PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

Victoria Camps

El gobierno de las emociones

Herder

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

Fina Birulés Una herencia sin testamento: Hannah Arendt
Claude Lefort El arte de escribir y lo político
Helena Béjar Identidades inciertas: Zygmunt Bauman
Javier Echeverría Ciencia del bien y el mal
Antonio Valdecantos La moral como anomalía
Antonio Campillo El concepto de lo político en la sociedad
Simona Forti El totalitarismo: trayectoria de una idea límite
Nancy Fraser Escalas de justicia
Roberto Esposito Comunidad, inmunidad y biopolítica
Fernando Broncano La melancolía del ciborg
Carlos Pereda Sobre la confianza
Richard Bernstein Filosofía y democracia: John Dewey
Amelia Valcárcel La memoria y el perdón
Judith Shklar Los rostros de la injusticia

Victoria Camps

El gobierno de las emociones

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© *2011, Victoria Camps*
© *2011, Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-2744-2

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B-9.046-2011
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

Agradecimientos 11

Introducción 13
1. ¿Qué son las emociones? 23
2. Aristóteles. La construcción del carácter 41
3. Spinoza. La fuerza de los afectos 65
4. Hume. El sentido moral 89
5. Sin vergüenza 109
6. La compasión frente a la justicia 131
7. La indignación y el compromiso 153
8. Las razones del miedo 173
9. La falta de confianza 193
10. La construcción social de la autoestima 213
11. ¿Tristes o enfermos? 237
12. La educación sentimental 255
13. Los afectos políticos 279
14. La fuerza emotiva de la ficción 307

Bibliografía 327

7
La indignación y el compromiso

El primer socialismo busca aunar la compasión con la ira.
AMELIA VALCÁRCEL

A diferencia de la compasión, una emoción aceptada en principio como positiva por la mayoría de los filósofos, la ira es una de las pasiones más controvertidas y casi unánimemente rechazadas como inconvenientes para el sujeto. Solo Aristóteles ve en ella algo aprovechable, incluso bueno. No así Séneca, para quien la ira es, por definición, viciosa y dominante, el mejor ejemplo de que de las pasiones es imposible hacer un buen uso. También Spinoza la relaciona con el odio, que, a su juicio, «nunca puede ser bueno». La ira –explica– «es un deseo que nos incita, por odio, a hacer mal a quien odiamos».[1]

Aristóteles inicia el estudio de las pasiones en el Libro II de la *Retórica* con el análisis de la ira. La considera «un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio». Como todas las emociones, la ira engendra un deseo, el deseo de vengarse de quien se ha mostrado despreciativo. Los modos del desprecio son variados, pueden adquirir la forma de «un desdén, una vejación o un

1. Spinoza, *Ética*, III, «Definiciones de los afectos».

ultraje», que, en cualquier caso, son percibidos como injustos e inmerecidos, sin otra razón de ser que el gusto de hacer daño, ultrajar o despreciar. Nota Aristóteles algo importante y que merecerá la atención también de otros analistas de la ira: nos encolerizamos más con los amigos que con los enemigos, ya que esperamos más de aquéllos y nada de éstos; y que suele encolerizarse más el que se encuentra en una situación de inferioridad: el que está enfermo, el que vive sumido en la pobreza, el enamorado, se irritan contra quienes se muestran indiferentes ante su situación. En resumen, lo que provoca indignación es la falta de consideración, el no reconocimiento de lo que uno es, el ser tildado de inferior, el ser anulado o, sencillamente, no visto. Como ocurre con todos los sentimientos, el de la ira expresa la debilidad del ser humano que no recibe el trato que merece, que es depreciado y aniquilado o directamente injuriado. La ira provoca deseo y sed de venganza, el iracundo espera poder resarcirse del desprecio de que es objeto. Ése –observa Aristóteles– es el lado placentero del apetito irascible del que Homero habló como algo que, «mucho más dulce que la miel rezumante, crece en los corazones de los hombres».[2]

Así como la ira es la reacción ante lo que uno siente como un desprecio o una vejación, la indignación es, para Aristóteles, una emoción de signo distinto. La considera opuesta a la compasión, pues «al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone [...] el que se produce por los éxitos inmerecidos».[3] Al igual que la compasión, la indignación viene provocada por la percepción de una injusticia: indigna que alguien disfrute de una suerte que no merece, como indigna igualmente no obtener lo que uno cree que merece. Para indignarse bien, podríamos decir, hay que tener buen criterio: quien suele indignarse es el

2. Aristóteles, *Retórica*, 1378a; 1380a.
3. *Ibid.*, 1386b 10.

hombre bueno que no obtiene lo que es ajustado, el que tiene buen juicio y odia la injusticia. Aunque también puede indignarse el ambicioso que aspira a cosas importantes. Sea como sea, para el filósofo de la mesura, la indignación viene provocada por la impresión de un desajuste que carece de explicación y de sentido. Y, puesto que detecta una falta de justicia, la indignación, como siempre bien encauzada y medida, podrá servir de acicate para la virtud. Lo veremos luego.

Pasión ciega

Aristóteles era un filósofo de la moral. Séneca era un moralista. Son dos actitudes idénticas. El filósofo de la moral reflexiona sobre las posibilidades morales del comportamiento, hace comparaciones y razona sobre ellas. El moralista predica una forma de moral. *De la ira* fue uno de los primeros escritos del pensador estoico y un claro alegato a favor de lo que será su doctrina más conspicua: el sabio habrá de lograr la suspensión de las pasiones, la imperturbabilidad del ánimo. Se entiende, de entrada, la dificultad de hacer compatible tal teoría con un sentimiento como la ira, que es «todo arrebato y saña desaforada... breve locura», una pasión ciega. Séneca, por otra parte, no piensa en la posible instrumentalización de la ira para una buena causa, como hace Aristóteles, sino únicamente en el beneficio que el iracundo pueda obtener al dejarse llevar por la fuerza de la emoción. Su conclusión es que el beneficio es nulo. Lo conveniente es, pues, ahuyentar el sentimiento y librarse de él porque, de lo contrario, acabará dominando a quien lo posea. Las pasiones son, por lo general, padecimientos incontrolables, por eso, para los estoicos en general, siempre son nocivas.

