

ARTÍCULOS

Eduardo Alberto León

El asco entre naturaleza y cultura

Resumen: *En comparación con otras emociones, el asco no ha sido excesivamente tratado, ni ha gastado tantas páginas y tanta atención por parte de los especialistas en él. Es por esto que el asco o repugnancia constituye un objeto de estudio privilegiado para la neuroética. En el siguiente artículo tratare de mostrar como el asco no es una mera reacción fisiológica, sino que la evolución biológica y cultural ha hecho de ella una emoción enormemente compleja dotada de un gran contenido cognitivo. Veremos qué papel ha jugado el recurso retórico a la repugnancia en distintos procesos de deshumanización y crueldad a lo largo de la historia. Por último, examinaremos cómo funciona la empatía en la agencia moral y analizaremos qué relación tiene este mecanismo psicológico con la repugnancia.*

Palabras clave: *asco, neuroética, empatía, deshumanización, psicología, educación moral y cívica.*

Abstract: *Compared with other emotions, disgust has not been overly treated, or it has spent many pages and so much attention from specialists in it. That's why the disgust or repugnance is a privileged object of study for neuroethics. In the following article I will try to show how disgusting is not just a physiological reaction, but biological and cultural evolution has made it a highly complex emotion with a large cognitive content. We'll see what role has the rhetorical device to disgust in various processes of dehumanization and cruelty throughout history. Finally, we examine how empathy in moral agency and discuss what relationship exist between psychological mechanism an disgust.*

Keywords: *disgust, neuroethics, empathy, dehumanization, psychology, moral and civic education.*

Introducción

Estamos acostumbrados a hablar de los sentimientos románticamente, yendo del amor a la melancolía o de la ternura a la nostalgia, incluir en esta sección el asco ¹puede parecer un anticlímax. ¿A quién va a interesar estudiar esta experiencia tan desagradable, cuya mera descripción puede incomodar? El asco nos proporciona una clave insustituible para conocer la naturaleza humana. Es un sentimiento universal, presente en todas las culturas, que ha pasado de ser mera fisiología a tener un contenido moral. Este salto nos retrata como especie.

Paul Rozin, uno de los grandes expertos en este asunto, distingue el miedo del asco suponiendo que el miedo surge ante una amenaza corporal, mientras que el asco aparece ante un peligro espiritual. A primera vista, es una afirmación extravagante, pero ya veremos que no lo es. La evolución del sentimiento de asco nos muestra a las claras que somos biología en trance de espiritualizarnos mediante la cultura. El constructor del puente de Alcántara, Cayo Julio Lacer, colocó en su obra una inscripción, escrita en bello latín, que les traduzco parcialmente: “La arquitectura es el arte supremo mediante el que la materia se vence a sí misma”. Quería decir que las piedras –la materia– tienden a caer, a pesar de lo cual el arte consigue elevar ágiles construcciones que desafían la gravedad. Me gusta aplicar esta frase a la naturaleza humana, que nos lanza más allá de la fisiología.

La evolución de nuestros sentimientos y de nuestros deseos sigue este fantástico camino. La sexualidad o la digestión son fenómenos humildes en sus inicios que han dado lugar a una floración amorosa, erótica o gastronómica sorprendentes.

El asco pertenece a la gran familia de la aversión. Hay cosas que nos atraen y cosas que nos repelen. Esta es una de las primeras valoraciones que podemos hacer de la realidad. El odio –del que les hablaré en otra ocasión– y el miedo también pertenece a esa familia afectiva. Por eso, al estudiar las fobias, muchas veces resulta difícil saber dónde colocarlas. Llamamos fobia a un miedo o a una repugnancia tan intensa e injustificada que afecta seriamente a la vida de las personas que la sufren. La fobia a las arañas, o a las serpientes, es la exageración de un sentimiento normal, a medio camino entre el miedo y el asco. Asco, miedo y odio son aversiones y se caracterizan porque impulsan a separarse del objeto que las provoca. El miedo, mediante la huida. El asco, mediante el vómito. El odio, posiblemente, deseando destruir el objeto odiado. Miller, uno de los más completos tratadistas de este tema, dice que lo opuesto al amor no es el odio, sino el asco.

Fisiología y asco

Desde una perspectiva evolucionista, el asco se centra en el rechazo de alimentos y en el sentido del gusto. En cuanto omnívoros, los seres humanos tienen flexibilidad con respecto a qué consumir; pero por ello corren también el riesgo de consumir elementos contaminantes. Frente a esto, el asco se presenta como un mecanismo de supervivencia; es una respuesta primitiva fuerte y automática de rechazo hacia aquello que puede dañar o infectar. En su forma original está relacionado con alimentos, por lo cual se lo puede concebir como una suerte de guardián de la boca contra elementos animales que son potencialmente contaminantes (Rozin, Haidt y McCauley 1999).

Darwin sentó las bases de lo que sería la investigación empírica posterior, inspirando a autores como James, Dewey o Ekman, convertidos ya en clásicos de la literatura sobre las emociones. Enfoques científicos actuales como la

