Hume, puesto en su teoría hay dos problemas de urgencia. El primero, es haber ensayado en

términos de supremacía: los sentimientos, por sobre la razón, son el alimento y el motor de la moral, e. i., no hay un equilibrio. El segundo, adviene del primero: los sentimientos son demasiado subjetivos y por lo tanto relativizan al ser moral y en consecuencia su acción social.

Hume intentó librarse de estos dos problemas al clasificar jerárquicamente los sentimientos según su grado de identificación con el practicar el ‘humanitarismo’ y el ‘sentir la humanidad’, lo que brindaría a sus ideas matices más objetivos. Pero hay algo más problemático que esto, y que creyó sería su baluarte de objetividad: su absoluta idea que cualquier hombre en cualquier época y lugar del planeta tuvo/tiene en su espíritu los mismos sentimientos y los adquiere de igual forma, puesto que le son innatos y los arraiga mediante experiencias de placer y dolor (cuestión ya vista en Aristóteles). Existen sentimientos comunes a toda persona, decía Hume, pues si contamos a nuestro prójimo francés un cuento chino del siglo IV antes de Cristo, o un cuento inglés del siglo XVII a un polaco coetáneo, y si en ambos relatos los personajes centrales son héroes que se destacan por su benevolencia y justicia, por su modo de proteger el bien, no hay duda que los oyentes se sentirán placenteros de comprender la ‘humanidad’ de los buenos actos, sin importar la distancia del tiempo y la cultura. Puede ser que sí, puesto que es muy común entender a personajes tales como Teresa de Calcuta o Nelson Mandela como benevolentes ejemplares. Desde otra arista, se puede apreciar en Hume la idea de una moral utilitaria: el mayor bien es aquel que brinda felicidad, placer, a la mayor cantidad de personas. Dice Hume:

la utilidad agrada y reclama nuestra aprobación. Es éste el asunto de hecho, confirmado por la observación diaria. Pero *útil*, ¿para qué? Sin duda, para el interés de alguien. Para el interés ¿de quién? No sólo para el nuestro, pues con frecuencia nuestra aprobación va más allá. Tiene que ser, por tanto, el interés de quienes son servidos por el carácter o la acción que aprobamos. Y podemos concluir que esas personas que son servidas no nos resultan totalmente indiferentes, aunque estén muy alejadas de nosotros. Desarrollando este principio descubrimos una gran fuente de distinciones morales (Ídem, p. 96).

Pues con esto se puede percibir cómo Hume simpatiza con la parte de una moral utilitaria de Aristóteles, pero se distancia por cuanto la categoría central de la moral es la sentimental, no la racional. En otras palabras, como ya lo venimos diciendo, la razón no es principal gestor de acción moral, el sentimiento lo es. Sobre esto, nos dice MacIntyre que

lo que lleva a Hume a la conclusión de que la moral debe ser entendida, explicada y justificada por referencia al lugar de las pasiones y deseos en la vida humana, es su postulado inicial de que cualquier moral, o es obra de la razón, o es obra de las pasiones, y su argumentación aparentemente concluyente es que no puede ser obra de la razón. Por ello se ve compelido a la conclusión de que la moral es obra de las pasiones, con completa independencia y antes de aducir cualquier argumentación positiva para tal aserto (2001, p. 73).

En este aspecto, Alasdair MacIntyre hace una crítica al señalar que el sentimentalismo de Hume impide establecer un punto sólido de conexión con una ética racional y de argumentos. Sobre todo, traería muchos problemas en cuanto a la problematización de temas de carácter moral que afectan a personas que, a pesar de tener distintas formas y metas de vida, son capaces de elaborar proyectos de bienes colectivos y de construir prácticas morales objetivas y argumentadas, comunes y beneficiosas (MACINTYRE, 2001). Concluye MacIntyre que Hume intentó “fundamentar la moral en las pasiones porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en la razón” (2001, p. 73).

A pesar de las críticas, es justo indicar que Hume responde a su época, una etapa caracterizada por un exceso de amor y respeto a la tradición. Tal vez su conservadurismo no le permitió comprender que la ética también incluye la autonomía de los involucrados y la transformación (mancomunada) que hace la diferencia. Lo que debemos agradecer a Hume, y considerar por sobre cualquier cosa, es el haber cuestionado duramente el trono que durante siglos ocupó la razón en términos de desarrollo de la identidad moral.