Aunque no podemos decir que la capacidad de encolerizarse es exclusiva del animal humano, pues también el resto de los

animales se irrita, la ira como pasión solo se da en los humanos. Los animales carecen de pasiones. Hablamos, pues, de un rasgo específico de nuestra especie que, paradójicamente, no es natural en ella. No es natural porque no nos conviene, es inútil, y ya sabemos que otra de las tesis estoicas es la que afirma que la naturaleza no puede dictar nada inconveniente para el ser humano. Aprender a actuar de acuerdo con la naturaleza será uno de los objetivos del sabio estoico que comprende la absurdidad de querer torcer o domeñar lo que es natural e inevitable, como la muerte, la vejez o la enfermedad. Pero si el dolor es inevitable, el sufrimiento no lo es, depende de nosotros sufrir o no sufrir, depende de la disposición mental al afrontar las desgracias, de aprender a aceptarlas como inevitables cuando lo son, o aprender a evitarlas si es posible. No puede ser natural lo que solo es destructivo. La ira es inseparable de ese componente destructivo, es contraria a la solidaridad, mientras que «el hombre ha nacido para la solidaridad», no para el enfrentamiento. El problema, en definitiva, es que la ira engendra venganza, y Séneca no puede ver con buenos ojos la sed de venganza. Diga lo que diga Aristóteles, enfadarse no puede ser bueno. Una cosa es el castigo «sereno y razonable», pero es que el iracundo no se limita a castigar, se regodea con el castigo.

Una de las teorías estoicas que fundamenta la búsqueda de la *apatheia*, propia del sabio, es que hay que saber distinguir entre lo que sea la realidad y la representación que nos hacemos de ella. Puede que la representación no refleje la realidad misma, sino la realidad que vemos, nuestra manera de percibirla, que no puede dejar de ser subjetiva, parcial y condicionada por las múltiples circunstancias que nos constituyen y contribuyen a que interpretemos las cosas desde nuestro singular punto de vista. Aquí coinciden los estoicos y Spinoza, en la medida en que éste entiende que las ideas que nos hacemos del modo en que somos afectados por las cosas dependen más de peculiaridades de nuestra

imaginación que de la realidad misma. No todos sentimos temor ni odiamos o amamos las mismas cosas. Las causas de los afectos tienen que ver con la especial manera de ser y de concebir el mundo de cada individuo. Aceptar esa inevitable subjetividad de la percepción y de la reacción ante lo exterior es el primer paso para banalizar los afectos y aprender a desactivarlos. Ésa será la lección de Séneca. ¿Por qué tiene que afectarnos una ofensa, un desprecio, la indiferencia, si solo conseguirá alterarnos y quizá sea vista como tal solo por causa de nuestra flaqueza? La virtud por antonomasia de los estoicos es la fortaleza, el coraje, ser capaz de dominar las pasiones y no ceder a ellas, una virtud viril donde las haya, y percibida como tal, pues la debilidad y el dolor pertenecen al mundo de las mujeres. En cambio, «el varón justo cumple sus deberes imperturbable e intrépido y hace cosas dignas de varón justo, sin hacer nada indigno de su virilidad».[4] El hombre que actúa y reacciona como tal no responde a las amenazas y a los desafueros con cólera, sino defendiéndose de ellos, sin dejarse arrastrar por el dolor. Incluso si la venganza es necesaria, no será la ira, «precipitada y loca», la que ayude a perpetrarla.

Cualquier intento de sacarle partido a la ira es, según lo dicho, pura contradicción, porque la razón no debe recurrir a los vicios para expresarse. La virtud no tiene ninguna necesidad de vicios, no se robustece con ellos. No hay, en definitiva, una ira templada o comedida, pues cuando la pasión se enseñorea de nosotros es imposible detenerla o moldearla. Ni siquiera en presencia de los enemigos la ira proporciona ninguna ayuda. Aprendamos del cazador que no se enoja contra los venados, dice Séneca. La ira no es útil «ni aun en las batallas ni en las guerras, pues degenera en temeridad». Cuando uno está preso de la cólera no mide sus actos y hace precisamente lo que me-

4. Séneca, *De la ira*, I, xii.

nos le conviene. Una cosa es la severidad y otra la irritación. Así, «el buen juez condena lo que merece reprobación, pero no odia». La inalterabilidad del ánimo, como conquista del sabio, es la doctrina estoica por antonomasia. El sabio no es iracundo porque no perciba la injusticia, sino porque la ve con demasiada claridad y conoce demasiado bien sus dimensiones, contra las que la irritación poco puede hacer: «Si quieres que el sabio se enoje tanto cuanto lo exige la indignidad de los crímenes, debería no ya enojarse sino enloquecer».[5]

Los grandes sabios han dado muestras suficientes de su capacidad de resistirse a los embates de la ira. Heráclito se compadecía de un mundo digno de lástima, en el que no dudaba en incluirse porque nadie es ajeno a la miseria que nos rodea. Demócrito, por el contrario, se reía, porque «ningún hombre cuerdo se irrita contra la naturaleza». De Sócrates cuentan que, habiendo recibido una bofetada en el rostro, exclamó «que era una lástima que los hombres no supieran cuándo tenían que salir con casco». De Platón se dice que, ante la tesitura de tener que castigar a un esclavo que había actuado como no debía, le espetó a Espeusipo: «Azótame a ese esclavo, porque yo estoy enfadado». Pero el que aporta más anécdotas a la cosecha de actitudes imperturbables es el cínico Diógenes, quien, al recibir un salivazo de un joven cuando estaba disertando sobre la ira, exclamó: «Pardiez que no me irrito, pero estoy dudando si conviene que me enoje». Catón, ante situación pareja, no reaccionó con menos ironía: «Daré fe, Léntulo, delante de todo el mundo de que mienten los que dicen que no tienes boca».[6]

5. *Ibid.*, II, ix.
6. *Ibid.*, II, x; III, xii, xxxviii.