biología evolutiva o las neurociencias aplicadas al estudio de las emociones son también herederos de esta metodología empírica. Las técnicas de neuroimagen (resonancia magnética funcional y tomografía por emisión de positrones) poseen, en efecto, un gran potencial a la hora de elucidar el funcionamiento fisiológico de las emociones, puesto que pueden revelar qué áreas cerebrales pueden asociarse con determinados estados emocionales. Pero las emociones son un fenómeno complejo que no puede ser comprendido únicamente en términos de mecanismos cerebrales. Las emociones poseen otras dimensiones (cognitivas, sociales, culturales, etc.) que necesariamente han de ser exploradas si queremos comprender no sólo su funcionamiento a nivel fisiológico, sino qué papel juegan en la psicología individual, en la interacción social o en el comportamiento moral. Si hay una palabra que resume el rasgo más característico de la neuroética, ésta es sin duda interdisciplinariedad. Adela Cortina (2011: 47) afirma que la neuroética constituye un auténtico programa de trabajo conjunto para la filosofía y las ciencias naturales y sociales. Se aliarían aquí aquella dimensión de las neurociencias que se ocupa de las bases cerebrales de la conducta moral y política y aquella dimensión de la ética que se ocupa de las bases y los fundamentos de la moral y la política. Así, podríamos imaginar una clase o un manual de neuroética para legos en el que se definiera a la neuroética como aquella disciplina en la que expresiones como humanidad, empatía o progreso moral se alían con otras como núcleo accumbens, corteza insular y resonancia magnética funcional para tratar de construir una explicación que desentrañe los misterios de nuestra naturaleza como seres morales. La emoción que aquí nos ocupa constituye un excelente ejemplo de objeto de estudio de esta clase. Son numerosas las áreas de conocimiento que han realizado aportaciones valiosas a la comprensión de la repugnancia: la neurociencia, la psicología, la biología evolutiva, la antropología, o la filosofía han contribuido mediante datos e interpretaciones a reflexionar sobre la naturaleza, el significado y las posibilidades normativas del asco. A su vez, sondear los entresijos de esta emoción nos puede revelar sorprendentes peculiaridades de nuestra psicología moral y política.

El asco o (repugnancia) es una emoción considerada universal que se puede apreciar incluso en personas ciegas de nacimiento, y que se acompaña de una respuesta fisiológica, psicológica y conductual típica: hipotensión, disminución de la respuesta galvánica de la piel. A pesar de que las emociones son un tema que ha apasionado a los filósofos desde el inicio de la historia del pensamiento, en las últimas décadas ha surgido un renovado interés por el estudio de las emociones morales. El cuadro que tradicionalmente ha compuesto las emociones morales ha estado formado por afectos como la compasión, la vergüenza o la admiración. Pero en los últimos años ha crecido el interés en torno a una emoción que, aunque no lo parezca, tiene una enorme relevancia en nuestro comportamiento social y político: el asco o repugnancia (denominada *disgust* en la literatura anglosajona³), que significa, literalmente, lo que repugna al gusto y se ha convertido en un verdadero *hot topic* en el ámbito de la psicología y la filosofía ética y política. El lector se preguntará cómo es posible que una experiencia tan desagradable y cuya sola mención nos resulta embarazosa pueda suscitar tanta atención y, además, tener algún interés para la filosofía ética y política.

Pues bien, decimos de algo que nos repugna cuando nos provoca un tipo de rechazo muy fuerte o repulsión. Los objetos que pueden inducir esta emoción pueden variar enormemente: nos dan asco las cucarachas, aquellas comidas que tienen mal sabor, las cosas que tienen aspecto viscoso, los olores repulsivos, los desechos corporales, etc. y, al mismo tiempo, también decimos que nos repugnan cosas tales como el incesto, el racismo... o incluso una oferta que consideramos injusta en el juego del ultimátum⁴. En otro orden de cosas, también de las personas o grupos sociales que han sido estigmatizados en algún momento histórico (como los homosexuales, las mujeres, las castas inferiores, etc.) se ha dicho que son repugnantes. En estos casos, la repugnancia ya no es una mera reacción determinada por nuestra fisiología, sino que la emoción adquiere un contenido moral y político. En *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*, Darwin (1872/1967: 10) dice que la repugnancia, "en su acepción más sencilla, se aplica a toda sensación que ofenda al sentido del gusto", y

por ello, argumenta: "puesto que la sensación de disgusto deriva primitivamente del acto de comer o de gustar, natural es que su expresión consista principalmente en movimientos de la boca". Pero, aun centrándose en la idea de ingerir, Darwin puntualiza que es un sentimiento provocado con facilidad por todo lo que se aparta de nuestras costumbres, en el aspecto, el olor, la naturaleza de nuestra alimentación. Ésta, así como numerosas definiciones posteriores de autores como Andras Angyal, Sylvan Tomkins, Paul Ekman, Robert Plutchik, Anna Wierzbicka o Paul Rozin, se centran en la boca y la posibilidad de ingestión de un objeto contaminado (Rozin y Fallon, 1987: 23 y Rozin y otros, 2008: 757). Otros autores proponen otras vías para comprender el origen evolutivo del asco. Daniel Kelly (2011), por ejemplo, propone que la repugnancia surge a partir de dos mecanismos específicos, cada uno con un origen y una función distintos.

El autor postula dos sistemas paralelos que fueron tomando forma con la evolución humana, pero que provocan la misma reacción de repulsa en nosotros: uno de los sistemas tendría que ver con el rechazo de los alimentos potencialmente tóxicos (por tanto, esta es una vía que se centra en la incorporación por vía oral de un elemento extraño y peligroso en el cuerpo), y el otro sistema estaría relacionado con la evitación de agentes patógenos o contaminantes en un sentido más amplio. En general, parece que la repugnancia tiene una utilidad desde el punto de vista evolutivo, porque hace que sintamos aversión por determinados objetos o sustancias que podrían resultar peligrosos para nosotros. Uno de los rasgos más curiosos de esta emoción, y que, con toda seguridad, ha propiciado que exista tanto interés en torno suyo es el hecho de que la repugnancia, si bien es una emoción básica y primitiva (Ekman, P. 1992; Griffiths, 1997; Prinz, 2004a y 2004b), puede ser provocada por un amplio espectro de objetos y situaciones (Kelly, 2011). En definitiva, la repugnancia posee una base evolutiva innata y tiene como función protegernos de la enfermedad. Pero, por otra parte, ocurre que esta emoción está presente en numerosas relaciones humanas. Así, por ejemplo, el asco se puede encontrar a menudo en nuestros juicios morales, en nuestras actitudes hacia temas como la sexualidad, e incluso en las

opiniones que nos merecen las gentes de otras razas o creencias.