## **SARTRE Y EL SIGNIFICADO DE LAS EMOCIONES**

Hemos dedicado nuestro último espacio a Sartre, por ser quien a nuestro juicio es más preciso a la hora de referirse a qué son finalmente nuestras emociones, en el marco de la afectividad o afección. El filósofo francés, aun cuando analice la afectividad solo a partir de las emociones y hable muy poco de los sentimientos, permite comprender el asunto desde una nueva perspectiva: la existencia radical, i. e., ‘no podemos no ser’ y si las emociones están instaladas en el ‘ser único e irreductible’ no pueden sino ser ‘una forma de mostrar nuestra existencia’; ergo, las emociones son una manera de comprender el mundo, de situarnos y mostrarnos conscientemente en él.

En su *Bosquejo de una teoría de las emociones* –un ensayo muy apretado de no más de cuarenta páginas– Sartre comienza con una crítica de la psicología de su época, a su juicio caracterizada por ser ampliamente estructuralista y estudiar al ser humano por medio de ideas fragmentarias de la existencia: una gran parte de la psicología de la primera mitad del s. XX pensaba que las emociones son hechos, por lo tanto, tienen escaso significado y mucho más constatación. Para Sartre la psicología de estos años deshumanizó la emoción al entenderla como un hecho, no buscando el significado (SARTRE, 1973, pp. 3-6).

Si queremos hacer de la emoción un verdadero fenómeno de conciencia, tendremos por el contrario [de la psicología] que considerarle primero como significativo. Es decir, que afirmaremos que es en la estricta medida en que significa. No nos perderemos primero en el estudio de los hechos fisiológicos porque precisamente, tomados en sí mismos y aisladamente, no significan casi nada: son, eso es todo. Pero, por el contrario, al desarrollar la significación de las conductas y de la conciencia emocionada, trataremos de explicar lo significado. Sabemos desde el principio lo que es este significado: la emoción significa a su manera el todo de la conciencia o, si nos situamos en el plano existencial, de la realidad-humana. La emoción no es un accidente porque la realidad-humana no es una suma de hechos; expresa con un aspecto definido la totalidad sintética humana en su integridad. No quiere decirse con ello que es el efecto de la realidad humana. Es esa realidad-humana misma realizándose bajo la forma de «emoción». [*Por lo tanto*]<sup>11</sup> Tiene su esencia, sus estructuras particulares, sus leyes de aparición, su significación. No puede proceder desde fuera de la realidad-humana. Es el hombre, por el contrario, el que asume su emoción; por consiguiente la emoción es una forma organizada de la existencia humana (SARTRE, 1973, p. 7).

Para sostener estas ideas, Sartre analiza algunas teorías de las emociones, prestando sutil atención a tres autores: Edmund Husserl, Williams James y Martin Heidegger. Con todos estos difiere en algunos puntos, pero rescata algunas ideas: de Husserl valora la idea de descripción del fenómeno de la conciencia, puesto que si hay descripción también habrá significado; de James, que las emociones revelan un ‘estado de la conciencia’ y que por ende significan algo; y, apoyándose de Heidegger, apuntó que estos significados son redes significantes de la existencia que se remiten, en lo cotidiano, unas a otras: la emoción es una forma de ‘ser-en-el-mundo’.

Lo que finalmente Sartre quiere decir es que el significado de las emociones existe y no es mera constatación, puesto que está situado en la relación del ‘ser existente’ con el

---

<sup>11</sup> [*Intervenciones nuestras*]

‘mundo existente’, y sin importar si las emociones se producen por un desorden de la conciencia o por afecciones como el terror, o que vayan acompañadas de cambios fisiológicos, como el rostro lleno de ira. Señala:

incluso si, objetivamente percibida, la emoción se presenta como un trastorno fisiológico, como un hecho de conciencia, no es un trastorno ni un caos totalmente puro. Tiene un sentido, significa algo. Y con ello no sólo queremos decir que se presenta como una cualidad pura: se afirma también como una determinada relación de nuestro ser psíquico con el mundo. Y esta relación – o mejor dicho, la conciencia que nos hacemos de ella – no es un lazo caótico entre el yo y el universo; es una estructura organizada y susceptible de descripción (Ídem, p. 9).