Remedios contra la ira

Salvando, por supuesto, las distancias, algunos libros de los estoicos parecen precursores de los actuales textos de autoayuda. Ofrecen un cúmulo de recetas para salvar los obstáculos emocionales que impiden el camino hacia la felicidad. Ésta, ya lo hemos visto, reside para el estoicismo en el ánimo imperturbable, algo que se consigue con conocimiento, tesón y voluntad. El *De la ira* es un ejercicio de refutación de cuantos dicterios se hayan proferido en defensa de la ira. Séneca los detalla uno a uno y los rechaza con buenas razones, todas ellas dirigidas al objetivo de no permitir ser arrastrados por el arrebato del *pathos* y de aprender a dominarse uno mismo. Existen fórmulas para ello que, bien administradas, conseguirán los resultados deseados. Ejercitarse en la paciencia es una de ellas, como también huir de cuanto pueda ser motivo de irritación: «Escógete compañeros sencillos, moderados, que no provoquen tu cólera y, si importa, que la soporten». O también: «Escojamos personas que se acomoden a nuestro gesto y a nuestras razones».[7] Importante, asimismo, es el rigor del juicio, pues solemos irritarnos más por mezquindades y naderías que por cosas realmente importantes: «¡Cuánto mejor no es sopesar qué livianos son, qué inocuos los orígenes de la ira!... Nos turbamos por frivolidades y naderías».[8] Montaigne acompaña en dicha opinión a su admirado filósofo cuando advierte de que «no hay pasión que trastorne tanto la rectitud de los juicios como la ira». La ofuscación que produce el enojo impide distinguir lo que merece un ataque de ira de lo que es trivial, pues finalmente la ira «es una pasión que se complace en sí misma y se halaga», hasta el punto de que el iracundo necesita un contrincante que le secunde y siga dando pábulo a

7. *Ibid.*, III, viii.
8. *Ibid.*, III, xxx.

su enojo. Cuando eso no ocurre se enfurece más, como se dice del orador Celio, que, ante un oponente apático e indiferente a sus invectivas, tuvo que rogarle: «¡Niégame algo, por los dioses, para que seamos dos!».[9]

Otro remedio para la ira es la reflexión, que dilata la respuesta. Reflexión sobre los inconvenientes de la ira, que desemboca inevitablemente en contiendas y violencia. Reflexión sobre cuál fue en realidad la intención de quien provocó la ira, pues no es el hecho en sí, sino el por qué se hizo lo que importa. Reflexión sobre si el motivo del enfado merece un enfado. Reflexión, finalmente, sobre nosotros mismos y nuestras debilidades, pues «todos somos atolondrados e irreflexivos, todos vacilantes, quejosos, ambiciosos...; todos somos malos. Todo aquello, pues, que en otro es reprochado, cada cual lo hallará en su seno».[10] Un buen examen de conciencia cada noche, un repaso de cómo somos, ayudará a no sucumbir al descontrol de la ira.

Los iracundos propiamente dichos han sido los tiranos. Séneca está pensando en todos ellos: Calígula, Catilina, Ciro, Alejandro, fueron tiranos por la incapacidad que mostraron para moderarse, dejándose se llevar por la cólera del que se cree que todo le está permitido porque no existe más ley que la suya.

Sine ira et studio?

El ejemplo del tirano le da la razón a Séneca y a su rechazo sin paliativos de la ira. El tirano es esencialmente arbitrario y reacciona airadamente ante minucias con consecuencias imprevisibles y canallas para sus pobres víctimas. Es el ser menos

9. Michel de Montaigne, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, págs. 1.070 y sigs.

10. Séneca, *De la ira*, III, xxvi.

objetivo que puede darse porque su superioridad y su poder absoluto le hacen parcial por definición. El tirano es víctima de sus emociones, que utiliza para tiranizar a los demás pero que acaban tiranizándole también a él. La posibilidad de ver satisfecho cualquier deseo, sin ningún límite, no es el medio más adecuado para el aprendizaje de la autocontención. En principio, todas las emociones poseen la virtualidad de llegar a esclavizar a quien las experimenta; todas las emociones, en general, son enemigas de la objetividad, pero la ira lo es en mayor grado que ninguna otra. De ahí que el historiador Tácito dejara claro, al empezar a escribir: «Mi propósito es relatar unos cuantos hechos sobre Augusto *sine ira et studio*». Si el historiador quiere dar cuenta cabal de la realidad, tiene que aparcar la ira, no ha de proponerse valorar, sino comprender y ajustarse al máximo a lo ocurrido. ¿Nos equivocamos entonces al pensar que la indignación, incluso una cierta ira, pueda ser acicate de la virtud? ¿Se equivocaba Aristóteles al pensar que es el bueno y virtuoso el que se siente inclinado a la indignación, puesto que «tiene buen juicio y odia la injusticia»?[11] ¿Son irreconciliables vicio y virtud? ¿Siempre la ira, el enojo, la irritación y la indignación son vicios de los que no puede obtenerse nada bueno? ¿O, por el contrario, tiene sentido hablar de una indignación social, moral?