Respecto la adquisición de la emoción en los niños, todavía no está claro cómo se desarrolla. En lo que sí coinciden todos los autores es en que requiere de un aprendizaje para ser modelada. La sociedad, por tanto, influye enormemente en la forma y dirección que toma la repugnancia, es decir, a la hora de determinar los objetos que nos parecerán repugnantes. El asco dejó de ser una simple reacción fisiológica en algún momento de nuestra historia evolutiva para convertirse en una emoción dotada de contenido moral y político. Rozin y sus colaboradores subrayan la importancia de este contenido ideacional al ser éste un rasgo únicamente presente en la especie humana (Rozin, 1999; Rozin y otros, 2008).

El asco como emoción altamente cognitiva

Como hemos visto en el punto anterior, la función principal del asco desde el punto de vista de la evolución es protegernos de algunos peligros. En este punto, la frontera entre la repugnancia y el miedo se vuelve borrosa. Es por ello que uno de los mayores estudiosos de esta emoción, el psicólogo de la Universidad de Pennsylvania Paul Rozin, defiende que para que algo nos produzca asco hay que sumarle un componente cognitivo: tenemos que pensar que el objeto está contaminado. Por tanto, nos encontramos con que la repugnancia no es sólo una reacción natural, sino que además contiene un destacado componente cognitivo vinculado a las ideas de contaminación, impureza y contagio. En la idea de contaminación opera lo que estos autores denominan leyes de magia *simpatética*. Rozin, Haidt y McCauley toman estas ideas del antropólogo James George Frazer, autor de *La rama dorada*. En dicha obra, Frazer sostiene que en la mente del hombre primitivo el mundo funciona con arreglo a dichas leyes, que vendrían a ser el equivalente de la idea moderna de ley natural. Frazer postula dos principios de pensamiento en virtud de los cuales se funda la magia (Frazer, 1981: 33-34):

Primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio.

Del primer principio, por tanto, se deduce que un objeto tiene la capacidad de transmitir sus propiedades a otro objeto sólo por el hecho de tocarlo o por imitar su forma y, del segundo principio, se colige que aquello que haga una persona (en este caso Frazer habla de un mago de las sociedades primitivas) con un objeto del mundo afectará de la misma manera a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, con independencia de que el objeto formara o no parte de su cuerpo en algún momento. Frazer explica, por ejemplo, cómo en las sociedades primitivas, los hombres pensaban que podían adquirir las propiedades o las cualidades físicas de un animal comiendo su carne. Así, relata cómo en "Marruecos a los enfermos muy decaídos les dan a tragar hormigas y a comer carne de león, que hace de un cobarde un bravo, pero las gentes se abstienen de comer corazones de gallinas por temor de volverse cobardes" (Frazer, 1944: 563). Rozin y sus colaboradores (Rozin y otros, 1986: 703) tradujeron las ideas de Frazer de *semejanza* y *contagio* como la *imagen iguala al objeto* y como una vez en contacto, siempre en contacto", respectivamente, y llevaron a cabo una serie de experimentos para comprobar si las personas seguimos haciendo estas atribuciones de propiedades por asociación y si seguimos pensando a través de estos parámetros de contagio mágico. Al parecer, cuando ha existido un contacto físico entre una comida aceptable y una sustancia que es repugnante porque se considera que es un contaminante, entonces la comida es rechazada.

A juicio de los autores, esta precaución podría tener un sentido desde el punto de vista adaptativo, dado que nos hace evitar los microorganismos que podrían permanecer tras el contacto. En efecto, pequeñas trazas del objeto contaminante podrían persistir en el alimento antes aceptable y ahora contaminado. Así, nos parece asqueroso comer un plato de sopa al que le ha sido retirada una cucaracha o una mosca porque consideramos

que podría quedar alguna traza de las mismas (Rozin y Fallon, 1987). En este ejemplo no operarían las leyes de contagio mágicas, puesto que realmente podrían haber restos de estos insectos en la sopa. Veamos ahora otros ejemplos en los que estas leyes sí estarían presentes. Como hemos visto antes, las leyes mágicas de similitud postulan que el parecido en algunas propiedades provoca una suerte de identidad entre dos objetos.

Así, los participantes en los experimentos de Rozin y sus colaboradores rechazaron comer trozos de chocolate con forma de heces de perro cuando se les daba a elegir entre éstos y otros trozos de chocolate con una forma más convencional, a pesar de que los sujetos sabían perfectamente que la composición de unos y otros era exactamente la misma (Rozin y otros, 1986). De forma similar, los sujetos preferían pañuelos de papel faciales para sonarse la nariz en vez de papel higiénico nuevo, y la sopa servida en un orinal les resultaba mucho menos deseable que la misma sopa servida en un tazón. En otro estudio, en el que la sopa había sido removida con un matamoscas completamente nuevo, Rozin y sus colaboradores observaron la presencia de los dos tipos de leyes mágicas en esta ocasión (tanto las de similitud como las de contagio): al utilizar un objeto repugnante para remover la sopa, los participantes piensan que éste transfiere sus propiedades repugnantes a la misma (Rozin y Fallon, 1987). Por otra parte, Rozin y los otros coautores dirigen nuestra atención hacia un detalle curioso: hay ocasiones en las que sí puede existir una contaminación verdadera de unos objetos por otros, pero nosotros somos capaces de ignorar este hecho por completo. Así, respiramos el aire que ha sido inhalado y exhalado por otras personas sin atender constantemente a este proceso. En la época del Apartheid en Sudáfrica, se evitaba cualquier tipo de aproximación entre blancos y negros impulsando la separación en los lugares de trabajo, de residencia, de transporte, o incluso en los recintos educativos con la finalidad de evitar todo contacto.

Sin embargo, los blancos se servían a menudo de los negros en sus cocinas, de tal modo que su comida era preparada y tocada por éstos. Esta práctica, por el contrario, es evitada en la sociedad de castas de la India: las castas

superiores emplean a las inferiores para las tareas domésticas, pero éstas jamás pueden tocar la comida de aquéllas con la finalidad de evitar la contaminación.