Si algo se puede describir es porque hay conciencia significativa de ese algo; luego, es una forma de aprehender el mundo, la emoción, entonces, es un estado intencional de ‘conciencia del mundo’. Yendo más lejos, como lo apunta Rocca (2012, p. 5), en Sartre “la emoción es una transformación del mundo. Cuando el ser humano se encuentra ante un mundo urgente y difícil no puede dejar de actuar”.

Sin embargo, la emoción en sí, por el hecho de ‘estar con nosotros’ desde lo ‘mínimo cotidiano’ a lo ‘máximo acontecimental’, es una aparición mágica que no puede describirse en estado de mero accidente (aunque a veces lo refleje) mediatizado solo por los objetos o fenómenos de relación entre el ser y la emoción que se presentan en la conciencia (los utensilios). Hay un aspecto también mágico: modificamos conscientemente esos utensilios, nos servimos de ellos en tanto los transformamos en objetos de nuestra conciencia emotiva: nos llevan a realizar nuestra vida en actitud mágica (ídem, pp. 23-24)<sup>12</sup>. Por esto es que Sartre concluye que la emoción

es la vuelta de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes actitudes que le son esenciales, con la aparición del mundo correlativo: el mundo mágico. La emoción no es un accidente, sino un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que [la existencia] comprende (...) su *Ser-en-el-mundo* (Ídem, p. 31)<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Entiéndase magia como aquel aspecto que cae ‘mágicamente’ en nuestra relación con las cosas: la sorpresa, el terror, el numen o lo numinoso, es decir, aquello vital que es capaz tanto de conmovernos, como ver un cuadro precioso, a una madre besando y abrazando a su hijo, como de provocarnos emociones de terror, v. gr., ser asaltados, ver casualmente un asesinato, etc. Pero que no por ser mágico es indescriptible, pues si está en la conciencia adquiere un significado; ergo, la emoción se puede describir en tanto es una forma de vida: es una manifestación mágica de la existencia.

<sup>13</sup> [Intervención nuestra]

En síntesis, Sartre va totalmente en contra de la idea que las emociones entorpecen el despliegue del alma racional, por añadidura, se distancia de entenderlas como una enfermedad. Son, a su juicio, un aspecto significativo del entendimiento y una forma de revelar nuestro existir. Sin duda, una visión más esperanzadora de la emoción y de la afectividad: son cosas que significan algo y que revelan que somos seres humanos emocionales. Es esta la visión filosófica sobre las emociones que nosotros entendemos como la más precisa, porque le da un carácter significativo y no estático a la estructura emotiva del ser, en su estructura interna y en donde hay un intercambio emotivo permanente, su estructura social. Sartre humaniza las emociones, las podemos explicar, las podemos usar, las podemos transformar en significados, en actos y acciones, en palabras sutiles, científicas o cotidianas que nos llevan a conectarnos ‘humanamente’ con uno mismo, con el otro, con el mundo. Por ejemplo: decirle a un amigo, hermano, hijo, que lo queremos, que lo abrazamos porque lo queremos y que sabemos el porqué de tal sentir y mostración emotiva, su origen y significado.

#### **A MODO DE CIERRE**

Observamos que en Occidente el problema del rol que tienen las emociones en la psiquis y el comportamiento del ser humano se inicia, al menos en la discusión en papel, en el período de la *Filosofía Antropológica*, es decir, en la indagación sobre el ser en sí y con el mundo para llegar a una ontología verdadera. Dicha verdad aparentemente solo podía ser explicada a partir de ese ‘soplo vital’, o ‘aliento de vida’, llamado ‘alma’. El primero en ocuparse de este problema fue Sócrates; no obstante, Platón es quien intenta dar una explicación más detallada de la naturaleza de nuestra alma y que hasta ahora, sea a favor o en contra, causa interés. Uno de los problemas que ha generado la tesis platónica tiene relación con el carácter funcional negativo de las emociones, puesto que Platón las entiende, en la mayoría de las ocasiones, como perturbadoras del alma racional. De algún modo, Platón es fundador de la idea de racionalidad de la virtud, idea que por cierto, con leve distancia y recelo, Aristóteles continúa. Esta postura se extiende por Roma y la Edad Media. En el siglo XVIII David Hume recusa fuertemente, en el ámbito de la Filosofía, la tesis sobre racionalidad de la virtud al comprender que el comportamiento moral está condicionado a