Creo que cabe afirmar, con Aristóteles, que lo que motiva ira, enojo o indignación en una persona es la transgresión de alguna regla, sea ésta el respeto que uno cree que le es debido (en el caso de la ira), o sea la regla de la justicia que funda la meritocracia. La violación de la norma puede afectar personalmente a alguien que se siente directamente agredido y reacciona con ira, o puede provocar una indignación despersonalizada. No es lo mismo el enojo del que se siente directamente insultado o el enojo que producen los actos de incivilidad en general,

11. Aristóteles, *Retórica*, 1387b 10.

sean éstos infracciones de reglas de buena educación o actos más graves, como los delitos de corrupción o de terrorismo. Sentir indignación ante la vulneración no ya de una simple ordenanza, sino de los derechos humanos y de los principios morales más universales y compartidos debería ser una buena forma de reaccionar ante la ignominia, una muestra de salud moral y social que no debiera ser despreciada en absoluto. El filósofo analítico P. F. Strawson, en un célebre artículo titulado «Freedom and Resentment», distinguía entre el resentimiento y otras actitudes reactivas como la indignación, distinción que da una cierta clave para legitimir el valor de la indignación moral. Para Strawson, el resentimiento es el sentimiento que se produce en una persona por causa de la actitud negativa de otra hacia ella, mientras que la indignación es un sentimiento reactivo más «moral» porque es «impersonal, desinteresado o generalizado». En tal caso, no es una persona la que se siente herida o menospreciada, sino que se produce una reacción general, no referida a nadie en concreto, frente a ciertas actitudes que se desaprueban. La indignación, en este caso, es una forma de desaprobación moral. Coincido con Strawson en ese carácter impersonal que adquiere la indignación moral. El resentimiento es personal y, por ello, intransferible como tal a otra persona que no lo sienta en su propia carne. Diga lo que diga Nietzsche, el resentimiento carece de valor como base de la motivación moral. Si lo asimilamos a la ira, habrá que decir también de ésta que es irrecuperable como principio de virtud. La indignación, por el contrario, en la medida en que despersonaliza la causa del sentimiento y lo dirige contra injusticias por sí mismas reprobables, sí puede llegar a ser un acicate para la conducta virtuosa.[12]

12. Una llamada a la indignación es el panfleto recién publicado por Stéphane Hessel *(Indignez-vous!,* Montpellier, Indigène, 2010), que clama

Entendiendo así la indignación moral, no suenan tan inútiles las recomendaciones de Séneca y en especial dos de ellas. La primera es la importancia de la reflexión para huir al máximo de subjetividades o de falsas creencias, de prejuicios incluso que llevan a ver como ofensivo lo que no tiene por qué serlo. En las sociedades democráticas y plurales, la moralidad pública es algo muy indeterminado, con contornos imprecisos, por lo que la indignación derivada de la vulneración de las normas morales ha de procurar evitar posiciones sectarias y no universalizables. Ése es el lado más débil de las emociones, como se ha visto ya, dado que se sustentan en creencias sobre la bondad o la maldad de lo que nos afecta, y las creencias se sustentan a su vez en prejuicios o en subjetividades. Tuvimos un ejemplo perfecto de ello en el revuelo producido a raíz de las viñetas publicadas en un periódico danés ridiculizando a Mahoma. La politización inmediata de todo el asunto ponía de manifiesto las querencias sectarias de quienes animaban el debate. En cualquier caso, quienes se sintieron indignados por tal publicación no fueron capaces de dejar a un lado unas creencias que solo son sagradas para quienes las comparten. No supieron contemplarlas con ironía, con la distancia suficiente para reírse también ellos. Séneca nos echa en cara las reacciones de Sócrates, Diógenes o Catón ante actitudes ofensivas para cada uno de ellos, para mostrar que la mirada irónica es propia del sabio y también es el sabio quien ha aprendido a discernir entre lo que merece ser objeto de indignación y lo que solo merece una sonrisa o un sarcasmo. La reflexión sobre nosotros mismos es una terapia contra reacciones incorrectas, terapia tanto más adecuada cuanto trata de combatir un sentimiento que de un modo u otro busca

por una conciencia resistente capaz de amenazar al imperio financiero como en otro tiempo los resistentes franceses se opusieron a la ocupación alemana o Gandhi supo doblegar al imperio británico.

la venganza. Lo expresa con claridad Olbeth Hansberg, en *La diversidad de las emociones,* y a propósito del sentimiento al que me estoy refiriendo:

> Lo que alguien pueda ver como ofensivo o insultante dependerá, en gran medida, de su cultura, de las normas sociales que rigen en su comunidad, de su personalidad, de su temperamento, del momento y de su apreciación de la situación. Hay, sin embargo, algunos casos en los que calificaríamos de inapropiado ver como ofensiva cierta conducta.[13]

Efectivamente, por muy plurales y diversas que sean las sociedades y las costumbres, si lo que nos guía es la moral, tenemos que estar en condiciones de señalar qué cosas son más o menos importantes moralmente, qué actitudes no merecen una reacción de indignación moral y qué situaciones deberían provocar más indignación moral de la que de hecho provocan.

Un segundo aspecto, más pragmático, pero no desdeñable a la hora de valorar positivamente la ira o la indignación, es el de que una explosión iracunda inmediata puede ser un desahogo que evite, precisamente, la acumulación de odio que da lugar al resentimiento. Dice Montaigne: «Aconsejo dar un bofetón en la mejilla del criado un poco a destiempo mejor que torturarse por la fantasía para remedar una actitud sabia; y preferiría exhibir mis pasiones a incubarlas a mis expensas. Al airearse y expresarse, se apagan».[14] Mejor un bofetón a tiempo que dedicarse a alimentar el rencor. Ignoro ahora si Séneca repara en ello, pero si el objetivo es vencer la pasión y no permitir que anide en

13. Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones,* México, FCE, 1996, pág. 168.

14. Michel de Montaigne, *Los ensayos, op. cit.,* pág. 1.078.

un sentimiento más afincado en el alma que la primera pasión o emoción superficial, un modo de hacerlo es, sin duda, dejar que la pasión se exteriorice y, así, desaparezca. Ahí tenemos una distinción que sí nos lleva al resentimiento, del que querría ocuparme, aunque sea brevemente.