De esta manera el asco puede ser un dispositivo. Foucault (1977,p.128), define el dispositivo como “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones ,instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.” Los dispositivos de control social, no se aplican únicamente a las acciones que son posibles de emprender, sino también a los cuerpos que es posible tener en un momento dado y a cómo actúa uno a través de ese cuerpo, mediante la distribución y regulación de las emociones. Por supuesto el asco puede ser comprendido a través de esta idea de dispositivo: porque no solamente existen enunciados y proposiciones científicas, filosóficas y morales sobre sus objetos, sino que además existen toda una serie de disposiciones legales que regulan el contacto con ellos (desde la recogida de basura hasta las leyes de extranjería). Curiosamente, el principal discurso cotidiano sobre las emociones predica su consustancial inaprensibilidad, su imposibilidad de control y de gestión, este es también el caso del asco. De ahí que debamos empezar a sospechar que la relación entre la emoción y el control social debe ser más profunda de lo que pensamos, si lo que parece ser el discurso dominante sobre las emociones, nos incita a dejarlas de lado, a no tocar demasiado el tema, y a no encontrar control donde no debe ser visto. Por supuesto para poder actuar como tales mecanismos de control, las emociones requieren inicialmente de un discurso previo sobre la libertad individual y la posibilidad que se le otorga a la persona de elegir y hacerse su propio destino.

Estos estudios dan cuenta de cómo la repugnancia es una reacción que cada vez se aleja más de la mera fisiología para pasar a ser una emoción repleta de contenido cognitivo, vinculada a creencias, asociaciones de ideas y percepciones (muchas veces totalmente irreflexivas), y que

tiene que ver con una contaminación imaginaria o metafórica más que con una contaminación real. Del mismo modo, nuestra sensibilidad hacia las fuentes de posible contaminación también se encuentra enormemente mediada por estas cogniciones.

El asco como deshumanización

Según la filósofa Martha Nussbaum algunos objetos, como las cosas viscosas, malolientes o de aspecto sucio, son una suerte de objetos naturales de repugnancia, es decir, que son objetos que causan de forma natural y más o menos ubicua repulsión. Ahora bien, también hay cosas que se convierten en blanco de esta emoción como consecuencia de tradiciones, de la educación o de prácticas culturales (Nussbaum, 2006: 118). Un rasgo habitual de nuestro comportamiento social y, por extensión, político es que en ocasiones se trata a determinadas personas o grupos sociales como portadores de un estigma y como portadores de unos atributos de contaminación e impureza. Como señala Nussbaum (2010: 59) "Este relato parece tener cierto nivel de universalidad", es decir, que en todas las culturas se dan dinámicas semejantes, y añade que, lamentablemente: "debemos reconocer que todos los grupos humanos crean grupos de excluidos que reciben el estigma". Este estigma siempre suele recaer sobre grupos subordinados, como por ejemplo las mujeres, las personas de minorías étnicas, los homosexuales, las castas inferiores en la India, etc.

El estigma, por tanto, tiene una dimensión política, puesto que crea una serie de jerarquías sociales en función de las cuales un grupo de personas son excluidas, repudiadas y, en definitiva, negadas. Por oposición a estos grupos, un grupo privilegiado se define a sí mismo como superior. Así, sostiene Nussbaum (2010: 61), "la patología de la repugnancia tiene como eje central la bifurcación entre lo "puro" y lo "impuro": la construcción de un "nosotros" sin falla alguna y de un "ellos" con carácter contaminante, sucio y malo". A menudo, en la propaganda de tipo racista, sexista o discriminatoria en general, se suele recurrir a la repugnancia como elemento retórico,

acusando a algunos colectivos, o bien de tener características repugnantes, o bien de estar más cerca de los animales que de los seres humanos. La tarea de propaganda contra los judíos llevada a cabo por los nazis constituye un formidable ejemplo de ingeniería social en el que la repugnancia posee un papel fundamental. Hans Frank, gobernador de Polonia, decía de este país que estaba lleno de piojos y de judíos. El propio Hitler, en su *Mein Kampf*, llega a preguntar refiriéndose a la Viena de después de la Primera Guerra Mundial (Glover, 2007: 464):

¿Había alguna forma de suciedad o libertinaje en particular en la vida cultural, sin que hubiera involucrado en ello algún judío? Aun cuando el corte en este absceso se realice con todo el cuidado posible, es imposible no hallar en él, como una larva en un cuerpo en putrefacción, a menudo deslumbrado por la luz repentina, ¡un pequeño judío!

En una entrevista realizada en 1975 a Ruth Kalder, la viuda de un comandante de campo de concentración, ésta declaró que los judíos "No eran humanos como nosotros. Eran asquerosos" (Glover 2007, 469). Y Primo Levi, en su inolvidable *Si esto es un hombre*, habla de la vida en los campos de concentración como algo repleto de "detalles maníacos y simbólicos, tendentes todos a demostrar y confirmar que los judíos, los gitanos, y los eslavos, son ganado, desecho, inmundicia" (Levi, 2005: 337. El ejercicio de propaganda nazi orientado a la deshumanización de sus víctimas empleando el recurso a la repugnancia no es, por desgracia, un caso único. Este sórdido relato también se ha repetido una y otra vez a lo largo de la historia con pueblos de tiempos y lugares distintos. En la Camboya de Pol Pot los eslóganes exhortaban a sanear el Partido y el pueblo extirpando los elementos *podridos* y localizando los *horribles microbios* (Glover, 2007: 419-420), y en Ruanda se decía de los tutsis o de los hutus con ideas políticas moderadas que eran *cucarachas* (Glover, 2007: 170). También las mujeres y los homosexuales han sido o son vistos en algún momento o lugar como cuerpos hediondos, corruptibles y asquerosos, y, en consecuencia, como potenciales contaminantes (Nussbaum,

2006: 130-138). De este modo, la capacidad para detectar la contaminación y sentir repugnancia puede haber sido forjada por la evolución como un mecanismo que nos permite evitar enfermedades, pero, con frecuencia, nos encontramos con que dicha capacidad suele operar con independencia de este propósito adaptativo inicial, y localiza otros objetos a los que vincularse a través del aprendizaje.