nuestra afectividad. No obstante, la dualidad y/o dicotomía entre razón y emoción continuaba vigente. Recién en siglo XX pudimos observar el quiebre de estas nociones en dos sus máximas: razón y emoción; o bien, cognición y afectividad, son cuestiones indisociables, pues operan de manera articulada y juntas colaboran en la construcción de la personalidad moral.

Por último, conseguimos observar que para Sartre las emociones, además de tener un componente afectivo, tienen un significado y por lo tanto podemos pronunciarlas sobre ellas como una actividad reflexiva de nuestro ser-en-el-mundo. Las emociones en Sartre son un elemento constitutivo tan importante como necesariamente positivo en la comprensión de nuestro propio ser e interrelación.

Terminamos señalando que sabemos perfectamente que nuestro discurso es apenas una aproximación a la temática; o sea, un texto básico para causar interés por el tema. De forma alguna nuestros apuntes encierran siquiera aspectos específicos sobre la afectividad, emociones, sentimientos, y su relación con la moralidad; ergo, la educación. Nuestro objetivo fue tan solo volver a discutir estas 'viejas ideas' para reconsiderar la validez de la discusión sobre el asunto. En efecto, el debate actual es bastante amplio, sobre todo en lo que refiere a la idea que razón y emoción no son una dualidad, y que por lo tanto en las escuelas nuestros niños y niñas sí deberían incluir como contenido, o actividad, la educación afectiva o de las emociones.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ARAÚJO, U. *A construção social e psicológica dos valores*. In: ARAÚJO, Ulisses; PUIG, Josep. *Educação e valores: pontos e contrapontos*. São Paulo: Summus, 2007.

ARAÚJO, U. *A dimensão afetiva da psique humana e a educação em valores*. In: ARANTES, Valéria (Org.). *Afetividade na escola: alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus, 2003.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1999.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2000.

ATIENZA, C. *La teoría aristotélica de las emociones*. UAM: Signos filosóficos, vol.11, nº 22, 2009.

DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

FRANZI, J; ARAÚJO, U. *Novos aportes na psicologia moral: a perspectiva da teoria dos modelos organizadores do pensamento*. UNESPAR: Revista NUPEM, vol. 5, nº 8, pp. 53-54, 2013.

FRANZI, J; ARAÚJO, U. *Do amor como falta: uma abordagem pedagógica*. São Paulo: Educação e Pesquisa, Vol. 45, 2019.

HUME, D. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza, 2006.

KANT., I. *Reflexiones sobre filosofía moral*. Salamanca: Sígueme, 2004.

MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2001.

MACINTYRE, A. *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, 1991.

MORENO, M; SASTRE, G. *Resolução de conflitos e aprendizagem emocional: gênero e transversalidade*. São Paulo: Moderna, 2002.

PÁJARO, M. *De Platón para los poetas: crítica, censura y destierro*. Barranquilla: Revista Eidos, N° 20, 2014

PEÑA, I. *El Jardín del Alma: Mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Salamanca, 2009.

PLATÓN. Fedro. En: *Obras completas*. Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, Tomo 2, 1871.

PLATÓN. *La República*. Madrid: Austral, 2006.

REBOUL, O. *Filosofia da Educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1984.

ROCCA, A. *Sartre: Teoría fenomenológica de las emociones. Existencialismo y conciencia posicional del mundo*. Universidad Complutense de Madrid: Nómadas, vol. 36, nº 4, 2012.

SARTRE, J-P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Buenos Aires: Weblioteca del Pensamiento, 1973.

VIGO, A. *Aristóteles, una introducción*. Santiago de Chile: IES, 2007.