Resentimiento y venganza

Es obligado acudir a Nietzsche para hablar del resentimiento. Nadie como él supo desvelar las zonas más oscuras del alma resentida, «esa peligrosísima materia detonante y explosiva» de donde nacen los «valores ascéticos», los valores, a su juicio, de la aniquilación del ser humano. Los valores ascéticos –la pobreza, la humildad, la castidad– jamás se habrían convertido en valores si no hubiera sido por la manipulación llevada a cabo por el sacerdote cristiano. Dicha figura, siempre a juicio de Nietzsche, transforma radicalmente el sentido del sufrimiento, un sufrimiento real e inseparable de la existencia humana, para darle un valor positivo. En lugar de vilipendiarlo y proclamar su inutilidad, que sería lo lógico, le busca un culpable –«alguien tiene que ser culpable de que yo me encuentre mal»–, y se dispone a cavilar sobre ruindades, a hurgar en las heridas supuestamente recibidas y a embriagarse con el veneno de la maldad: «Alguien tiene que ser culpable de que yo sufra». Es lo que piensa la «oveja enfermiza», a la que el sacerdote le contesta: «La culpable solo eres tú». Queda así cambiada «la dirección del resentimiento». El enfermo y el esclavo sufren únicamente porque no han aprendido a convertir su propia debilidad en valor. Si el sufrimiento es sentimiento de culpa, se impone querer el cilicio, la disciplina, el hambre, la contricción. Cuanto más debilitado y sacrificado se encuentre el hombre, mejor es. De esta forma, el ideal ascético deviene un valor que niega la vida para afirmar

a Dios y el más allá, todas las «virtudes negadoras». Una actitud como la sacerdotal, esencialmente negadora de la vida, solo puede tener su origen en el resentimiento. Nietzsche proclama que del resentimiento emanan todos los supuestos valores de la moral cristiana. Si existe un sentimiento moral propiamente dicho, es el que cultiva el resentido, aquel que, porque es débil, odia al fuerte y, para superar su inferioridad, se adhiere afectivamente a su propia e inevitable debilidad y la convierte en valor supremo. El cristianismo nace, así, del «espíritu del resentimiento [...], la gran rebelión contra el dominio de los valores *nobles*». La moral cristiana aparece, en consecuencia, como una moral de la *décadence*, una moral de esclavos.[15]

La teoría del resentimiento de Nietzsche recibe una inmediata réplica de Max Scheler, con el propósito de corregir la simplicidad y el trazo grueso con que Nietzsche identifica al resentido con el cristiano. Efectivamente, explica Scheler, el resentimiento nace de la contradicción entre deseo e impotencia. Uno quiere vengarse de su situación, pero no puede, alimenta un resentimiento que le corroe y del que nace un falso juicio de valor: lo que aparecía como bueno es inalcanzable –la belleza, la salud el poder–, en consecuencia, exaltemos lo negativo –la fealdad, la enfermedad, la impotencia–. El resentimiento desempeña, efectivamente, un «papel creativo» en el campo del juicio moral. Pero Nietzsche se equivoca, a juicio de Scheler, porque falsifica «la jerarquía de valores». Al resentido su forma de percibir los valores le engaña, percibe como verdadero lo que en realidad es solo «efecto de una ilusión». De acuerdo con ello, no es la moral cristiana la que es fruto del resentimiento, sino la moral burguesa. ¿Qué es la moral burguesa? Una moral abstracta que proclama la objetividad de todo valor al comprobar que la jerarquía objetiva de los valores –en la que Scheler cree– no

15. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972.

le favorece. De hecho, la moral burguesa identifica los «valores de la vida» con los «valores de la utilidad», que son los que en realidad le convienen.[16]

Aunque la ira, la indignación, el enfado y el resentimiento son vocablos que denotan emociones o sentimientos pertenecientes a una misma familia de significado, el resentimiento se distinguiría, en este caso, de los otros, incluida la ira, por ser una pasión más elaborada, menos ciega e instantánea. El resentimiento es la emoción más cercana a la venganza, que es el desencadenante equivocado de la ira o la indignación. No solo Nietzsche considera que la venganza se sigue del resentimiento. Un filósofo más moderado, como es Adam Smith, opina lo mismo cuando afirma que la justicia se basa en el resentimiento, ya que

> el resentimiento del dañado, que incita a tomar represalias por el daño del ofensor, es la fuente real de castigo de los crímenes. Eso que Grocio y otros autores normalmente pretenden que es la medida original del castigo, es decir, la consideración del bien público, no explica suficientemente el establecimiento de los castigos.[17]

El deseo de venganza parece ser la reacción natural contra el que nos ha hecho daño. Puesto que somos humanos, defectuosos, no vivimos «más allá del bien y del mal», deseamos compensar el daño con más daño, no es irracional querer vengarse.

Sloterdijk propone una historia de Occidente centrada en la ira. La ira es la palabra que origina la *Ilíada:* Homero le pide

16. Max Scheler, *El resentimiento en la moral,* Buenos Aires, Espasa Calpe, 1938.

17. Adam Smith, *Lecciones de jurisprudencia,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996, pág. 104.

a la diosa que la ayude a cantar la canción de la ira de Aquiles. Luego, la ira es sublimada por el judeocristianismo, que prohíbe la venganza y predica «poner la otra mejilla» hasta el día del Juicio Final, en que habrá que dar cuentas a Dios. Los movimientos de izquierdas han secularizado la idea del Juicio Final y se constituyen en una especie de «bancos de ira» que prometen venganza y el restablecimiento de la justicia global. Pero el «capital de ira» nunca es suficiente, hay que combinarlo con otras iras: nacionalistas, culturales. Todas las iras, es la conclusión de Sloterdijk, acaban siendo totalitarias. La propuesta debe ser, por el contrario, el liberalismo, ir «más allá del resentimiento», hay que aprender a vivir en una cultura posmonoteísta y en una meritocracia antiautoritaria. Al repasar las tesis de Sloterdijk, Slavoj Žižek expresa su total desacuerdo ante esa huida hacia adelante liberal. Por el contrario, hay que aprender a contemplar críticamente el pasado y «persistir en la continua denuncia de la injusticia». Lo cual no tiene nada que ver con el resentimiento nietzscheano, la moralidad del esclavo, sino «más bien representa el rechazo a normalizar el crimen, a hacerlo parte de las cosas corrientes/explicables, a integrarlo en una narrativa vital consistente y llena de sentido».[18]