La transmisión cultural, por tanto, juega un papel esencial a la hora de conformar los objetos apropiados para el asco, es decir, los objetos que deben desencadenar la emoción dado un contexto particular. Esto es lo que ocurre, precisamente, cuando la repugnancia es sentida como respuesta ante colectivos que nos disgustan.

El ambiente moral y la empatía

A pesar de que la psicología experimental ha puesto al descubierto ciertas tendencias universales de nuestro comportamiento social y político que no son precisamente loables, lo cierto es que hay otros fenómenos, también estudiados desde esta disciplina, que revelan otras propensiones más esperanzadoras para nuestras aspiraciones morales. Hablamos aquí de la empatía, una tendencia no sólo universal, sino al parecer también natural, a identificarnos en algún sentido con los demás y a mostrar interés por ellos, doliéndonos con sus penas y alegrándonos con sus alegrías. Cabe precisar que, si bien la empatía no es una emoción moral propiamente dicha, sí constituye un mecanismo psicológico valioso para la moralidad. Veamos por qué. El psicólogo Daniel Batson recoge hasta ocho acepciones del término para responder a la pregunta ¿Qué es la empatía? (Batson, 2009: 4-8): 1. La empatía es saber en qué estado interno se encuentra otra persona, incluyendo sus pensamientos o sus sentimientos; 2. La empatía es adoptar la postura o igualar nuestra respuesta neural a la de otra persona que observamos; 3. La empatía es sentirse del mismo modo que otra persona; 4. La empatía es proyectar o intuir en uno mismo la situación de otra persona; 5. La empatía es imaginar cómo otro está pensando o sintiendo; 6. La empatía es

imaginar cómo uno sentiría o pensaría si estuviera en el lugar del otro; 7. La empatía es sentir malestar ante el sufrimiento de otros. Así, diversos autores han resaltado distintos rasgos de la experiencia empática: algunos lo han relacionado con la imaginación y el pensamiento, otros con la imitación de una respuesta neural y otros con los sentimientos corporales de malestar. En cualquier caso, se opte por una definición más cognitiva o por una más fisiológica, el caso es que la empatía implica una reconstrucción de la experiencia del otro, y por tanto, implica cierta identificación, aunque sólo sea momentánea, con él. Esta habilidad psicológica nos ayuda a ponernos en la piel del otro y a comprenderlo. Es por ello que hay autores que consideran que nos predispone a la colaboración mutua y al comportamiento prosocial. Uno de estos autores es el psicólogo Martin Hoffman ⁵(1981 y 2000), cuyas obras resultan imprescindibles en la literatura sobre la empatía. Hay quien defiende incluso que estas tendencias prosociales no son patrimonio exclusivo de los seres humanos maduros, sino que son predisposiciones innatas que también poseen algunos animales y los niños (De Waal, 1996, 2005 y 2012). Daniel Batson dedicó muchos años a estudiar las motivaciones que nos llevan a cometer actos de altruismo. En sus trabajos, así como en los de sus colegas y comentaristas, se debate si lo que nos mueve es un interés egoísta o personal, o si lo que nos mueve es alguna suerte de identificación o unidad con el otro sufriente que nos lleva a actuar de forma altruista. Batson postuló la teoría de la empatía-altruismo concluyendo que cuando sentimos empatía, lo que nos mueve es el bienestar del otro, y no el nuestro propio (Batson y otros, 1990 y Batson, 1991). En cualquier caso, sostiene que la empatía actúa como mediadora de diferentes tipos de comportamiento moral (cf. Lishner y otros, 2011; Hein y otros, 2010 y Batson, 2010).

En un estudio reciente realizado en colaboración con especialistas en neurociencias, Batson y otros autores concluyen que la activación de corteza insular (área cerebral relacionada con la empatía) puede motivar la ayuda a otros, mientras que la activación de núcleo accumbens (área relacionada con la evaluación negativa de algo) reduce la propensión a ayudar (Hein y otros, 2010). Una idea que resulta de interés introducir

aquí es el concepto de círculo moral, que David Pizarro, Brian Detweiler-Bedell y Paul Bloom (Pizarro y otros, 2006) toman prestado del acervo terminológico de Peter Singer (2011). Como señalan estos autores, nadie se siente culpable por darle una patada a una piedra, pero sí nos parece terrible darle una patada a un niño. En algún punto, los seres humanos trazamos unos límites mediante nuestros códigos morales, de tal modo que aquello que cae dentro de esos límites es digno de consideración moral, mientras que lo que cae fuera de esos límites no lo es. Esta idea es una simplificación, tal y como los propios autores reconocen, ya que, con frecuencia, ocurre que la preocupación moral que sentimos por los demás es más bien una cuestión de grado. Por ejemplo, es muy común que de forma más o menos natural e irreflexiva, nos preocupen los que nos son cercanos, como los familiares y los amigos, pero no los que nos son lejanos, como la gente que vive en China o los que vivirán en nuestra ciudad dentro de trescientos años. En definitiva, el círculo moral delimita quién son aquellos cuyo bienestar nos interesa o aquellos a quienes, por lo menos, creemos que no deben padecer afrontas injustas. Se podría decir que la cercanía o lejanía dentro de este espectro de círculos es lo que pauta qué clase de obligaciones se tienen y hacia quién. No es lo mismo el círculo de seres a los que uno no debe matar (compuesto por todos los seres humanos), que el círculo de los seres a quien uno tiene que amar, proteger y respaldar (dentro de esta categoría suelen entrar los propios hijos, pero no las personas que no conocemos).