Precisamente, piensa Žižek, lo que caracteriza al fundamentalista es la ausencia de resentimiento. La falta de resentimiento es lo que distingue al fundamentalista de verdad del que lo es superficialmente, porque no está tan convencido de las creencias a las que supuestamente se adhiere. Los fundamentalistas que no son creyentes convencidos actúan por resentimiento y envidia, mientras los fundamentalistas de verdad solo sienten indiferencia hacia los que no creen, a los que les falta el

18. Slavoj Žižek, *Violència*, Barcelona, Empúries, 2009, págs. 189 y sigs. (vers. cast.: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009).

convencimiento «racista» de la propia superioridad. Los falsos creyentes, en cambio, no pueden estar muy convencidos de su verdad, pues, si lo estuvieran, ¿por qué habrían de sentirse ofendidos o amenazados por quien no está en posesión de la verdad? A Mahoma le hubieran importado muy poco las viñetas que lo ridiculizaban, estaba por encima y no necesitaba el reconocimiento de nadie para mantenerse en la verdad de su doctrina.[19]

El mismo Žižek se refiere al propósito a la crítica de Jean-Pierre Dupuy a John Rawls, cuya teoría de la justicia propone una distribución desigual de los bienes primarios para atender mejor a los menos favorecidos. La puesta en práctica de tal principio, dice la crítica, crearía «las condiciones para una explosión descontrolada del resentimiento», pues los más necesitados verían que la asistencia que se les depara en realidad justifica su estado y los condena a seguir siendo los más desfavorecidos. Cualquier intento de contemplar las desigualdades no como consecuencias de la mala suerte, sino como injusticias, tiene la virtud de producir resentimiento y envidia de los que están peor hacia los que tienen todas las necesidades cubiertas.

Es fácil, pues, que el resentimiento y la sed de venganza prosperen incluso allí donde existen las mejores intenciones y los mejores propósitos para corregir las inequidades. Son las desigualdades las que determinan que la venganza no sea propiamente un sentimiento irracional, sino natural en las relaciones humanas. Si es así, la pregunta que hay que plantearse ahora es si no será el deseo vengativo el que en el fondo alimenta a la ley cuyo cometido es reparar los daños sociales. Ya vimos en un capítulo anterior que las emociones tienen una función en la legislación y en la interpretación de la ley, ya que una concepción de la ley en términos absolutamente desapasionados sería inhu-

19. *Ibid.*, págs. 88–89.

mana, por mucho que algunos teóricos del derecho pretendan convencernos de que eso es lo bueno. La ley contribuye a configurar las emociones al mismo tiempo que las expresa, ya que el instinto de castigar el daño forma parte de nuestra naturaleza, como lo puso de manifiesto, en su forma más extrema, la ley del talión: «Ojo por ojo». Pese a lo cual queremos convencernos de que la ley no es ni debe ser expresión de la venganza, más bien lo que intenta es evitarla, proponiendo a cambio una distante, fría y legítima reparación que responda al daño con daño, pero no vengativamente.

No obstante, Robert C. Solomon se propone desbaratar el presupuesto según el cual la legítima compensación del daño que se expresa en la ley responde a una intención pura, no motivada por el deseo de venganza. A su juicio, una serie de malentendidos llevan a creer que, al aplicar la ley, queda suspendida la sed de venganza, lo cual asegura que no es cierto. Existe, por una parte, una apreciación del castigo como un daño que habría que evitar porque es contrario a la siempre preferible voluntad de reconciliación. Pero –inquiere Solomon–, ¿no puede ser un oprobio mayor para el ofensor dejar su ofensa sin castigo?, ¿no puede ser humillante la máxima evangélica de devolver bien por mal o «poner la otra mejilla»? Por otra parte, muchos defienden que existe una diferencia entre el castigo legal y el que nace de la venganza, dando a entender que la penalización legal es pensada y sopesada, mientras que la venganza no lo es. ¿Es eso cierto? ¿No puede ser la venganza tan racional como la ley y no una respuesta inmediata e irreflexiva al daño recibido? Camus entendía que el castigo legal es peor que el que procede del deseo de venganza:

> Para que hubiera equivalencia, la pena de muerte debería castigar al criminal que advirtió a su víctima del día en que iba a infligirle una muerte horrible y que, desde aquel momento, lo confinó a su merced durante meses. Un monstruo de tal calibre no se encuentra en la vida privada.[20]

Así, aunque el código penal distingue entre la transgresión de la ley, que es lo que se castiga, y el hacer daño a la víctima, que no es lo que explica la pena, no es cierto que tal diferencia anule la ira, el resentimiento o el deseo de venganza, sentimientos que se traslucen diáfanamente en muchos juicios. Hablamos de ellos como el acto de hacer justicia. Pero ¿se trata en realidad de hacer justicia? ¿Es *justicia* la palabra idónea para referirnos a lo que se halla en el trasfondo de la compensación o retribución del daño por la pena? La palabra *compensación* es, ciertamente, más débil que *justo castigo* o *pena merecida* y parece que excluye la venganza. Compensar incluye negociar, discutir, intentar un acuerdo, mediar entre las partes para evitar que la relación se deteriore por causa de los sentimientos que las enfrentan. La compensación es más civil que la penalización, está más lejos del «ojo por ojo». No obstante, hay que tener en cuenta que también la tan denostada ley del talión, expresión más genuina de la venganza, tenía sus límites: decir «ojo por ojo y diente por diente» expresaba una limitación, una medida que prescribía cómo y hasta dónde era compensable el daño recibido. En definitiva, concluye Solomon, un trío de metáforas sustenta la ley del talión: la deuda, el balance y la contaminación. Se trata, en efecto, de reparar una deuda, de restablecer una armonía o de limpiar lo que se ha contaminado. Las tres metáforas indican, en su opinión, la penetración del deseo de venganza en las relaciones humanas. Indican, por tanto, que incluso la venganza puede verse justificada.

20. Citado por Solomon, «Justice v. Vengeance», en Susan A. Bandes, *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 2001, págs. 132-133.

De lo dicho, sin embargo, no habría que concluir que legislar es solo una forma más sofisticada y engañosa de dar rienda suelta a los sentimientos más viscerales. Se trata más bien de no incurrir en eufemismos ni en buenismos que eliminan de un trazo los términos que afean nuestra conducta. Ser vengativos, viene a decir Solomon, forma parte de nuestra naturaleza, pero también la venganza es moldeable.

> Una venganza no tutorizada ni cultivada puede ser una práctica social peligrosa. «Cuando busques venganza», dice un viejo proverbio chino, «cava dos tumbas». No obstante, tales argumentos solo aluden a la imprevisibilidad o la irracionalidad de los actos de los agentes individuales (o de las familias), no a la venganza encarnada en la ley y en la costumbre social establecida. La disuasión tiene la virtud de la rapidez, pero adolece de la virtud de la fiabilidad, porque le falta el pensamiento adecuado. La venganza, en contraste, posee la capacidad propia de la racionalidad, la prudencia y la conformación cultural. A decir verdad, la venganza es una pasión poderosa y peligrosa, pero es, asimismo, una emoción socialmente construida que puede ser cultivada a fin de que contenga no solo sus propios límites, sino una apreciación completa del bien común y también de la ley.[21]

Es una conclusión inquietante, pero que pone de manifiesto que la indignación, la ira, incluso la venganza, cuando son adecuadas y están tuteladas por la ley, se alimentan del compromiso por una realidad más justa y más armónica. Expresan el rechazo a una realidad que no deja de ser el escenario de crímenes, corrupciones y vejaciones constantes.

21. *Ibid.*, págs. 144-145.

8
Las razones del miedo

El miedo está siempre dispuesto a ver las cosas peores de lo que son.
TITO LIVIO

No es propio de sabios tener miedo. «El terror expulsa de mi ánimo toda sabiduría», escribe Cicerón en las *Tusculanas,* y Montaigne, al transcribirlo, rubrica la idea: «De nada tengo más miedo que del miedo». Durante siglos, en efecto, el miedo se consideró propio de ignorantes y alimento de todo tipo de supersticiones. Ha sido el miedo el que ha creado a los dioses y nos ha hecho temer la muerte. Así lo creyeron Epicuro, Lucrecio y Séneca. De nuevo, pues, nos las habemos con una emoción que refleja la debilidad humana. Reacción ante lo desconocido e incierto, el miedo turba la mente, produce pesar y tristeza, e impide enfrentarse al futuro con claridad y buen sentido. Aunque es cierto también que la realidad en la que estamos de hecho está llena de peligros y que, si la condición humana es contingente, no puede ni debe desentenderse de cuanto constituya una amenaza para su existencia. En este sentido, el miedo es una emoción protectora, que impele a evitar el mal. Tenemos, pues, que aproximarnos a esa pasión viéndole, como ha ocurrido ya con las anteriores, las dos caras, la positiva o

también que lo ético y lo estético no se dicen, se *muestran*. A lo largo de estas páginas, me he guiado por los filósofos que nos enseñaron que el deber ser o el ideal no se sustentan solo en razonamientos intelectuales, sino en afectos y emociones. Solo desde esa perspectiva la ley moral se muestra como algo digno de ser admirado y las inmoralidades y las vilezas, como lo indeseable.

Bibliografía

ALAIN, *Spinoza*, Barcelona, Marbot, 2007.

ALLENDESALAZAR, Mercedes, *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

ÁLVAREZ, J. Francisco, «Responsabilidad, confianza y modelos humanos», en R. R. Aramayo y M. J. Guerra (eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007, págs. 183-205.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985.

— *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990.

— *Poética*, Madrid, Espasa Calpe, 1970.

AUGÉ, Marc, *Ficciones de fin de siglo*, Barcelona, Gedisa, 2001.

AVIA, María Dolores y VÁZQUEZ, Carmelo, *Optimismo inteligente*, Madrid, Alianza, 1998.

ARTETA, Aurelio, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996.

BAIER, Annette C., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

— *Death & Character. Further Reflections on Hume*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

BANDES, Susan A. (ed.), *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 2001.

BLACKBURN, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

BODEI, Remo, *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik, 1995.
CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.
— *Creer en la educación*, Barcelona, Península, 2008.
CARROLL, Noël, *A Philosophy of Mass Art*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
— *Filosofía del terror o paradojas del corazón*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2005.
CASTELLS, Manuel, *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza, 2009.
CASTILLA DEL PINO, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000.
CAMUS, Albert, *L'homme revolté*, París, Gallimard (vers. cast.: *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1975).
CASACUBERTA, David, *Qué es una emoción*, Barcelona, Crítica, 2000.
DARWIN, Charles, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid, Alianza, 1984.
EHRENBERG, Alain, *La société du malaise*, París, Odile Jacob, 2010.
ETXEBERRIA, Xabier, *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao, Bakeaz, 2008.
FERRATER MORA, José, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza, 1979.
FERNÁNDEZ, Eugenio y CÁMARA, María Luisa de la (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
GARCÍA MARZÁ, Domingo, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid, Trotta, 2004.
— «Responsabilidad social de la empresa: una aproximación desde la ética empresarial», *Veritas*, II, 17, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2007, págs. 183-204.
GAYLING, Williard y JENNINGS, Bruce, *The Perversion of Autonomy*, Washington, Georgetown University Press, 2003.