Pizarro y otros (2006: 83) apuntan que la cuestión de decidir quién y qué pertenece al círculo moral ha recibido poca atención por parte de los estudiosos de la psicología moral, que tradicionalmente se han centrado, tomando como referencia a Kohlberg y Piaget, en el desarrollo de las operaciones cognitivas que conducen al juicio moral. Así, Pizarro y sus colaboradores consideran que una de las tareas que la psicología debe acometer es tratar de resolver las incógnitas de la expansión de nuestro círculo moral. Ellos mismos proponen que la empatía podría tener un papel fundamental en este proceso, ya que ésta pone en marcha una suerte de ímpetu moral (Pizarro y otros, 2006: 85). Según Pizarro y sus

coautores, hay tres mecanismos que desencadenan la reacción empática y que por lo tanto resultan fundamentales para comprender cómo expandimos nuestro círculo moral: 1. En primer lugar, los mecanismos miméticos y de *feedback*. Tendemos a imitar las acciones de los otros, y ello provoca que podamos sentirnos como ellos se están sintiendo. La lógica es que, si siento el dolor del otro, yo estoy sufriendo, y esto constituye una fuente de motivación para ayudar; 2. La segunda, sería una vía más cognitiva: la toma de perspectiva, que consiste en ponerse en el lugar del otro; 3. Por último, la similitud, que implica que cuando el espectador observa algún tipo de semejanza entre sí mismo y el otro sufriente, entonces empatiza de forma más fácil con él. Lo que nos interesa resaltar aquí es la plasticidad de estos procesos; como señalan los propios autores⁶: “Dado que la cognición humana es flexible, es muy sencillo construir semejanzas y diferencias entre individuos, y así incrementar o hacer disminuir la probabilidad de que alguien experimente empatía por un sujeto determinado” (Pizarro y otros 2006: 87).

El asco y empatía

En el *Emilio*, Rousseau se pregunta: “¿Por qué los reyes son despiadados con los súbditos? “. “¿Por qué los ricos son tan duros con los pobres? “. “¿Por qué la nobleza siente un desprecio tan grande por el pueblo? “. A lo que él mismo responde: “Porque cuentan con no ser nunca humanos”, “Porque no temen volverse pobres”. “Porque un noble nunca será pechero”. Aparte de exhortar al alumno a que no se sienta invulnerable, puesto que las desgracias que le sobrevienen a otro en cualquier momento pueden acontecerle a él, lo que Rousseau parece querer poner de manifiesto con estas preguntas es que se necesita algún tipo de identificación con la persona que sufre para que uno se sienta conmovido por ella. Esta idea coincide con lo que hemos tratado de exponer en el apartado anterior.

Las diferencias de clase, género, raza o incluso de opinión pueden convertirse en auténticas barreras para el ejercicio de la empatía. Esta

observación es de una formidable obviedad, pero lo cierto es que si este tipo de diferencias implica una dificultad para empatizar con los otros, también significan un obstáculo para la inclusión de los otros en nuestro círculo moral. La historia de la humanidad es también la historia de la crueldad con nuestros semejantes precisamente por nuestra incapacidad de verlos como seres susceptibles de dignidad y de interés moral. La historia moral del siglo XX escrita por Jonathan Glover es un extraordinario relato que nos invita a reflexionar precisamente sobre este hecho y sobre los procesos de deshumanización que han llevado a los hombres a pensar que otros de su misma condición no eran sus iguales, sino criaturas de una clase distinta: bestias, alimañas, o incluso objetos completamente inanimados carentes de dignidad. La repugnancia ha jugado un papel fundamental en estos procesos de deshumanización, como hemos visto en una sección previa. La repugnancia es una herramienta útil a la hora de persuadir a otros de que ciertos individuos o grupos no merecen respeto moral (Pizarro y otros, 2006: 89). Cuando un grupo social es estigmatizado, las personas que forman parte de él quedan identificadas con lo inferior, lo contaminado, lo que debe ser excluido, lo innoble, lo indigno. Proyectando todas estas ideas negativas sobre ellos se les despoja de su humanidad y de su dignidad. No hay posibilidad de empatía, y por tanto, tampoco se siente ninguna solidaridad con ellos. De este modo, la repugnancia se muestra como un auténtico obstáculo a la empatía y la motivación para el comportamiento moral (Nussbaum, 2008: 382-391; Pizarro y otros, 2006: 87; Rozin y otros, 2008: 770-771).

Conclusiones

La repugnancia es una emoción a la que todavía rodean numerosas incógnitas. No sabemos mucho sobre sus orígenes biológicos y su posterior evolución. Tampoco conocemos con certeza su proceso de expansión a través de la cultura. Y todavía hay que investigar sobre su aprendizaje y desarrollo en los primeros años de vida. Sí sabemos, a grandes rasgos, que apareció como

una suerte de mecanismo de defensa para evitar la incorporación y el contacto con sustancias peligrosas, y que posteriormente fue adquiriendo un contenido ideacional que ha acabado haciendo de ella una emoción altamente cognitiva y con una notable presencia en las relaciones humanas.