GOMÁ, Javier, *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005.
— *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009.
GORDON, Robert M., *The Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rethoric to Modern Brain Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
GUISÁN, Esperanza, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1985.
GUTIÉRREZ RUBÍ, Antonio, *Micropolítica. Ideas para cambiar la comunicación política*, www.grafiko.cat, 2009.
HANSBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, FCE, 1996.
HELD, Virginia, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
HERNÁNDEZ GARCÍA, Javier, «Exigencias éticas y motivación», en *Ética judicial: reflexiones para la democracia*, Madrid, Fundación Antonio Carretero, 2009.
HIRSCHMAN, Albert O., *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999.
HOBBES, Thomas, *Leviatán*, ed. de C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1979.
HORWITZ, Allan V. y WAKEFIELD, Jerome C., *The Loss of Sadness*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
HUME, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992.
— *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2006.
— *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, 1990.
— *Las normas del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989.
ILLOUZ, Eva, *Intimidades congeladas. Las emociones del capitalismo*, Madrid, Katz, 2007.

— *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help,* Berkeley, University of California Press, 2008.
KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza: La política de las pasiones,* Buenos Aires, Gedisa, 1990.
KRAUSE, Sharon R., *Civic Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation,* Princeton, Princeton University Press, 2008.
LACROIX, Michel, *Le culte de l'emotion,* París, Flamarion, 2001 (vers. catalana: *El culte a l'emoció,* trad. de Ramon Folch i Camarasa, Barcelona, La Campana, 2005).
LAKOFF, George, *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't,* Chicago, The Chicago University Press, 2002.
— *Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate,* Vermont, White River Junction, 2004.
— *Puntos de reflexión,* Barcelona, Península, 2008.
LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa, *Ética y literatura,* Madrid, Tecnos, 2003.
LYONS, William, *Emotion,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1987.
MARGALIT, Avishai, *The Decent Society,* Cambridge, Harvard University Press, 1998.
MARINA, José A., *El laberinto sentimental,* Barcelona, Anagrama, 1998.
MARZANO, Michela, *La muerte como espectáculo. Estudio sobre el «horror-realidad»,* Barcelona, Tusquets, 2010.
MÈLICH, Joan C., *Ética de la compasión,* Barcelona, Herder, 2010.
MONTAIGNE, Michel de, *Los ensayos,* Barcelona, Acantilado, 2007.
MORGADO, I., *Emociones e inteligencia social,* Barcelona, Ariel, 2007.
NAGY, Piroska y BOQUET, Damien (eds.), *Le sujet des emotions au Moyen Âge,* París, Bauchesne, 2008.
NASH, Robert J., *Answering the «Virtuecrats». A Moral Conversation on Character Education,* Nueva York, Teachers College Press, 1997.

NEUMAN, W. Russell; MARCUS, George E., CRIGLER, Ann N. y MACKUEN, Michael, *The Affect Effect. Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behaviour,* Chicago, The University of Chicago Press, 2007.
NIETZSCHE, *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 1971.
NUSSBAUM, Martha, *Justicia poética,* Barcelona/Buenos Aires, Andrés Bello, 1997.
— *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
— *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law,* Princeton, Princeton University Press, 2004.
— (ed.), *Los límites del patriotismo,* Barcelona, Paidós, 1999.
OAKLEY, J., *Morality and the Emotions,* Londres, Routledge, 1992.
ORTEGA Y GASSET, José, *Idea de la novela,* en *Obras Completas,* III, Madrid, Revista de Occidente, 1950.
OVEJERO, Félix, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo,* Madrid, Katz, 2008.
PEREDA, Carlos, *Sobre la confianza,* Barcelona, Herder, 2009.
PETERS, R. S., *Psychology and Ethical Development,* Oxford, Unwin University Books, 1974.
PHILLIPS, Adam y TAYLOR, Barbara, *On Kindness,* Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2009.
RAWLS, John, *A Theory of Justice,* Oxford, Oxford University Press, 1971.
RICO, Francisco, *Los discursos del gusto. Notas sobre clásicos y contemporáneos,* Barcelona, Destino, 2003.
ROSENBLUM, Nancy (ed.), *Liberalism and Moral Life,* Cambridge, Harvard University Press, 1991.
ROTHSCHILD, Emma, *Econocmic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightment,* Cambridge, Harvard University Press, 2002.
RORTY, Richard, *Contingence, Irony, and Solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

RORTY, Amélie O. (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
— *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996.
ROUX, Sylvain, *Les émotions*, París, Vrin, 2009.
SARTRE, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Universidad, 2005.
SAVATER, Fernando, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003.
SCHAEFFER, Jean-Marie, *¿Por qué la ficción?*, Madrid, Lengua de Trapo, 2002.
SÉNECA, «De la ira», *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1949.
SENNET, Richard, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona, Anagrama, 2003.
SEOANE, Julio, *El regazo y la trama. Sentimientos modernos y virtudes cívicas*, Barcelona, Horsori, 2009.
SCHELER, Max, *El resentimiento en la moral*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1938.
SCHILLER, Friedrich, *La educación estética del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 1951.
SHKLAR, Judith, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
SMITH, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Universidad, 1996.
SOUSA, Ronald de, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, The MIT Press, 1987.
SPINOZA, *Ética*, ed. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975.
— *Tratado teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.
— *Tratado político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.
VALCÁRCEL, Amelia, *Ética contra estética*, Barcelona, Crítica, 1998.

VERDÚ, Vicente, *El capitalismo funeral*, Barcelona, Anagrama, 2009.
VILAR, Gerard, *Las razones, del arte*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2005.
WALZER, Michael, *Razón, política y pasión*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1999.
WESTERN, Drew, *The Political Brain. The Role of Emotions in Deciding The Fate of the Nation*, Nueva York, Public Affairs, 2007.
WILSON, John, WILLIAMS, Norman y SUGARMAN, Barry, *Introduction to Moral Education*, Harmondsworth, Penguin, 1967.
ZAOUI, Pierre, *Spinoza. La décision de soi*, Mountrouge, Bayard, 2008.
ŽIŽEK, Slavoj, *Violència*, Barcelona, Empúries, 2009.
ISEGORÍA 25 (diciembre de 2001), «Ética y sentimiento morales», Madrid, Instituto de Filosofía-CSIC.