Con Rozin, Haidt y MacCauley podríamos afirmar incluso que el estudio de la evolución cultural de esta emoción nos lleva al corazón mismo de lo que significa ser humanos (2008: 771), puesto que pone de relieve nuestro extraño lugar entre naturaleza y cultura, así como nuestra capacidad para moldear las fuerzas biológicas mediante la influencia social. Por ello el estudio de la repugnancia debe abordarse desde distintos frentes: desde las ciencias empíricas y desde las humanidades. La neurociencia, la biología, y las disciplinas que investigan con una metodología empírica proporcionan datos objetivos y, por tanto, su aportación es muy valiosa. Pero no por ello hay que desdeñar las contribuciones de las humanidades, cuya misión no es la averiguación empírica, sino la reflexión, porque esta tarea es igualmente imprescindible (aunque en estos días con frecuencia se nos olvide). Como señala Adela Cortina con gran acierto (2011: 94-96), junto a las bases cerebrales, también existen otras bases que deben ser estudiadas a la hora de analizar nuestra conducta. Factores sociológicos, educativos, económicos, históricos y demás elementos coyunturales deben ser tenidos en cuenta para comprender la agencia humana. Pero, además, ocurre que el hecho de ofrecer una explicación empírica y descriptiva de la conducta no es suficiente. No podemos reducir toda investigación sobre la agencia humana al descubrimiento de sus bases cerebrales, porque éstas constituyen una condición necesaria, pero no suficiente, para que aquélla tenga lugar.

Las neurociencias y las disciplinas empíricas pueden dar respuesta a la pregunta: "¿cómo opera el cerebro?", pero no pueden decirnos por qué debemos actuar de un modo u otro, cómo podemos ser mejores o qué es digno de ser considerado valioso. Para ello es preciso recurrir a la reflexión filosófica. La repugnancia, cuando se alía con formas de rechazo tales como el odio, el rencor, el desprecio, o la mera indiferencia hacia aquellos que no forman parte del reducido

colectivo de los nuestros, es un caldo de cultivo para actitudes intolerantes del signo que sea (chovinismo, misoginia, homofobia, racismo y fanatismos de todo tipo). Estas actitudes se acompañan de establecimientos de jerarquías y diferencias que menosprecian y humillan a aquellos que son blanco de las mismas, y por ello jamás deberían constituir una guía moral en ninguna sociedad. Las personas somos responsables de nuestros sentimientos, por lo menos en la medida en que podemos ejercer algún tipo de influencia sobre ellos mediante la reflexión. Pero nuestro carácter como criaturas morales y políticas se encuentra a menudo repleto de carencias, fallas y vicios. Si deseamos combatirlos, y de veras nos conviene hacerlo, resultará indispensable:

1. Comprender cómo funcionan nuestros mecanismos emocionales (y aquí las ciencias empíricas tienen mucho que decir).
2. Averiguar qué papel juegan las emociones en nuestra vida moral y política.
3. Evidenciar los riesgos que entraña dejarse llevar por algunas emociones para la salud de una sociedad y sus miembros si no hacemos un esfuerzo de reflexión (peligros de exclusión; de construcción de unas jerarquías sociales no fundadas en el mérito, sino en contingencias; o peligros de crueldad y deshumanización).
4. Y, sobre todo, entender que la educación de las emociones es un componente esencial de la educación moral y la educación cívica.

Del mismo modo en que la repugnancia puede incitarse y exaltarse en las gentes, bien podría inhibirse, o por lo menos transformarse, para vincularla a otros objetos, como por ejemplo las injusticias y las afrentas morales. Es difícil definir todos los componentes que debe tener una buena educación moral y cívica, pero, por lo pronto, lo que sí deberíamos tener por seguro, es que cualquier ser humano, y en particular aquellos que forman parte de determinados colectivos tradicionalmente estigmatizados, ni fueron, ni son, ni pueden ser jamás objetos apropiados para esta emoción. Tendremos que averiguar entonces a qué clase de blancos debe dirigirse la repugnancia, en qué medida sería adecuado que lo hiciera y aclarar si ésta puede tener un lugar o no en

la agencia moral. Pero ésta es una cuestión que habrá que discutir en otra ocasión.

Poner en discusión la existencia de unas relaciones de control que tienen una serie de repertorios, de conductas y de emociones asociadas que permiten reproducirlos, nos proporciona la oportunidad para comprender un poco más nuestra realidad social y quizás abra algún camino a la transformación. Siempre y cuando no creamos que la mera discusión sea la solución y la puerta directa a la transformación, sino que se trata más bien de una posibilidad que se nos ofrece para reconstruir el sentido de lo que sentimos. El objetivo de este texto ha sido el de mostrar que no hay que dar por supuesto lo que uno siente, que no se trata de un “dato” de los sentidos sino que lo que uno siente, cuando siente asco por ejemplo, forma parte del orden emocional establecido. El asco es un “dato” social, algo que nos informa sobre cómo estamos hechos, quiénes somos, dónde estamos y a quién le vamos.

Notas

1. Asco y repugnancia se hablarán en un mismo sentido en este texto
2. La Neurociencia se ocupa del estudio del Sistema nervioso central y periférico y la Neuroética, que proviene de ella, es la moral aplicada al estudio del cerebro, considerado el órgano base de la identidad, de la responsabilidad y de las funciones superiores.
3. La hipótesis desde el punto de vista evolucionista es que el asco es un mecanismo de evitación de enfermedades diseñado por la Selección Natural para evitar objetos como heces, vómito y personas que pueden ser contagiosas. Steven Pinker considera al asco como una “Microbiología Intuitiva”, como una Teoría de los Gérmenes innata, y verdaderamente es sorprendente que la gente ha evitado posibles causas de contaminación como si supiera que existen los gérmenes, cuando el descubrimiento de los mismos se realizó a finales del siglo XIX. Por lo tanto la ventaja evolucionista del asco evitando la transmisión de enfermedades parece clara. Se han estudiado las cosas que dan asco en diferentes culturas y evidentemente existen variaciones culturales, cosas que dan asco en una cultura y no en otra, pero existen también muchas cosas en común.

4. A 1 menos así lo aseveran Chapman H. A., Kim D. A., Susskind J. M., Anderson A. K. (2009), para quienes la reacción facial provocada por los malos sabores, la provocada por objetos potencialmente contaminantes y la provocada por un tratamiento injusto en el famoso «juego del ultimátum» es la misma. Al parecer, sus experimentos sugieren que los tres tipos de situaciones suscitan en nosotros una expresión facial característica que tiene lugar como consecuencia de una reacción de rechazo oral y nasal. En resumen, también la percepción de transgresiones morales nos hace poner cara de asco.
5. Aunque no falta quien sostiene una postura diametralmente opuesta y piensa, no sólo que la empatía no es un prerrequisito para la moralidad, sino que no constituye ningún fundamento para ésta. Ver esta sugestiva contrapropuesta en Jesse Prinz (2011a y 2011b).
6. Algunos de los estudios llevados a cabo por Batson y sus colaboradores tuvieron por finalidad demostrar este tipo de sesgos. Ver, por ejemplo Batson y otros (1995). En estos experimentos los participantes se vieron más inclinados a prestar ayuda cuando se les proporcionó información sobre las semejanzas que existían entre una persona que estaba en una situación complicada y ellos mismos (haciéndoles saber que el sujeto en apuros estudió en el mismo centro educativo que ellos).

Bibliografía

- Batson, D. (1991): *Empathic joy and the Empathy-altruism hypothesis*, Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 61, No. 3, pp. 413-426
- (2009): *These things called empathy: eight distinctive but related phenomena*, en Decety, J. E. Ickes, W. (Eds.) (2009): *The social neuroscience of empathy*, Cambridge, Massachussets, mit Press.
- (2010): *The naked emperor: seeking a more plausible genetic basis for psychological altruism*, Economics and Philosophy, 26, pp.149-164.
- Batson, D. y otros (1990): *How social an animal? The human capacity for caring*, American Psychologist, Vol. 54, N° 3, pp.336-346. Batson, D. y otros (1995): *Information function of empathic emotion: Learning that we value other's welfare*, Journal of Personality and Social Psychology, 68: 300-313. Chapman H. A., y otros (2009): *In bad taste: evidence for the oral origins of moral disgust* ", Science, vol. 323 no. 5918, pp. 1222-1226.
- Cortina, A. (2011): *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos.
- CrisP, R. (2008): *Compassion and Beyond*, Ethic Theory and Moral Practice, 11, pp. 233-246.
- EKman, P. (1992): *An argument for basic emotions*, Cognition and Emotion, 6, 169-200.
- EKman, P. y V. Friesen, (1989): *"The Argument and Evidence About Universals*.
- Darwin, Ch. (1967): *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Buenos Aires, Ediciones Mundiales. Edición original: *The expression of the emotions in man and animals*, Londres, John Murray, 1872.
- De Waal, F. (1996): *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press. Traducción Castellana: *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997.
- (2005): *Morality and the social instincts*, en Peterson, G.B. (ed.): *Tanner lectures on human value*, 25. University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 1-39.
- (2012): *The antiquity of empathy*, Science 336, 874. frazer,
- J. G. (1944): *La rama dorada*. México, F.C.E.
- Glover, J. (2007): *Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo XX*. Madrid, Cátedra.
- Griffiths, P. (1997): *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press. Hein, G., y otros (2010): *Neural responses to ingroup and outgroup members' suffering predict individual differences in costly helping* ", Neuron, 68, pp. 149-160.
- Hoffman, M. (1981): *Is altruism a part of human nature?*, Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 40(1), pp. 121-137
- (2000): *Empathy and moral development. Implications for caring and Justice*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Kelly, D. R. (2011): *Yuck! The nature and moral significance of disgust*, Londres, mit Press.
- Lamm, C., y T. Singer, (2010): *"The role of anterior insular cortex in social emotions"*. Brain Structure and Function, 214, pp. 579-591.
- Levi, P. (2005): *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik. Edición original: *Se questo è un uomo*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1958. Lishner.

- D., y otros (2011): Tenderness and sympathy: distinct empathic emotions elicited by different forms of need, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37(5), pp. 614-625.
- Nussbaum, M. (2006): *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz. Edición original: *Hiding from humanity: disgust, shame and the law*, New Jersey, Princeton University Press, 2004
- _____ (2008): *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós Ibérica. Edición original: *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- _____ (2010): *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid, Katz. Edición original: *Not For Profit: Why Democracies need the Humanities*, Princeton University Press, 2010.
- Singer, P. (2011): *The expanding circle. Ethics, evolution and moral progress*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press. Edición original de Farrar, Straus y Giroux, 1981.
- Pizarro, D. y otros (2006): The creativity of everyday moral reasoning. Empathy, disgust, and moral persuasion ", en Kaufman, J. C. y Baer, J. (Eds.), *Creativity and Reason in Cognitive Development*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Prinz, J. (2004a): *Gut reactions. A Perceptual Theory of Emotion*, Nueva York, Oxford University Press
- _____ (2004b): "Which Emotions Are Basic?", en Evans, D. y Cruse, P. (eds.) (2004): *Emotion, Evolution, and Rationality*, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2011a): "Against empathy ", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 49, Spindel Supplement, pp. 214-233.
- _____ (2011b): "Is empathy necessary for morality?", en Coplan, A. y P. Goldie, (2011): *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Nueva York, Oxford University Press.
- Rozin P. (1999): Disgust: the body and soul emotion, en Dalglish, T. y , M. J. Power (eds.) (1999): *Handbook of cognition and emotion*, John Wiley & Sons, Ltd, Chichester, UK.
- Rozin, P. y Fallon, A. E. (1987): "A perspective on Disgust", *Psychological Review*, Vol. 94, pp. 1: 23-41.
- Rozin, P. y Otros, C. (1986): "Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains ", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 50, N°. 4: 703-712. Rozin, P.,
- J. Haidt y otros (2008): "Disgust " en Lewis, M. y otros, (eds.) (2008): *Handbook of emotions*, Third Edition, Nueva York, Guilford Press.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*, París, Éditions Gallimard.
- _____ (1977). *Historia de la sexualidad*. 1. La voluntad de saber, Madrid, Siglo XXI.
- La Neuroética | La guía de Filosofía <http://filosofia.laguia2000.com/ciencia-y-filosofia/la-neuroetica#ixzz2aeRihYiS>